Enciclopedia de la Biblia

CUARTO VOLUMEN

Ho-Ma

Distribuidores exclusivos
EDITORIAL ÉXITO, S.A.
Paseo de Gracia, 24
BARCELONA

Ediciones Garriga, S.A.
Barcelona

Ballester Escalas, Rafael. Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona.

Bardtke, Hans. Dr. en Teología y profesor de AT en la Facultad de Teología de la *Karl-Marx Universität*, Leipzig, Alemania.

Bartina, Sebastián, S.I. Profesor de Ciencias Bíblicas en las Facultades Teológicas S.I. de San Cugat del Vallés (Barcelona) y Oña (Burgos).

Beinart, Hayyim. Redactor jefe de la *Enciclopedia Bíblica Hebrea*, Jerusalén.

Bellet, Paulino, O.S.B. Dr. en Teología y director de la Sección Copta de la *Polyglotta Matritensia.*

Ben-Hayyim, Zeev. Dr. en Filosofía. Profesor de Filología Hebrea y vicepresidente de la Academia de la Lengua Hebrea, Israel.

Billick, Elkanah. *The Hebrew University.* Inspector del Ministerio de Educación y Cultura, Jerusalén.

Black, Matthew. Rector del *St. Mary's College* de la Universidad de St. Andrews, Escocia.

Bläser, Peter, M.S.C. Profesor de Exégesis del NT. Miembro del *Johann-Adam-Möhler-Institut für Konfessions- und Diasporakunde*, Paderborn, Alemania.

Blau, Joshua. Profesor de Literatura Hebrea y Árabe en la *School of Oriental Studies, The Hebrew University*, Jerusalén.

Blinzler, Josef. Profesor de NT en la *Philosophisch-theologische Hochschule*, Passau, Alemania.

Boccaccio, Pietro, S.I. Profesor de Lenguas Hebrea y Aramea en el *Pontificio Istituto Biblico*, Roma.

Borrás, Antonio, S.I. Licenciado en Filosofía, Historia, Teología e Historia Eclesiástica. Profesor de Historia de la Iglesia y de Arqueología en la Facultad Teológica S.I. de San Cugat del Vallés (Barcelona).

Botterweck, Gerhard Johannes. Profesor de AT en la *Eberhard-Karls Universität* de Tubinga, Alemania.

Bowman, John. Profesor del *Department of Semitic Studies* de la Universidad de Melbourne, Australia.

Branden, A. van der. Dr. en Filología e Historia Oriental, y Profesor de Historia y Arqueología Orientales en el Gran Seminario de Kaslik, Líbano.

Brates, Luis, S.I. Dr. en Filosofía y Teología, y licenciado en Ciencias Bíblicas. Profesor de AT en la Facultad Teológica S.I. de San Cugat del Vallés (Barcelona).

Bravo, Carlos, S.I. Profesor de SE y Lengua Hebrea en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

Breuer, Mordechai. Rabino y profesor de la *Yesivoth Hadaron*, Rehovoth, Israel.

Brunot, Amedée, S.C.J. Profesor de SE y superior del *Scolasticat de N. D. de Bel-Sito*, Floirac, Francia.

Buck, Fidelis, S.I. Dr. en SE y profesor de Ciencias Bíblicas, Moctezuma, México.

Busquets, Pedro M.ª, O.S.B. Arquitecto y profesor de Historia del Arte en la Abadía de Montserrat, Montserrat (Barcelona).

Caballero, José, S.I. Profesor de NT y secretario del «Apostolado de la Oración», Madrid.

Cambier, Jules, S.D.B. Profesor en el *Collège Dom Bosco*, Héverlé-Lovaina, Bélgica.

Camps, Guido, O.S.B. Dr. en Teología y colaborador de la *Biblia de Montserrat*, Montserrat (Barcelona).

Cantera, Francisco. Catedrático de Lengua Hebrea en la Universidad de Madrid. Director de los Institutos «Arias Montano» y «Cardenal Cisneros».

Cantera, Jesús. Catedrático de la Escuela Superior de Comercio de Madrid y colaborador del Instituto «Arias Montano».

Cantera, Julián. Profesor de SE e Historia del Arte en el Seminario Diocesano de Vitoria.

Cantinat, Jean, C.M. Profesor de SE en la Casa Madre de los Padres Paúles de París, Francia.

Capmany, José. Profesor de Teología Dogmática en el Seminario Diocesano de Barcelona.

Carreras Martí, Juan. Licenciado en Filosofía y Letras y profesor ayudante en la Sección de Filología Semítica de la Universidad de Barcelona.

Castellino, Giorgio, S.D.B. Profesor en el *Pontificio Ateneo Salesiano* de Turín y en la Universidad de Roma.

Caubet Iturbe, Francisco Javier, SS.CC. Profesor de SE en el Escolasticado de Teología de los SS.CC. de El Escorial (Madrid).

Cazelles, Henri. Profesor del *Institut Catholique*, París, Francia.

Cirac, Sebastián. Catedrático de Filología Griega en la Universidad de Barcelona.

Cohen, Bohaz. Profesor de Literatura Rabínica en el *Jewish Theological Seminary of America*, Nueva York. Miembro de la *American Academy for Jewish Research.*

Colella, Pasquale. Licenciado en SE y en Teología.

Colunga, Alberto, O.P. Consultor de la Pontificia Comisión Bíblica. Maestro en Sagrada Teología y miembro honorario de la *Pontificia Academia Teologica Romana.*

Collantes, Justo, S.I. Dr. en Teología y licenciado en Filosofía. Rector del Seminario de Guadix (Granada).

Cortés, Julio. Dr. en Filología Semítica. Director del Centro Cultural Hispánico de Damasco, Siria.

Cots, Clara. Licenciada en Filosofía y Letras. Sección de Filología Semítica.

Criado, Rafael, S.I. Dr. en SE y profesor de SE en la Facultad Teológica S.I. de Granada.

Croatto, J. Severiano, C.M. Profesor de SE y Lengua Hebrea en el Escolasticado de los PP. Paúles, Escobar, Argentina.

Crouzel, Henri. Profesor en la Facultad de Teología del *Institut Catholique* de Toulouse, Francia.

Cucurella y Comellas, Esteban, O.S.B. Abadía de Montserrat, Montserrat (Barcelona).

Cushner, Nicholas P., S.I. Licenciado en Filosofía y en Historia, EE.UU. Profesor de Historia en el Seminario Diocesano de Mindanao, Filipinas.

Cuyás, Manuel, S.I. Dr. en Derecho Canónico y profesor de Teología Moral en la Facultad Teológica S.I. de San Cugat del Vallés (Barcelona).

Charbel, Antonio, S.D.B. Dr. en SE y profesor de Exégesis del AT en la Facultad Teológica de la Pontificia Universidad Católica de São Paulo, Brasil.

Dahood, Mitchell J., S.I. Profesor de Arqueología Bíblica, Geografía y Lengua Ugarítica en el *Pontificio Istituto Biblico*, Roma.

Dalmau, José M.ª, S.I. Doctor en Filosofía y Teología, Profesor de Dogmática en la Facultad Teológica de San Cugat del Vallés (Barcelona).

Damboriena Echavide, Prudencio, S.I. Licenciado en Filosofía, Teología y Dr. en H.ª Eclesiástica. Decano y profesor de la Pontificia Universidad Gregoriana. Consultor de la Sagrada Congregación del Concilio y Redactor de la «Revista Javeriana» (Bogotá).

Deden, Dirk, S.C.J. Profesor de SE en el Seminario de Nimega, Holanda.

Delcor, Mathias. Profesor de la Universidad de Toulouse, Francia.

Deville, Raymond, P.S.S. Profesor en el *Grand Séminaire* de Versalles, Francia.

Díaz Esteban, Fernando. Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras en la Universidad de Madrid y miembro del Instituto «Arias Montano».

Díaz, José Ramón, M.S.C. Director de la edición crítica del Targūm Samaritano de la *Polyglotta Matritensia.*

Díaz Carbonell, Romualdo, O.S.B. Colaborador de la *Biblia de Montserrat,* Montserrat (Barcelona).

Díaz y Díaz, Jesús. Profesor de Exégesis en el Seminario Hispano Americano, Ciudad Universitaria, Madrid.

Dietrich, Manfried. Dr. en Filosofía, Tubinga.

Díez Macho, Alejandro, M.S.C. Catedrático de Lengua Hebrea y Lengua y Literatura Rabínicas en la Universidad de Barcelona. Director de la Sección Aramea del Instituto «Cardenal Cisneros» del C.S.I.C.

Diringer, David. Profesor en la Universidad de Cambridge, Inglaterra.

Drioton, Étienne. Profesor de Egiptología en el *Collège de France* de París, Francia.

Drubbel, Adrianus, M.S.C. Dr. en Ciencias Bíblicas y profesor de SE en la *Missiehuis* de Stein, Holanda.

Duncker, Pietro Gerardo, O.P. Profesor de la Facultad de Teología de la Universidad de Roma.

Duplacy, Jean. Profesor del *Grand Séminaire* de Dijon y de las *Facultés Catholiques* de Lyon, Francia.

Dupont, Jacques, O.S.B. Dr. y profesor de SE en la *Abbaye Saint André,* Brujas, Bélgica.

Epstein, Isidore. Rabino y Dr. en Filosofía y Literatura. Director del *Jew's College* de Londres y director de la *Soncino Edition of the Babylonian Talmud.*

Estelrich, Pedro, C.R. Profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona.

Faur, José. Rabino y Dr. en Filosofía y Letras, Sección de Filología Semítica.

Fenasse, Jean-Marie, O.M.I. Licenciado en Filosofía, Teología y SE. Profesor de SE en el *Scolasticat des O.M.I.* en Tournai, Bélgica.

Fernández, Domiciano, C.M.F. Dr. en Teología y profesor en el Colegio Internacional *Claretianum* de Roma, Italia.

Fernández Ramos, Felipe. Licenciado en SE. Profesor de SE en el Seminario de León y Canónigo Lectoral de la Catedral de León.

Fernández Truyols, Andrés, S.I. Profesor de AT en la Facultad Teológica S.I. de San Cugat del Vallés (Barcelona).

Festorazzi, Franco. Profesor en el Seminario Teológico de Como, Italia.

Feuillet, André, P.S.S. Profesor de Exégesis en el *Institut Catholique* de París, Francia.

Février, James G. Profesor de la *Faculté des Lettres* de la Sorbona, París.

Figueras Palá, Antonio, O.S.B. Licenciado en SE y colaborador de la *Biblia de Montserrat,* Montserrat (Barcelona).

Fischer, Bonifacio, O.S.B. Director del Instituto *Vetus Latina* de la Abadía de Beuron, Alemania.

Folgado Flórez, Segundo, O.S.A. Profesor de Teología en el Real Monasterio de El Escorial (Madrid).

Fraine, Jean de, S.I. Decano de la Facultad Teológica S.I. de Lovaina, Bélgica. Dr. en Filosofía y Letras y en Ciencias Bíblicas por el *Pontificio Istituto Biblico.*

Franco, Ricardo, S.I. Dr. en Teología y profesor de la Facultad Teológica S.I. de Granada.

Franquesa, Pedro, C.M.F. Dr. y profesor de Exégesis Bíblica en el Seminario Mayor Claretiano de Valls (Tarragona).

Fronman, Zaca. *The Hebrew University,* Jerusalén.

Fusté Ara, Miguel. Dr. en Ciencias Naturales y profesor de Paleontología Humana de la Universidad de Barcelona.

Fusté Ara, Ramón. Licenciado en Filosofía y Letras, Sección de Filología Semítica, Barcelona.

Gancho, Claudio. Licenciado en Ciencias Bíblicas y Filosofía y Letras, Sección de Filología Clásica.

García Cordero, Maximiliano, O.P. Profesor de Exégesis del AT y de Teología Bíblica en la Universidad Pontificia de Salamanca.

García de la Fuente, Olegario, O.S.A. Dr. en Teología y licenciado en SE. Profesor de AT en el Real Monasterio de El Escorial (Madrid).

García, Santiago, C.M.F. Profesor en el Seminario Mayor Claretiano de Valls (Tarragona).

Garciadiego, Alejandro, S.I. Profesor de Teología en el Instituto Teológico de México D.F.

Gaztañaga, Marcelo. Licenciado en SE. Profesor de SE en el Seminario Conciliar de San Sebastián.

Gelin, Albert. Superior de la *Maison Universitaire St. Jean,* Lyon, Francia.

George, Augustin. Profesor de NT en la *Faculté Catholique de Théologie* de Lyon, Francia.

Gerritzen, F.B., O.S.B. Profesor de Exégesis Bíblica en el *Theologicum* de la Abadía de Egmond, Egmond-Biennen, Holanda.

Gerson-Kiwi, Edith. Del Instituto para la Investigación de la Música Judía, Jerusalén.

Giamberardini, Gabriele, O.F.M. Profesor en el *Franciscan Centre of Christian Oriental Studies,* El Cairo.

Gil, Luis. Catedrático de Filología Griega, de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid.

Gil Ulecia, Antonio. Dr. en Filosofía y Teología y licenciado en Ciencias Bíblicas. Profesor del Instituto Central de Cultura Religiosa de Madrid y miembro de la *Society for O. T. Study* de Inglaterra.

Gils, Félix, C.S.S.P. Profesor del *Scolasticat des Pères du St. Esprit* de Lovaina, Bélgica.

Girbau, Basilio, O.S.B. Licenciado en SE y colaborador de la *Biblia de Montserrat,* Montserrat (Barcelona).

Goitia, José de, O.F.M. Profesor en el Teologado de los PP. Franciscanos del Santuario de Ntra. Sra. de Aránzazu (Guipúzcoa).

Golla, Eduard. Profesor del *Gymnasium Albrecht Dürer,* Hagen, Alemania.

González Echegaray, Joaquín. Vicedirector del Museo Prehistórico de la Diputación Provincial de Santander.

González Haba, Pilar. Licenciada en Filosofía y Letras y en Teología.

González Lamadrid, Antonio. Profesor de Ciencias Bíblicas en el Seminario de Palencia y vicerrector de la Casa de Santiago para Estudios Bíblicos y Orientales de Jerusalén.

González Ruiz, José M.ª. Profesor de SE en el Seminario y Canónigo de la Catedral de Málaga.

Goossens, Godfried. Conservador adjunto de los Museos Reales de Arte e Historia de Bruselas, Bélgica.

Grau Montserrat, Manuel. Licenciado en Filosofía y Letras. Profesor en la Universidad de Barcelona.

Grelot, Pierre. Doctor en Teología. Profesor en el *Institut Catholique* (Escuela de Lenguas Orientales) de París.

Gribomont, Jean, O.S.B. Dr. en Filología e Historia Orientales. Director de la edición vaticana de la Vulgata, Abadía de San Jerónimo, Roma.

Gross, Heinrich. Profesor de AT en la *Theologischen Fakultät* de Tréveris, Alemania.

Guillet, Jacques, S.I. Profesor de SE en la Facultad de Teología S.I. de Lyon-Fourvière, Francia.

Gutiérrez-Larraya, Juan Antonio. Dr. y profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona.

Gutiérrez, Pastor, S.I. Profesor de SE en la Facultad Teológica S.I. de Granada.

Haggenmüller, Odón, O.S.B. Profesor de Ciencias Bíblicas en la Abadía de Beuron, Alemania.

Haag, Herbert. Profesor en la Universidad de Tubinga, Alemania.

Hamp, Vinzenz. Profesor de AT en la Universidad de Munich y editor de la *Biblische Zeitschrift.*

Henninger, Joseph, S.V.D. Dr. en Filosofía y en Teología. Profesor en la Universidad de Friburgo, Suiza, Miembro del Instituto *Anthropos.*

Hernández Martín, Juan F. Canónigo Lectoral y profesor de SE en el Seminario de Córdoba.

Horn, Siegfried H. Profesor de Arqueología e Historia de la Antigüedad en la *Andrews University*, Berrien Springs (Michigan).

Igartua, Juan, S.I. Licenciado en Teología y Filosofía. Director nacional del «Apostolado de la Oración» Madrid.

Iglesias, Daniel. Profesor de Exégesis del NT en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago.

Isidoro de San José, O.C.D. Dr. en Teología y director de la revista «Estudios Josefinos», Valladolid.

Isserlin, B.S.J. Dr. en Filosofía y director del Departamento de Lenguas y Literaturas Semíticas de la Universidad de Leeds, Inglaterra.

Jaubert, Annie. *Chargée de Recherches* en el *Centre National de la Recherche Scientifique* (*CNRS*), París, Francia.

Join-Lambert, Michel. Profesor de NT e Historia de Israel en la *Maison d'Institution de l'Oratoire*, Montsoult, Francia.

Junker, Hubert. Rector de la *Teologische Farkultät* de Tréveris, Alemania.

Kahle, Paul E. Profesor emérito de Lenguas Semíticas en la Universidad de Oxford, Inglaterra.

Kahmann, Johannes, C.S.S.R. Profesor de Exégesis y Lengua Hebrea en el Seminario Redentorista *Alfonsianum* de Witten, Holanda.

Kappus, Sieghart. Dr. en Teología, Alemania.

Kedar-Kopfstein, Benjamín. Asistente en el *Hebrew University Bible Project*, Jerusalén.

Kenyon, Kathleen M. Directora de la *British School of Archaeology* en Jerusalén y profesora de Arqueología de Palestina en la Universidad de Londres.

Kipper, Balduino, S.I. Dr. en SE y licenciado en Teología. Profesor de SE y Lenguas Bíblicas en la Facultad de Teología del *Colégio Cristo Rei* de São Leopoldo, Brasil.

Koch, Robert, C.S.S.R. Profesor de Exégesis del AT en los Escolasticados de las Provincias de Munich y de Colonia, Alemania.

Kornfeld, Walter. Dr. en Teología y licenciado en Ciencias Bíblicas. Profesor en la Universidad de Viena, Austria.

Kosnetter, Johann. Profesor de la Universidad de Viena, Austria.

Krinetzki, Leo, O.S.B. Dr. en Teología y licenciado en SE. Profesor en la Abadía de Neresheim, Würtemberg, Alemania.

Kupper, Jean R. Jefe de Investigaciones del *Institut Supérieur d'Histoire et de Litératures Orientales* de la Universidad de Lieja, Bélgica.

Lacasa, Jaime, S.I. Licenciado en Filosofía e ingeniero agrónomo.

Lach, Stanislaw. Profesor de AT y decano de la Facultad de Teología de Lubian, Polonia.

Lákatos, Eugenio. Profesor de SE en el Seminario Regional de Catamarca. Secretario de la Sociedad Argentina de Profesores de SE.

Lasry, George. Dr. en Filosofía y Letras, Sección de Filosofía.

Leal, Juan, S.I. Profesor de SE en la Facultad Teológica S.I. de Granada y en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma.

Le Deaut, Roger. Licenciado en Letras, Filosofía y Ciencias Bíblicas. Director del *Séminaire Français* de Roma.

Lehman, O.H. Profesor en el *Leo Baeck College* de Oxford, Inglaterra.

Leloir, Louis, O.S.B. Profesor en la *Abbaye St. Maurice*, Clervaux, Luxemburgo.

Léon-Dufour, Xavier, S.I. Profesor de SE en la *Faculté de Théologie S.I.* de Lyon-Fourvière, Francia.

Licht, Jacob. Miembro de la Redacción de la *Enciclopedia Bíblica Hebrea* y colaborador en la publicación de los mss. del mar Muerto por *The Hebrew University*, Jerusalén.

Liver, Jacob. Profesor en el *Institute of Jewish Studies, The Hebrew University*, Jerusalén.

Lombardi, Guido, O.F.M. Miembro del *Studium Biblicum Franciscanum*, Jerusalén.

López Gay, Jesús, S.I. Profesor de la Universidad Teológica *Sophia University*, Tokyo.

Lopez Melús, Francisco M.ª. Dr. en Teología y licenciado en SE. Canónigo Lectoral de Zaragoza.

Malamat, Abraham. Doctor en Filosofía. Profesor de Historia Bíblica en *The Hebrew University*, Jerusalén.

Maldonado, Luis. Profesor de Liturgia en el Instituto de Pastoral, en la Universidad Pontificia de Salamanca.

Malo, Adrien-M., O.F.M. Profesor de NT en el *Studium* Franciscano de Montreal y Presidente de la *Société Mariologique* del Canadá.

Marqués y Martí, Andrés, O.S.B. Abadía de Montserrat, Montserrat (Barcelona).

Martin, Malaquías, S.I. Dr. en Lenguas Semíticas, Profesor en el *Pontificio Istituto Biblico*, Roma.

Martínez, Teresa de Jesús. Profesora de la Facultad de Filosofía y Letras, en la Universidad de Barcelona.

Marzal, Angel. Profesor del Seminario Diocesano de Plasencia (Cáceres).

Mas Bayés, José. Canónigo Lectoral de la Seo de Urgel (Lérida).

Mazar, Benjamín. Profesor de *The Hebrew University*, Jerusalén.

McNamara, Martino, M.S.C. Profesor de SE de los M.S.C. en Ballyglunin (Iralanda) y miembro de la *Irish Biblical Association.*

Mejía, Jorge. Dr. en Teología y licenciado en SE. Profesor de AT, Hebreo Bíblico y Arqueología en la Facultad de Teología del Seminario de Buenos Aires.

Meléndez, Bermudo. Catedrático de Paleontología en la Universidad de Madrid y secretario del Instituto «Lucas Mallada».

Ménard, Jacques. Licenciado de la *École Practique des Hautes-Études* de la Sorbona, *Attaché de Recherches* en el *C.N.R.S.* y profesor de NT en el Seminario Mayor de Nantes, Francia.

Meyer, Rudolf. Dr. en Teología, profesor de AT en la Facultad de Teología de la *Friederich Schiller-Universität* de Jena y miembro de la *Sächsischen Akademie der Wissenschaften,* Leipzig.

Meyer, Ruth. Doctora en Filosofía y profesora del Instituo *Im Wyacker*, Frauenfeld, Suiza.

Meysing, Jacobus. Licenciado en Teología y SE. Profesor en la *Abbaye de la Dormition,* Jerusalén.

Michl, Johann. Dr. en Teología, profesor de NT en la *Philosophisch-theologischen Hohchschule* de Freising y miembro de la *Studiorum Novi Testamenti Societas.*

Millás Vallicrosa, José M.ª. Catedrático de Lengua y Literatura Hebreas de la Universidad de Barcelona y codirector de la revista «Sefarad».

Mínguez Albajar, Margarita. Licenciada en Filosofía y Letras, Sección de Filología Semítica.

Mittmann, Siegfried. Profesor del *Biblisch-archäologischen Institut* de Tubinga, Alemania.

Moraldi, Luigi. Dr. en Teología y en Ciencias Bíblicas. Profesor de Exégesis Bíblica en el Seminario Mayor del *Istituto Missioni Consolata,* Turín, Italia.

Muntner, Süssmann. Dr. en Medicina, Jerusalén.

Muñoz Iglesias, Salvador. Profesor de SE en el Seminario Mayor de Madrid y director de la revista «Estudios Bíblicos».

Murphy, Roland E., O. Carm. Profesor de AT en la *Catholic University of America,* Washington. Editor de *The Catholic Biblical Quarterly* y miembro de *The Catholic Biblical Association of America* y de las *American Schools of Oriental Research.*

Murtonen, A.E. Profesor de Lengua Hebrea en la Universidad de Helsinki.

Mussner, Franz. Dr. en Teología y licenciado en Ciencias Bíblicas. Profesor de Exégesis del NT en la *Theologische Fakultät* de Tréveris, Alemania. Miembro de la *Studiorum Novi Testamenti Societas.*

North, Robert, S.I. Dr. en Ciencias Bíblicas. Profesor en la *Marquette University,* Milwaukee, Wisconsin.

Noth, Martin. Dr. en Teología y profesor de AT en la Universidad de Bonn, Alemania.

O'Callaghan, José, S.I. Dr. en Filosofía y Filología Clásica. Presidente de «Balmesiana» y director del Seminario de Papirología de la Facultad Teológica S.I. de San Cugat del Vallés (Barcelona).

Olivar, Alejandro, O.S.B. Licenciado en Teología y profesor de Patrología en la Abadía de Montserrat, Montserrat (Barcelona).

Oñate, Juan Ángel. Dr. en Filosofía y en Teología, Canónigo de la Catedral de Valencia y profesor de Exégesis Bíblica en el Seminario Metropolitano de Valencia.

Orbiso, Teófilo de, O.F.M. Cap. Dr. en Teología y licenciado en SE. Profesor de SE en el *Pontificio Ateneo Lateranense.* Consultor de la Pontificia Comisión Bíblica y miembro de la *Pontificia Academia Teologica Romana.*

Ozaeta, José M.ª, O.S.A. Dr. en Teología y profesor de Teología Fundamental en el Real Monasterio de El Escorial (Madrid).

Pacios, Antonio, M.S.C. Miembro del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Historia de las Religiones).

Palacios Garrido, José Antonio. Licenciado en Filosofía y Letras, Sección de Pedagogía.

Páramo, Severiano del, S.I. Profesor de NT. Decano de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Comillas, Santander.

Pareja, Félix M.ª, S.I. Dr. en Filosofía y Letras y profesor de Instituciones Islámicas de la Universidad Central y del Instituto Hispano Árabe.

Parrot, André. Profesor de la *École du Louvre.* Conservador jefe de los *Musées Nationaux* de Francia y jefe de la Misión Arqueológica de Mari.

Pavlovsky, Guillermo, S.I. Doctor en Ciencias Bíblicas, Profesor en el *Pontificio Istituto Biblico*, Roma.

Pax, Elpidio, O.F.M. Profesor en el *Studium Biblicum Franciscanum,* Jerusalén.

Penna, Angelo, Mons. Profesor de SE en el Instituto Pontificio *Regina Mundi* y consultor de la Pontificia Comisión Bíblica.

Pérez Rodríguez, Gabriel. Profesor de Sagrada Escritura en el Seminario Diocesano y en la Universidad Pontificia de Salamanca.

Pifarré, Cipriano, O.S.B. Abadía de Monteserrat, Montserrat (Barcelona).

Pimentel, Angelo. Profesor de los Seminarios de Oporto y becario del Instituto de Alta Cultura de Lisboa.

Polentinos, Valentín O.S.A. Profesor de Lenguas Semíticas en el Real Monasterio de El Escorial (Madrid).

Potterie, Ignace de la, S.I. Licenciado en SE, profesor de Exégesis del NT en la Facultad Teológica S.I. de Lovaina (Bélgica) y profesor en el *Pontificio Istituto Biblico*, Roma.

Prado, Juan, C.SS.R. Licenciado en SE, profesor de SE en el Seminario Mayor de San Alfonso de los PP. Redentoristas de Valladolid, colaborador del Instituto «Arias Montano» del C.S.I.C. y y consultor de la Pontificia Comisión Bíblica.

Precedo Lafuente, Jesús. Licenciado en Teología y Ciencias Bíblicas. Profesor de Introducción Especial a la SE y Exégesis Bíblica en el Seminario de Santiago de Compostela (La Coruña).

Pritchard, James B. Profesor de Literatura del AT en la *Church Divinity School of the Pacific*, Berkeley, California.

Puzo, Félix, S.I. Profesor de Exégesis del NT y Teología Bíblica en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma.

Queralt, Antonio, S.I. Dr. en Teología y profesor en la Facultad Teológica S.I. de San Cugat del Vallés (Barcelona).

Rabin, Chaim. Dr. en Filosofía, profesor de Lengua Hebrea en *The Hebrew University* y miembro de la *Hebrew Language Academy*, Jerusalén.

Ramlot, León, O.P. Licenciado en Ciencias Bíblicas y profesor de SE en el *Centre d'Études Dominicaines*, Toulouse, Francia.

Rasco, Emilio, S.I. Profesor de SE en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma.

Raurell, Frederic, O.F.M. Cap. Dr. en Teología y Licenciado en SE.

Renard, Henri. Dr. en Filosofía y Teología y licenciado en Ciencias Bíblicas. Profesor de SE en la *Université Catholique* de Lille, Francia.

Rengstorf, Karl Heinrich. Dr. en Teología y profesor ordinario de NT. Director del *Institutum Judaicum Delitzschianum*, Universidad de Münster, Alemania.

Revuelta Sañudo, Manuel. Licenciado en Teología y en SE. Profesor de SE en el Seminario Diocesano de Santander.

Rierola, M.ª Dolores. Licenciada en Filosofía y Letras y profesora ayudante en la Sección de Filología Semítica de la Universidad de Barcelona.

Rigaux, Béde. Profesor en el *College Théologique du Chant d'Oiseau* de Bruselas, Bélgica.

Rinaldi, Giovanni, C.R.S. Catedrático de Hebreo y Lenguas Semíticas Comparadas en la *Università Cattolica del S. Cuore*, Milán. Director de la revista *Bibbia e Oriente*.

Ripoll, Eduardo. Dr. y profesor en la Universidad de Barcelona y conservador del Museo Arqueológico de Barcelona.

Riquer, Martín de. Dr. en Filosofía y Letras y catedrático de Literaturas Románicas en la Universidad de Barcelona.

Riudor, Ignacio, S.I. Dr. en Teología y profesor de la Facultad Teológica S.I. de San Cugat del Vallés (Barcelona).

Rivera, Luis Fernando, S.V.D. Licenciado en SE. Profesor de SE en el Colegio Apostólico de San Francisco Javier y Secretario de Redacción de la «Revista Bíblica», Argentina.

Roig Gironella, Juan, S.I. Dr. en Filosofía y profesor en la Facultad de Filosofía S.I. de San Cugat del Vallés (Barcelona).

Rolla, Armando. Profesor de Exégesis Bíblica en el *Pontificio Seminario Regionale* de Benevento, Italia.

Romano, David. Dr. en Filosofía y Letras y profesor en la Universidad de Barcelona.

Romeo, Antonio, Mons. Profesor de SE en la Pontificia Universidad Lateranense, Roma.

Rossano, Piero. Dr. en Teología, licenciado en Ciencias Bíblicas y Dr. en Filología Clásica.

Rubio, Lisardo. Dr. en Filosofía y Letras y catedrático de Filología Latina en la Universidad de Barcelona.

Ryckmans, Gonzague. Profesor emérito de la Universidad de Lovaina, Bélgica.

Sala Castillero, Mario, S.I. Profesor de SE en la Facultad Teológica S.I. de San Cugat del Vallés (Barcelona).

Salas, Antonio, O.S.A. Profesor en el Real Monasterio de El Escorial (Madrid).

Sánchez Sanz, Ramiro. Licenciado en Filosofía y Letras y profesor ayudante de Historia de Israel en la Universidad de Barcelona.

San Pedro, Enrique de, S.I. Licenciado en Teología y Ciencias Bíblicas.

Santos Otero, Aurelio de. Licenciado en Teología. Miembro del Centro de Estudios Orientales de Madrid y de la fundación *Alexander von Humboldt* de Bonn, Alemania.

Sarró, Gloria. Licenciada en Filosofía y Letras, Sección de Filología Semítica.

Saydon, P.P. Profesor de SE en la Universidad de Malta, Malta.

Scharbert, Josef. Dr. en Teología y licenciado en Ciencias Bíblicas. Profesor de Exégesis del AT y de Lenguas Bíblicas en la *Staatlichen Philosophisch-theologischen Hochschule* de Freising, Alemania.

Scheifler, José Ramón, S.I. Licenciado en Filosofía, Teología y SE Profesor de AT en la Facultad Teológica S.I. de Oña (Burgos).

Schildenberger, Johannes, O.S.B. Dr. en Teología y Ciencias Bíblicas. Profesor de Exégesis de AT en la Escuela Superior de Teología de la Abadía de Beuron, Alemania.

Schilling, Othmar. Dr. en Teología. Profesor de Exégesis del AT en la *Philosophisch-theologischen Akademie* de Paderborn, Alemania.

Schmid, Joseph. Profesor en la Universidad de Munich, Alemania.

Schöps, Hans Joachim. Profesor en la *Friedrich-Alexander Universität* de Erlangen. Miembro del *Seminar für Religions- und Geistesgeschichte*. Editor de la *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*.

Segovia, Augusto, S.I. Dr. en Filosofía y en Teología. Profesor de Dogma en la Facultad Teológica S.I. de Granada.

Serrano, Justo Jesús, S.I. Profesor de SE en el Seminario de Bombay, India.

Skrzypczak, Otto. Dr. en SE. Profesor de Exégesis Bíblica e Historia de las Religiones en el *Seminario Maior de N.ª S.ª da Conceição* de Viamão, Rio Grande do Sul, Brasil.

Solá, Francisco de P., S.I. Dr. en Filosofía y Teología. Profesor de Teología Dogmática y Litúrgica en la Facultad Teológica S.I. de San Cugat del Vallés (Barcelona).

Solá Solé, José M.ª. Dr. en Filosofía y Letras. Lector en la Universidad de Tubinga, Alemania, y alumno diplomado de la *École Practique des Hautes Études* de París.

Sotomayor, Manuel, S.I. Dr. en Historia Eclesiástica. Profesor en la Facultad Teológica S.I. de Granada.

Souza Monteiro, José de, S.I. Licenciado en Filosofía y Teología. Profesor en el Colegio «Nun Alvres», Oporto, Portugal.

Spijkerman, August, O.F.M. Profesor en el *Studium Biblicum Franciscanum*, Jerusalén.

Starcky, Jean. *Maître de Recherches* en el *Centre National de la Recherche Scientifique* (*CNRS*), París, Francia.

Stiassny, Marie-Joseph. Licenciado en Teología y Director del *Ratisbonne Institute of Jewish Studies and Documentation*, Jerusalén.

Suárez, Pablo Luis, C.M.F. Dr. en SE y profesor en el Colegio Mayor de Teología de los PP. Claretianos de Santo Domingo de la Calzada (Logroño).

Sutcliffe, Edmund F., S.I. Profesor de Hebreo y Exégesis del AT en el *Heythrop College*, Inglaterra.

Szysmann, S. Especialista en Literatura e Historia Hebrea, París.

Tablante Garrido, P.N. De la Academia Nacional de la Historia, Venezuela.

Talens García, Jacinto. Profesor de Estratigrafía y Geología Histórica en la Universidad de Madrid.

Talmon, Shemariahu. Dr. en Filosofía. Profesor en el *Department of Biblical Studies* de la *Hebrew University*, Jerusalén.

Tavard, George H. Dr. en Teología. Profesor en el *Assumption College*, Worcester (Mass.). Miembro de la *American Society of Church History*, de la *American Catholic Historical Association* y de la *Catholic Theological Society of America*.

Teixidor, Javier. Dr. en Ciencias Orientales, Jerusalén.

Termes, Pablo. Dr. en Teología, licenciado en SE, profesor de AT en el Seminario Diocesano y Canónigo de la S.I. Catedral de Barcelona.

Thieme, Karl. Dr. en Filosofía. Profesor de Historia Europea en el *Auslands-und Dolmetscher Institut* de la *Johannes Gutenberg Universität*, Maguncia, Alemania.

Torres, Jesús, C.M.F. Licenciado en Teología y Ciencias Bíblicas.

Tournay, R.J., O.P. Profesor de AT y Asiriología en la *École Biblique et Archéologique Française*, Jerusalén.

Tragan, Pío, O.S.B. Colaborador de la *Bíblia de Montserrat*, Montserrat (Barcelona).

Tsevat, Matitiahu. Profesor de Ciencias Bíblicas en el *Hebrew Union College*, *Jewish Institute of Religion*, Cincinnati (Ohio).

Tuñón, José M.ª G. Profesor de la Sagrada Escritura en el Seminario Diocesano de Salamanca.

Ubach, Buenaventura, O.S.B. Miembro de la Pontificia Comisión Bíblica. Colaborador de la *Biblia de Montserrat*, Montserrat (Barcelona).

Ubach, Bartolomé M.ª, O.S.B. Abadía de Montserrat, Montserrat (Barcelona).

Vaccari, Alberto, S.I. Consultor de la Pontificia Comisión Bíblica y profesor del *Pontificio Istituto Biblico*, Roma.

Valle, Carlos del, O.F.M. Dr. en Teología y profesor en el *Collegio Internazionale S. Antonio dei Fratri Minori*, Roma.

Vaux, Roland de, O.P. Director de la *École Biblique et Archéologique Française*, Jerusalén.

Vermes, G. Dr. en Teología y en Historia y Filología Orientales. Profesor de Teología en la Universidad de Durham, Inglaterra.

Vernet Ginés, Juan. Dr. en Filosofía y Letras. Catedrático de Lengua y Literatura Árabes en la Universidad de Barcelona.

Vidal Llisterri, Darío. Licenciado en Filosofía y Letras, Sección de Filosofía.

Vidal, Josefina. Licenciada en Filosofía y Letras, Sección de Filología Semítica.

Vilar, Vicente. Licenciado en SE. Rector de la Casa de Santiago de Jerusalén.

Villanueva, Mariano, C.M.F. Licenciado en Teología y en SE. Director del Instituto Calceatense de Estudios Bíblicos y profesor de Lenguas Bíblicas y Exégesis en el Teologado de los PP. Claretianos de Santo Domingo de la Calzada (Logroño).

Villapadierna, Carlos de, O.F.M. Cap. Licenciado en SE. Profesor de SE en el Colegio Mayor Teológico de los PP. Capuchinos de León.

Villegas, Beltrán, SS.CC. Dr. en Teología y licenciado en Ciencias Bíblicas. Profesor en el Escolasticado de los SS.CC., Los Perales, Quilpué, Chile.

Vogt, Ernesto, S.I. Licenciado en Teología y Dr. en SE. Profesor de AT en el *Pontificio Istituto Biblico*, Roma.

Wambacq, Nestor, O. Praem. Dr. en Ciencias Bíblicas y Licenciado en Derecho Canónico. Profesor de SE, Hebreo, Griego y Metodología en el Instituto Pontificio *Regina Mundi*. Subsecretario de la Comisión Bíblica Pontificia para Estudios Bíblicos.

Wau, César. Licenciado en Ciencias Bíblicas.

Wiéner, Claude. Dr. en Teología y profesor del *Séminaire de la Mission de France*, Pontigny, Francia.

Yeivin, Shemuel. Director del *Service of Antiquities* en el Ministerio de Educación y Cultura. Miembro de la *Academy of Hebrew Language*. Profesor de Historia Bíblica en la Universidad de Tel-Aviv.

Zedda, Silverio, S.I. Dr. en SE. Profesor de Exégesis del NT en la *Facoltà Teologica S.I.* de Chieri, Turín. Miembro de la *Associazione Biblica Italiana*.

Zerwick, Max, S.I. Dr. en Teología y en Filosofía. Profesor de Griego Bíblico y Exégesis del NT en *Pontificio Istituto Biblico*, Roma.

Zohari, Michael. Profesor de Botánica en *The Hebrew University*, Jerusalén.

TABLA DE TRANSCRIPCIONES

ALFABETO HEBREO

ʾĀlef	ʾ	Zayin	z	Mēm	m	Qōf	q
Bēt	b	Ḥēt	ḥ	Nūn	n	Rēš	r
Gīmel	g (suave)	Ṭēt	ṭ	Sāmek	s	Śīn	ś
Dālet	d	Yōd	y	ʿAyin	ʿ	Šīn	š
Hēʾ	h	Kāf	k	Pēʾ (Fēʾ)	p (f)	Tāw	t
Wāw	w	Lāmed	l	Ṣādī	ṣ		

Observaciones: 1. No se distinguen las begad-kefat, salvo el pēʾ (p) = fēʾ (f).
2. Vocales breves: *a e i o u.*
3. Vocales largas: *ā ē ī ō ū.*
4. Šēwāʾ: *ă ĕ ŏ.*
5. Se indica el hēʾ gráfico: *āh.*
6. El *mappīq* se transcribe por *ẖ*.
7. El artículo se transcribe sin duplicar la consonante inicial: *ha-mélek*.
8. El *pátaḥ* furtivo se escribe antes de su gutural.

ALFABETO ÁRABE

ʾAlif	ʾ	Dāl	d	Ḍād	ḍ	Kāf	k
Bāʾ	b	Ḏāl	ḏ	Ṭāʾ	ṭ	Lām	l
Tāʾ	t	Rāʾ	r	Ẓāʾ	ẓ	Mīm	m
Ṯāʾ	ṯ	Zāy	z	ʿAyn	ʿ	Nūn	n
Ğīm	ğ	Sīn	s	Gayn	g (suave)	Hāʾ	h
Ḥāʾ	ḥ	Šīn	š	Fāʾ	f	Wāw	w
Ḫāʾ	ḫ	Ṣād	ṣ	Qāf	q	Yāʾ	y

Observaciones: 1. Vocales breves: *a i u.*
2. Vocales largas: *ā ī ū.*
3. Tanwīn: *rağul*^{un}.
4. Maddah: *ā.*
5. Hamzah: ʾ (precede a la vocal si está mocionada).
6. Tāʾ marbūṭah: *h* en estado absoluto; *t* en la anexión.
7. Artículo: no se indica la asimilación del *lām* a causa de letra solar; en árabe clásico: *al*, y en árabe vulgar: *el*.

NOTA. Los demás idiomas orientales se transcriben de acuerdo con los sistemas más corrientes.

ABREVIATURAS

LIBROS DE LA BIBLIA

1. *Antiguo Testamento*

Gn = Génesis
Éx = Éxodo
Lv = Levítico
Nm = Números
Dt = Deuteronomio
Jos = Josué
Jue = Jueces
Rut = Rut
1Sm = 1Samuel
2Sm = 2Samuel
1Re = 1Reyes
2Re = 2Reyes

1Cr = 1Crónicas
2Cr = 2Crónicas
Esd = Esdras
Neh = Nehemías
Tob = Tobías (Tobit)
Jdt = Judit
Est = Ester
1Mac = 1Macabeos
2Mac = 2Macabeos
Job = Job
Sal = Salmo(s)
Prov = Proverbios

Ecl = Eclesiastés
Cant = Cantar de los Cantares
Sab = Sabiduría
Eclo = Eclesiástico
Is = Isaías
Jer = Jeremías
Lam = Lamentaciones
Bar = Baruc
Ez = Ezequiel
Dan = Daniel
Os = Oseas

Jl = Joel
Am = Amós
Abd = Abdías
Jon = Jonás
Miq = Miqueas
Nah = Nahum
Hab = Habacuc
Sof = Sofonías
Ag = Ageo
Zac = Zacarías
Mal = Malaquías

2. *Nuevo Testamento*

Mt = Mateo
Mc = Marcos
Lc = Lucas
Jn = Juan
Act = Hechos
Rom = Romanos
1Cor = 1Corintios

2Cor = 2Corintios
Gál = Gálatas
Ef = Efesios
Flp = Filipenses
Col = Colosenses
1Tes = 1Tesalonicenses
2Tes = 2Tesalonicenses

1Tim = 1Timoteo
2Tim = 2Timoteo
Tit = Tito
Flm = Filemón
Heb = Hebreos
Sant = Santiago
1Pe = 1Pedro

2Pe = 2Pedro
1Jn = 1Juan
2Jn = 2Juan
3Jn = 3Juan
Jds = Judas
Ap = Apocalipsis

Signos auxiliares

* nacido
† fallecido
± más o menos
→ véase
§ párrafo
? incierto, dudoso

OTRAS ABREVIATURAS

A	=	Códice Alejandrino.
abl.	=	ablativo.
abr.	=	abreviado, abreviatura-s.
abs.	=	absoluto.
A.C.	=	antes de Jesucristo.
ac.	=	acádico.
act.	=	activo.
acus.	=	acusativo.
ad. loc.	=	en el pasaje mencionado.
adj.	=	adjetivo.
adv.	=	adverbio.
al.	=	alemán-a.
Am.	=	cartas de Tell el-ʿAmārnah.
am.	=	amorreo.
ant.	=	anterior.
aor.	=	aoristo.
ap.	=	apéndice.
Áq.	=	Áquila.
ár.	=	árabe.
aram.	=	arameo.
arm.	=	armenio.
art.	=	artículo-s.
art. cit.	=	artículo citado.
as.	=	asirio.
AT	=	Antiguo Testamento.
B	=	Códice Vaticano.
b.	=	ben, bar.
bab.	=	babilónico.
bibl.	=	bibliografía.
C	=	*Codex Ephraemi Syri.*
ca.	=	(*circa*), alrededor, aproximadamente.
can.	=	cananeo.
cap., caps.	=	capítulos-s.
cast.	=	castellano-a.
CDC	=	Documentos de Damasco.
cit.	=	citado-s.
cf.	=	compárese, confróntese.
cm	=	centímetro-s.
cód.	=	códice-s.
col., cols.	=	columna-s.
colec.	=	colección-es.
com.	=	comentario-s.
comp.	=	comparativo.
const.	=	constructo.
cop.	=	copto.
D	=	documento Deuteronomista.
dat.	=	dativo.
D.C.	=	después de Jesucristo.
der.	=	derivado-s.
div.	=	división.
E	=	documento Elohista.
ed.	=	edición-es.
edit.	=	editor, editado.
egip.	=	egipcio.
El.	=	arameo de los papiros de Elefantina.
elam.	=	elamita.
esp.	=	español-a.
et.	=	etimología.
et. abr.	=	etimología abreviada.
etp.	=	etíope.
et. pop.	=	etimología popular.
fem.	=	femenino-a.
fen.	=	fenicio.
fig., figs.	=	figura-s.
fol., fols.	=	folio-s.
fot., fots.	=	fotografía-s.
fr.	=	francés-a.
frag., frags.	=	fragmento-s.
fut.	=	futuro.
gen.	=	genitivo.
gr.	=	griego.
heb.	=	hebreo.
hel.	=	helenístico, helenista.
hit.	=	hitita.
hur.	=	hurrita.
ibíd.	=	ibídem.
íd.	=	ídem.
i.e.	=	*id est*, es decir.
ilus.	=	ilustración-es, ilustrado.
imper.	=	imperativo.
impers.	=	impersonal.
impf.	=	imperfecto.
ind.	=	indoeuropeo.
indic.	=	indicativo.
inf.	=	infinitivo.
infra	=	abajo.
ing.	=	inglés-a.
intr.	=	intransitivo.
ir.	=	iranio.
It.	=	Ítala, versión latina.
ital.	=	italiano-a.

J = documento Yahwista.

k. = kětīb.
kg = kilogramo-s.
km = kilómetro-s.

L = fuente laica.
L. = Linneo (en la clasificación sistemática de Carlos de Linneo).
lám., láms. = lámina-s.
Lak. = óstraca de Lākīš.
lat. = latín.
lín., líns. = línea-s.
lit. = literalmente.
loc. cit. = *locus citatus*, lugar citado.
Luc. = recensión de Luciano.
LXX = Septuaginta, los Setenta.

m = metro-s.
Mas. = Masora.
masc. = masculino-a.
Midr. = Midrāš.
MMM = Manuscritos del Mar Muerto.
ms., mss. = manuscrito-s.
Mur. = documentos de Murašu.

n., ns. = nota-s.
n.º = número-s.
nab. = nabateo.
neobab. = neobabilónico.
Neof. = *Neophyti I* (ms. Vaticano).
neoh. = hebreo moderno.
neut. = neutro.
nom. = nominativo.
NT = Nuevo Testamento.

Onq. = Targūm de ʾŌnqělōs.
op. cit. = *opus citatum*, obra citada.

P = *Priesterkodex*, documento Sacerdotal.
pág., págs. = página-s.
pal. = palmireno.
palt. = Targūm palestinense.
pap. = papiro-s.
par. = pasajes paralelos.
part. = participio.
partc. = partícula.
pas. = pasivo, voz pasiva.
passim = frecuentemente, en varios sitios.
p. ej. = por ejemplo.
per., pers. = persona-s.
perf. = perfecto.
Pes. = Pěšiṭṭāʾ.
pl. = plural.
pr. = persa.
prep. = preposición.
pres. = presente.
Prof. = Targūm de los Profetas.
protos. = inscripciones protosinaíticas.
PsJo. = Targūm del Pseudojonatán.

Q = (*Quelle*), fuente de los evangelios
q. = qěrē.
1Q = fragmentos de Qumrān, 1.ª Cueva.
1Qfrg = fragmentos de Qumrān.
1QH = himnos de Qumrān (Hōdāyōt).
1QIs^a = Rollo de Isaías de Qumrān, editado por las *American Schools of Oriental Research*.
1QIs^b = Rollo de Isaías de Qumrān, editado por E. L. Sukenik.
1QM = Rollo de la Guerra (Milḥāmāh).
1QpHab = Comentario de Habacuc.
1QS = Manual de Disciplina.
1QSa = Regla de la Congregación.

R. = rabino, rabbí.
reg. = registro.
reimp. = reimpreso, reimpresión.
rev. = revisado, revisión.

S = Códice Sinaítico.
s. = siglo-s.
sab. = sabeo.
saf. = documentos safaíticos.
sam. = samaritano.
sáns. = sánscrito.
SE = Sagradas Escrituras.
sec. = sección-es.
sem. occ. = semitas occidentales, semítico occtal.
s. f. = sin fecha.
s. l. = sin lugar.
sig., sigs. = siguiente-s.
Sím. = Símmaco.
sing. = singular.
sir. = siríaco.
subj. = subjuntivo.
sudar. = sudarábigo.
suj. = sujeto.
sum. = sumerio.
supl. = suplemento-s.
supra = arriba.
sust. = sustantivo.
s. v. = *sub verbo*, *sub voce*.

t. = tomo-s.
TalB = Talmūd de Babilonia.
TalY = Talmūd de Jerusalén.
Tan. = cartas de Taʿănāk.
Targ. = Targūm.
Teod. = Teodoción.
T. M. = Texto Masorético.
tos. = tōsĕftāʾ, tōsāfōt.
rad., trads. = traducción-es, traductor-es.
trans. = transitivo.

ugar. = ugarítico.

var. = variante-s.
ver., vers. = versículo-s.
Vg. = Vulgata.
vgr. = verbigracia.
vid. = véase.
vol. vols. = volumen-es.
V.L. = Vetus Latina.

Y = Documento yahwista.
Yer. = Targūm Yĕrūšalmi 1.

SIGLAS DE LIBROS Y REVISTAS CITADOS

A = *Annali*, Nápoles.
AA = *Archäologischer Anzeiger*, Berlín.
AAA = *Annals of Archaeology and Anthropology*, Liverpool.
AAB = *Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Phil—hist. Klasse*, Berlín.
AAG = *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften*, Gotinga.
AAH = *Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil—hist. Klasse*, Heidelberg.
AAL = *Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften*, Leipzig.
AAMz = *Abhandlungen (der geistes- und soziawissenschaftlichen Klasse) der Akademie der Wissenschaften und der Literatur*, Maguncia.
AANL = *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei*, Roma.
AAS = *Acta Apostolicae Sedis*, Roma.
AASF = *Annales Academiae Scientiarum Fennicae*, Helsinki.
AASOR = *The Annual of the American Schools of Oriental Research*, New Haven (Connecticut).
AAug = *Analecta Augustiniana*, Roma.
AAW = *Abhandlungen der Österreichischen Akademie der Wissenschaften*, Viena.
AB = *Analecta Biblica*, Roma.
ABA = *Annuario Bibliografico di Archeologia*, Roma.
ABC = *Archivum Bibliographicum Carmelitarum*, Roma.
Abel = F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2 vols., París 1933, 1938.
ABI = *Accademie e Biblioteche d'Italia*, Roma.
ABR = *Australian Biblical Review*, Melbourne.
AC = *L'Antiquité Classique*, Lovaina.
AcA = *Acta Archaeologica*, Copenhague.
AcAcVe = *Acta Academiae Velehradensis*, Praga-Olmütz.
ACC = *Aegyptiaca Christiana Collectanea*, El Cairo.
ACO = *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, edit. E. Schwart, Berlín.
AcOr = *Acta Orientalia*, Copenhague.
ACR = *The Australasian Catholic Record*, Manly (Nueva Gales del Sur).
ActaAug = *Acta Ordinis Eremitarum Sancti Augustini*, Roma.
ActaSS = *Acta Sanctorum*, edit. Bollandus, etc. (Amberes, Bruselas, Tongerloo), París 1643 y sigs., Venecia 1734 y sigs., París 1863 y sigs.
ADAJ = *Annual of the Department of Antiquities of Jordan*, Ammán.
ADB = *Allgemeine deutsche Biographie*, 55 vols., Leipzig.
ADOmin = *Année Dominicaine*, 24 vols., nueva edición, Lyon.
AE = *Annales d'Éthiopie*, París-Addis-Abeba.
AEB = *Annual Egyptological Bibliography*, Leiden.
AEL = *Acta ethnologica et linguistica*, edit. W. Koppers, Viena 1950 y sigs.
AER = *The American Ecclesiastical Review*, Washington.
Aev = *Aevum*, Milán.
AF = *Ägyptologische Forschungen*, Glückstadt.
AfMW = *Archiv für Musikwissenschaft*, Trossingen.
AfO = *Archiv für Orientforschung*, Berlín.
AGG = *Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Gotinga.
AGI = *Archivio Glottologico Italiano*, Florencia.
AGL = *Abhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig*, Leipzig.
AGPh = *Archiv für (die Geschichte der) Philosophie*, Berlín.
AHA = Archivo Histórico Augustiniano Hispano, Madrid.
AHDO = *Archives 'dHistoire du Droit Oriental*, Bruselas.
AHSI = *Archivum Historicum Societatis Iesu*, Roma.
AIBL = *Academie des Inscriptions et Belles Lettres*, París.
AJA = *American Journal of Archaeology*, Princeton (New Jersey).
AJP = *American Journal of Philology*, Baltimore.
AJSL = *American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Chicago.
AKG = *Archiv für Kulturgeschichte* (Leipzig), Münster y Colonia.
ALMA = *Archivum latinitatis medii aevi*, Bruselas.
Alon = *ʿĀlōn maḥlāqat hā-ʿattiqōt šel madinat yiśrāʾēl*, Jerusalén.

ALW = *Archiv für Liturgiewissenschaft*, Regensburgo.

AmiCl = *L'Ami du Clergé*, Langres.

AnAr = *Anadolu Arastirmalari*, Ankara.

Anatolia = *Anatolia*, Ankara.

AnBoll = *Analecta Bollandiana*, Bruselas.

AnCap = *Analecta Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum*, Roma.

AncI = *Ancient India*, Nueva Delhi.

And = Al-Andalus, Madrid.

ANEP = *The Ancient Near East in Pictures relating to the Old Testament*, edit. J. B. PRITCHARD, Princeton 1954. Existe una edición condensada, en castellano, con el nombre de *La Sabiduría del Antiguo Oriente*, Ediciones Garriga, S. A., Barcelona.

ANET = *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, edit. J. B. PRITCHARD, Princeton 1950; 2.ª ed. corregida y aumentada, 1955. Existe una edición condensada, en castellano, con el nombre de *La Sabiduría del Antiguo Oriente*, Ediciones Garriga, S. A., Barcelona.

Angelos = *Angelos. Archiv für neutestamentliche Zeitgeschichte und Kulturkunde*, 4 vols., Gotinga 1925-1932.

AnGr = *Analecta Gregoriana cura Pontificiae Universitatis Gregorianae edita*, Roma.

AnLov = *Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia*, Lovaina.

AnnéeC = *L'Année Canonique*, París.

AnOCist = *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis*, Roma.

AnOr = *Analecta Orientalia*, Roma.

AnPont = *Annuario Pontificio*, Roma.

AnPrae = *Analecta Praemonstratensia*, Amberes.

AnSt = *Anatolian Studies*, Londres.

Ant. Iud. = *Antiquitates Iudaicae*, de Flavio Josefo.

Anth = *Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde*, Mödling.

Antike = *Die Antike. Zeitschrift für Kunst und Kultur des klassischen Altertums*, Berlín.

AnzA = *Anzeiger für die Altertumswissenschaft*, Innsbruck (Viena).

AnzAw = *Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften*, Viena.

AO = *Der Alte Orient*, Leipzig.

AoB = H. GRESSMANN, *Altorientalische Bilder zum AT.*

AOCarmC = *Analecta Ordinis Carmelitarum Calceatorum*, Roma.

AoF = *Altorientalische Forschungen*, Leipzig.

AoT = H. GRESSMANN, *Altorientalische Texte zum AT*, Berlín-Leipzig 1926.

AP = *Année Philologique*, París.

APh = *Archiv für Philosophie*, Stuttgart.

APhilHistOs = *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves*, Bruselas.

ApS = Apostolado Sacerdotal, Barcelona.

ArAs = *Artibus Asiae*, Ascona (Suiza).

Arb = Arbor, Madrid.

ArchOC = *Archives de l'Orient Chrétien*, Bucarest.

ARG = *Archiv für Reformationsgeschichte* (Leipzig), Gütersloh.

ARM = *Archives Royales de Mari*, París.

ArOr = *Archiv Orientální*, Praga.

ArPap = *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete*, Leipzig.

ArPh = *Archives de Philosophie*, París.

ARPs = *Archiv für Religionspsychologie*, Berlín.

ARW = *Archiv für Religionswissenschaft* (Friburgo de Brisgovia, Tubinga), Leipzig.

AS = *The Asbury Seminarian*, Wilmore (Kentucky).

ASAE = *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, El Cairo.

AsM = *Asia Major*, Londres.

ASNU = *Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis*, Upsala.

ASS = *Acta Sanctae Sedis*, Roma. → *Acta Apostolicae Sedis.*

Assemani = J. S. ASSEMANI, *Bibliotheca orientalis...*, 4 vols., Roma.

AST = Analecta Sacra Tarraconensia, Barcelona.

AsyS = *Assyriological Studies*, Chicago.

At = *Athenaeum*, Pavía.

ATA = *Alttestamentliche Abhandlungen*, Münster.

ATD = *Das Alte Testament Deutsch*, Gotinga.

ATG = Archivo Teológico Granadino, Granada.

ATh = *L'Année Théologique*, París.

AThA = *L'Année Théologique Augustinienne*, París.

AThANT = *Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments*, Zurich.

AThR = *The Anglican Theological Review*, Evanston.

Atiq = *ᶜĂtiqōt*, Jerusalén.

AttiPontAc = *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, Roma.

AZ = *Archivalische Zeitschrift*, Munich.

B = *Berytus*, Beirut.

BA = *The Biblical Archaeologist*, New Haven (Connecticut).

BASOR = *The Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, New Haven (Connecticut).

BAT = *Die Botschaft des Alten Testaments*, Stuttgart.

BB = *Biblische Beiträge*, Baden.

BBB = *Bonner Biblische Beiträge*, Bonn.

BBLAK = *Beiträge zur Biblischen Landes- und Altertumskunde*, Bonn.

BDAI = *Bulletin of the Department of Antiquities of the State of Israel*, Jerusalén.

BDF = *Bericht der deutschen Forschungsgemeinschaft*, Bad Godesberg (Alemania).

BE = *Bibliothèque d'Étude*, El Cairo.

BEH = *Bibliothèque de l'École des Hautes Études*, París 1869 y sigs.

Bel. Iud. = *Bellum Iudaicum*, de Flavio Josefo.

Bell = *Belleten, Türk Tarih Kurumu*, Ankara.

BEO = *Bulletin d'Études Orientales*, Damasco.

BEvTh = *Beiträge zur evangelischen Theologie*, Munich.

Bf = *La Bibliofilia*, Florencia.

BFA = *Bulletin of the Faculty of Arts*, El Cairo.

BFChTh = *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, Gütersloh.

BG = *La Sacra Bibbia*, edit. S. GAROFALO, Turín 1947 y sigs.

BGE = *Beiträge zur Geschichte der neutestamentlichen Exegese*, Tubinga.

BGL = *Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig*, Leipzig.

BHTh = *Beiträge zur historischen Theologie*, Tubinga.

BIAA = *British Institut of Archaeology at Ankara*, Londres.

Bibl = *Biblica*, Roma.

BiblThom = *Bibliothèque Thomiste*, Le Saulchoir.

BibOr = *Bibbia e Oriente*, Milán.

BIES = *The Bulletin of the Israel Exploration Society*, Jerusalén.

BIFAO = *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, El Cairo.

Bik = *Bibel und Kirche*, Stuttgart.

BiOr = *Bibliotheca Orientalis*, Leiden.

BiSoRec = *Bible Society Record*, Chicago.

BiTrans = *The Bible Translator*, Londres.

BJ = *Bursians Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft*, Leipzig.

BJRL = *The Bulletin of the John Rylands Library*, Manchester.

BK = *Biblischer Kommentar, Altes Testament*, edit. M. NOTH, Neukirchen 1955.

BL = *The Society for Old Testament Study Book List*, Bristol-Manchester.

BLE = *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Toulouse.

BM = *Benediktinische Monatschrift*, Beuron.

BMB = *Bulletin du Musée de Beyrouth*, París.

BMMA = *Bulletin of the Metropolitan Museum of Art*, Nueva York.

BO = *Biblica et Orientalia*, Roma.

BollAC = *Bolletino di Archeologia Cristiana*, Roma.

BollStA = *Bolletino Storico Agostiniano*, Florencia.

BP = *Bibliothèque de la Pléiade*. É. DHORME, F. MICHAÉLI, etc., *La Bible, L'Ancien Testament*, 2 vols., París 1956-1959.

BRCI = *Bulletin of the Research Council of Israel*, Jerusalén.

BRL = K. GALLING, *Biblisches Reallexikon*, Tubinga 1937.

BS = *Bibliotheca Sacra*, Dallas (Texas).

BSAC = *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte*, El Cairo.

BSEA = *British School of Egyptian Archaeology*, Londres.

BSL= *Bulletin de la Societé de Linguistique*, París.

BSOAS = *The Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Londres.

BSt = *Biblische Studien*, Friburgo de Brisgovia.

BThAM = *Bulletin de Théologie Ancienne et Médievale*, Lovaina.

BTS = *Bible et Terre Sainte*, París.

BVC = *Bible et Vie Chrétienne*, París-Tournai.

BWA(N)T = *Beiträge zur Wissenschaft vom Alten (und Neuen) Testament*, Leipzig-Stuttgart.

ByZ = *Byzantinische Zeitschrift*, Munich.

Byz(B) = *Byzantion*, Bruselas.

ByzNGrJb = *Byzantinisch- neugriechische Jahrbücher*, Atenas-Berlín.

Byzslav = *Byzantinoslavica*, Praga.

BZ = *Biblische Zeitschrift*, Friburgo de Brisgovia-Paderborn.

BZAW = *Beihefte suz Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, Berlín.

BZfr = *Biblische Zeitfragen*, edit. P. HEINISCH y F. W. MAIER, Münster 1908.

BZNW = *Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, Berlín.

BZThS = *Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge*, Düsseldorf.

C = *Credo*, Upsala.

CahArch = *Cahiers Archéologiques. Fin de l'Antiquité et Moyen-Âge*, París.

Car = *Caritas*, Friburgo de Brisgovia.

Cat = *Catholica*, Copenhague.

Cath = *Catholica*, Münster.

CathEnc = *The Catholic Encyclopaedia*, edit. CH. HERBERMANN, 15 vols., Nueva York 1907-1922.

Catholicisme = *Catholicisme. Hier-Aujourd'hui-Demain*, edit. por G. JACQUEMET, París 1948.

CB = Cultura Bíblica, Segovia.

CBE = *Catholic Biblical Encyclopaedia, Old and New Testaments*, de J. E. STEINMUELLER - K. SULLIVAN, Nueva York 1950.

CBL = *Collectanea Biblica Latina*, Roma.

CBQ = *The Catholic Biblical Quarterly*, Washington.

CC = *Les Cahiers Coptes*, El Cairo.

CF = Ciencia y Fe, San Miguel (Argentina).

CHR = *Catholic Historical Review*, Washington.

CIG = *Corpus Inscriptionum Graecarum*, edit. A. BOSKH, J. FRANZ, E. CURTIUS y A. KIRCHHOFF, Berlín 1825-1877.

CIJ = *Corpus Inscriptionum Judaicarum*, edit. J. B. FREY, Roma 1936.

CIL = *Corpus Inscriptionum Latinarum*, ed. de la *Berliner Akademie*, Berlín 1863.

CIS = *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, ed. de *l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, París 1881.

CivCatt = *La Civiltà Cattolica*, Roma.

CJ = *Cahiers de Josephologie*, Montreal.

ClaQ = *The Classical Quarterly*, Londres-Oxford.

ClaR = *The Classical Review*, Londres-Oxford.

CleR = *The Clergy Review*, Londres.

CL.-GANNEAU = CH. CLERMONT-GANNEAU, *Archaeological Researches in Palestine*, Londres 1896-1899.

CM = *The Clergy Monthly*, Kurseong (India).

CollBG = *Collationes Brugenses et Gandavenses*, Brujas.

CollF = *Collectanea Friburgensia*, Friburgo.

CollFr = *Collectanea Franciscana*, Roma.

CollGand = *Collationes Gandavenses*, Gante.

CollM = *Collectanea Mechliniensia*, Lovaina.

CollT = *Collectanea Theologica*, Varsovia.

Com = *Commentary*. The American Jewish Comittee.

CONDER = C. R. CONDER, *Survey of Eastern Palestine*, Londres 1889.

CONDER-KITCHENER = C. R. CONDER - H. H. KITCHENER, *Survey of Western Palestine, Memoirs I-III*, Londres 1881-1883.

CongreQ = *The Congregational Quartely*, Londres.

ConiNT = *Coniectanea Neotestamentica*, Lund.

Contra Ap. = *Contra Apionem*, de Flavio Josefo.

CPR = *Commentarium pro Religiosis*, Roma.

CRAIB = *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, París.

CSCO = *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, París.

CSEL = *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Viena 1876 y sigs.

CSHB = *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, Bonn.

CSion = *Cahiers Sioniens*, París.

CTom = Ciencia Tomista, Salamanca.

CV = *Città di Vita*, Florencia.

Ch = *Christus*, París.

ChE = *Chronique d'Égypte*, Bruselas.

ChQR = *The Church Quarterly Review*, Londres.

ChW = *Die christliche Welt*, Gotha.

DACL = *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, edit. F. CABROL y H. LECRECQ, París 1924.

DAFC = *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, edit. A. D'ALÈS, 4.ª ed., París 1909-1931.

DB = *Dictionnaire de la Bible*, edit. F. VIGOUROUX, 5 vols., París 1895-1912.

DBS = *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, edit. L. PIROT - A. ROBERT, París 1928 y sigs.

DCB = *A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines*, edit. W. SMITH y H. WACE, 4 vols., Londres 1877-1887.

DE = *Dizionario Ecclesiastico*, edit. A. MERCATI y A. PELZER, Turín 1953.

DENZ = H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, 30.ª ed. Friburgo de Brisgovia 1955.

Div = *Divinitas*, Roma.

DLZ = *Deutsche Literaturzeitung*, Berlín.

DocB = S. MUÑOZ IGLESIAS, Documentos Bíblicos, Madrid 1955.

DomSt = *Dominican Studies*, Oxford.

DR = *The Downside Review*, Stratton on the Fosse (Inglaterra).

DThC = *Dictionnaire de Théologie Catholique*, edit. A. VACANT, E. MANGENOT y E. AMANN, París 1930.

DTh(F) = *Divus Thomas*, Friburgo.

DTh(P) = *Divus Thomas*, Plasencia.

DTM = *Dizionario di Teologia Morale*, edit. F. ROBERTI, Roma 1955.

DIT = *Dansk Teologisk Tiddskrift*, Copenhague.

DZGw = *Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, Friburgo de Brisgovia.

E = *Epigraphica*, Milán.

EB = *Echter-Bibel*, edit. por FR. NÖTSCHER y K. STAAB, Wurzburgo 1947.

ECarm = *Ephemrides Carmeliticae*, Roma.

ECatt = *Enciclopedia Cattolica*, Roma 1949 y sigs.

ECQ = *The Eastern Churches Quarterly*, Ramsgate.

EcR = *The Ecumenical Review*, Ginebra.

EE = Estudios Eclesiásticos, Madrid.

Efranc = *Études franciscaines*, París.

EHPhR = *Études d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, Estrasburgo.

EI¹ = *Enzyklopädie des Islams*, Leipzig 1913-1938.

EI² = *Encyclopédie de l'Islam*, nueva ed., París 1954.

EIt = *Enciclopedia Italiana*, Roma 1931 y sigs.

EJud = J. KLATZKIN - J. ELLBOGEN, *Encyclopaedia Judaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart*, 10 vols., Charlottenburgo 1928.

EKL = *Evangelisches Kirchenlexikon, Kirchlich- theologisches Handwörterbuch*, edit. H. BRUNOTTE y O. WEBER, Gotinga 1935.

ELit = *Ephemerides Liturgicae*, Roma.

EMar = Ephemerides Mariologicae, Madrid.

EncB = *Encyclopaedia Biblica*, edit. T. K. CHEYNE-J. BLACK, Londres 1899-1903.

EnEc = *Enciclopedia Ecclesiastica*, edit. A. BERNAREGGI, Milán 1943.

EO = *Échos d'Orient*, París.

Era = *Eranos*, Upsala.

ERE = *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, edit. J. HASTINGS, 2.ª ed., Edimburgo 1923-1940.

ErI = *Eretz-Israel*, Jerusalén.

EstB = Estudios Bíblicos, Madrid.

EstF = Estudios Franciscanos, Barcelona.

EstM = Estudios Marianos, Madrid.

EtB = *Études Bibliques*, París.

EThL = *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, Lovaina.

ETRel = *Études Théologiques et Religieuses*, Montpellier.

Études = *Études* (hasta 1896, *Études Religieuses*), París.

EvTh = *Evangelische Theologie*, Munich.

EX = *Ecclesiastica Xaveriana*, Bogotá.

Exp = *The Expositor*, Londres.

ExpT = *The Expository Times*, Edimburgo.

FF = *Forschungen und Fortschritte*, Berlín.

FKDG = *Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte*, Gotinga.

FKGG = *Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte*, Stuttgart.

FreibThSt = *Freiburger Theologische Studien*, Friburgo de Brisgovia.

FRLANT = *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, Gotinga.

FSThR = *Forschungen zur systematischen Theologie- und Religionsphilosophie*, Gotinga.

FStud = *Franziskanische Studien*, Werl (Westfalia).

FStudies = *Franciscan Studies*, St. Bonaventure (Nueva York).

FV = *Foi et Vie*, París.

FZThPh = *Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie*, Friburgo.

GrefTTs = *Gereformeed Theologisch Tijdsschrift*, Kampen.

GGA = *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, Berlín.

GLECS = *Groupe Linguistique d'Études Chamito-sémitiques*, París.

Gn = *Gnomon. Kritische Zeitschrift für die gesamte klassische Altertumswissenschaft* (Berlín), Munich.

Gr = *Gregorianum*, Roma.

GUÉRIN = V. GUÉRIN, *Description géographique de la Palestine*, 7 vols., París 1868-1880.

GuL = *Geist und Leben*, Wurzburgo.

GUOS = *Glasgow University. Oriental University Transactions*, Glasgow.

H = *Historia*, Wiesbaden.

HAAG = *Bibel-Lexikon*, edit. H. HAAG, Einsiedeln 1956.

HAGEN = *Lexicon Biblicum*, edit. M. HAGEN, 3 vols., París 1905.

HASTINGS = J. HASTINGS, *A Dictionary of the Bible*, 5 vols., Edimburgo 1942-1951.

HD = *Homo Dei*, Varsovia.

HervTs = *Hervormde Teologiese Studies*, Pretoria (África del Sur).

HGR = *Histoire Générale des Religions*, 5 vols., París, 1948-1952.

HibJ = *The Hibbert Journal. A Quarterly Review of Religion, Theology and Philosophy*, Londres.

HJud = *Historia Judaica*, Nueva York.

HKOC = *Herder Korrespondenz Orbis Catholicus*, Friburgo de Brisgovia.

HL = *Das Heilige Land in Vergangenheit und Gegenwart*, Colonia.

HO = *Handbuch der Orientalistik*, Leiden.

HPR = *The Homiletic and Pastoral Review*, Nueva York.

HThK = *Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, edit. A. WIKENHAUSER, Friburgo de Brisgovia 1953.

HThR = *The Harvard Theological Review*, Cambridge (Massachusetts).

HUCA = *Hebrew Union College Annual*, Cincinnati.

HW Islam = *Handwörterbuch des Islam. Im Auftrag der Koninklijke Akademie van Wetenschappen*, Amsterdam, edit. A. J. WENSINCK y J. H. KRAMERS, Leiden 1941.

HZ = *Historische Zeitschrift*, Munich.

HZAT = *Handbuch zum Alten Testament*, Tubinga.

HZNT = *Handbuch zum Neuen Testament*, Tubinga.

I = *Der Islam*, Berlín.

ICC = *The International Critical Commentary of the Holy Scriptures of the Old and New Testament*, Edimburgo.

IEJ = *Israel Exploration Journal*, Jerusalén.

IER = *The Irish Ecclesiastical Record*, Dublín.

IFD = *Institut Français de Damas*, Damasco.

IJ = *Indo-iranian Journal*, La Haya.

IKZ = *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, Berna.

ILN = *The Illustrated London News*, Londres.

IndgF = *Indogermanische Forschungen*, Berlín.

IndgJB = *Indogermanisches Jahrbuch*, Berlín.

Interpr = *Interpretation. A Journal of Bible and Theology*, Richmond (Virginia).

IQ = *Islamic Quarterly*, Londres.

Ir = *Irénikon*, Chevetogne (Bélgica).

Iraq = *Iraq*, Londres.

IRM = *International Review of Missions*, Edimburgo.

IThQ = *The Irish Theological Quarterly*, Dublín.

IZBG = *Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete*, Stuttgart-Düsseldorf.

JA = *Journal Asiatique*, París.

JAOS = *The Journal of the American Oriental Society*, New Haven (Connecticut).

JAWL = *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur*, Maguncia.

JBL = *Journal of Biblical Literature*, Filadelfia.

JBR = *Journal of Bible and Religion*, Boston.

JCS = *Journal of Cuneiform Studies*, New Haven. (Connecticut).

JChr = *Jewish Chronicle*, Londres.

JdI = *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*, Berlín.

JEA = *The Journal of Egyptian Archaeology*, Londres.

JEOL = *Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap «Ex Oriente Lux»*, Leiden.

Jer = *Yĕrūšāláyim. Rib'ōn lĕ-qāhāl yĕrūšāláyim wĕ-tōlĕdōtēhā*, Jerusalén.

JewEnc = *The Jewish Encyclopedia*, edit. J. SINGER, 12 vols., Nueva York-Londres 1901-1906.

JHS = *Journal of Hellenic Studies*, Londres.

JJS = *Journal of Jewish Studies*, Londres.

JKF = *Jahrbuch für kleinasiatische Forschung*, Heildelberg.

JLH = *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie*, Kassel.

JLW = *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, Münster 1921-1941 (actualmente *ALW*).

JNES = *Journal of Near Eastern Studies*, Chicago.

JPOS = *The Journal of the Palestine Oriental Society*, Leipzig-Jerusalén.

JpTh = *Jahrbücher für protestantische Theologie*, edit. K. A. VON HASE, Brunswick 1875-1892.

JQR = *The Jewish Quarterly Review*, Filadelfia.

JR = *The Journal of Religion*, Chicago.

JRAS = *Journal of the Royal Asiatic Society*, Londres.

JRS = *The Journal of Roman Studies*, Londres.

JSOR = *Journal of the Society of Oriental Research*, Chicago.

JSS = *The Journal of Semitic Studies*, Manchester.

JThS = *The Journal of Theological Studies*, Londres.

Jud = *Judaica*, Zurich.

JüdLex = *Jüdisches Lexikon*, edit. G. HERLITZ KIRSCHNER, 4 vols., Berlín 1927.

JüdZschr = *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben*, 11 vols., Breslau 1862-2874.

K = *Kairos*, Salzburgo.

KB = *Keilinschriftliche Bibliothek*, edit. E. SCHRADER, 6 vols., Berlín 1889-1901.

Kd = *Kedem*, Jerusalén.

KHC = *Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament*, edit. K. MARTI, Tubinga 1897.

KIF = *Kleinasiatische Forschungen*, Weimar.

KirS = *Kirjath Sepher*, Jerusalén.

KiW = *Die Kirche in der Welt (Katholisches Loseblattlexicon)*, Münster.

Km = *Kēmi*, París.

Kt = *Klerusblatt*, Munich.

KuD = *Kerygma und Dogma*, Gotinga.

KuOr = *Die Kunst des Orients*, Wiesbaden.

L = *Language*, New Haven (Connecticut).

LA = *Liber Annuus*, Jerusalén.

Lat = *Lateranum*, Roma.

LCP = *Latinitas Christianorum Primaeva*, Nimega.

Les = *Lĕšōnēnū*, Jerusalén.

Lg = *Language*, New Haven (Connecticut).

LJ = *Liturgisches Jahrbuch*, Münster.

LOL = *Lusac's Oriental List and Book Review*, Londres.

LQR = *London Quarterly and Holborn Review*, Londres.

LR = *Lutherische Rundblick*, Wiesbaden.

LSB = *La Sainte Bible*, edit. por la *École Biblique de Jérusalem*, París 1948.

LThuK = *Lexikon für Theologie und Kirche*, Friburgo.

LtQ = *The Lutheran Quarterly*, Rock Islands (Illinois).

Lum = Lumen, Vitoria.

Lum Vitae = *Lumen Vitae*, edit. *Centre international d'Études de la formation religieuse*, Bruselas.

LV = *Lumière et Vie*, Saint Alban-Leysse.

LVTL = L. KOEHLER - W. BAUMGARTNER, *Lexikon in Veteris Testamenti libros*, Leiden 1948-1953.

M = *Al-Machriq*, Beirut.

MAG = *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, Viena.

MAH = *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, París.

MAMA = *Monumenta Asiae Minoris Antiqua. Publications of the American Society for Archaeological Research in Asia Minor*, 7 vols., Manchester 1928-1956.

MAOG = *Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft*, Leipzig.

Mar = *Marianum*, Roma.

MCom = Miscelánea Comillas, Comillas (Santander).

MCS = *Manchester Cuneiform Studies*, Manchester.

MD = *Maison-Dieu*, París.

MDA = *Mitteilungen des Deutschen Archaeologischen Institus-Abteilung Kairo*, Wiesbaden.

MDOG = *Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft zu Berlin*, Berlín.

ME = *Monitor Ecclesiasticus*, Roma.

MF = *Miscellanea Francescana*, Roma.

MGWJ = *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, Breslau.

MIOD = *Mitteilungen des Institus für Orientsforschung der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Berlín.

Miqr. = *Encyclopaedia Biblica*, Jerusalén 1955 y sigs. (en hebreo).

MiscMercati = *Miscellanea Giovanni Mercati*, 6 vols., Roma 1946.

MiscMohlberg = *Miscellanea Liturgica in honorem L. Cuniberti Mohlberg*, Roma 1948.

MlT = *Melita Theologica*, La Valletta.

MNDPV = *Mitteilungen und Nachrichten des Deutschen Palästinavereins*, Leipzig.

MnJ = *The Menorah Journal*, Nueva York.

MO = *Le Monde Oriental*, Upsala-Leipzig.

MPhLJ = *Mélanges de Philosophie et de Littérature Juives*, París.

MSR = *Mélanges de Science Religieuse*, Lille.

MThZ = *Münchener Theologische Zeitschrift*, Munich.

MUB = *Mélanges de l'Université St. Joseph Beyrouth*, Beirut.

Muséon = *Le Muséon*, Lovaina.

MV = *Mededelingen Verhandelingen*, Leiden.

MV(Ä)G = *Mitteilungen der vorderasiatisch (-ägyptischen) Gesellschaft*, Leipzig.

MW = *The Muslim World*, Hartford (Connecticut).

NA = *Neutestamentliche Abhandlungen*, Münster de Westfalia.

NAG = *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen*, Gotinga.

NBAC = *Nuovo Bolletino di Archeologia Cristiana*, Roma.

NBollAC = *Nuovo Bolletino di Archeologia Cristiana*, Roma 1895-1923.

NC = *Nouvelle Clio*, Bruselas.

NBD = *Neue deutsche Biographie*, Berlín.

NE = *The New East*, Jerusalén.

NHJ = *Neue Heidelberger Jahrbücher*, Heidelberg.

NKT = *Ny Kyrklig Tidskrift*, Upsala.

NKZ = *Neue Kirchliche Zeitschrift*, Leipzig.

NO = *Die neue Ordnung*, Colonia.

NOTH = M. NOTH, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, Stuttgart 1928.

NoTT = *Norsk Teologisk Tidsskrift*, Oslo.

NovT = *Novum Testamentum*, Leiden.

NRTh = *Nouvelle Revue Théologique*, Lovaina.

NS = *Nea Sion*, Jerusalén.

NSNU = *Nuntius Sodalicii Neotestamentici Upsaliensis*, Upsala.

NTA = *New Testament Abstracts*, Weston (Massachusetts).

NThT = *Nieuw Theologisch Tijdschrift*, Leiden.
NTS = *New Testament Studies*, Cambridge-Washington.
NTT = *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, Wageningen,
NV = *Nova et Vetera*, Ginebra.
NZM = *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, Beckenried (Suiza).
NZSTh = *Neue Zeitschrift für systematische Theologie*, Berlín.

O = *Orientierung*, Zurich.
OB = *Österreichisches Bibliographie*, Viena.
OBL = *Orientalia et Biblica Lovaniensia*, Lovaina.
ODCC = *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 2.ª ed., edit. F. L. CROSS, Londres 1958.
OGL = *Ons Geestelijk Leven*, Tilburgo.
OIP = *The Oriental Institute Publications*, Chicago.
OK = *Österreichisches Klerusblatt*, Salzburgo.
OLZ = *Orientalistische Literaturzeitung*, Leipzig.
OM = *Oriente Moderno*, Roma.
Onom. = *Onomasticon*, de Eusebio.
OP = *Oberrheinisches Pastoralblatt*, Friburgo.
Or = *Orientalia*, Roma.
OrCrP = *Orientalia Christiana Periodica*, Roma.
OrChr = *Oriens Christianus*, Wiesbaden.
OrChrA = *Orientalia Christiana Analecta*, Roma.
OrSyr = *L'Orient Syrien*, París.
OS = *Orientalia Suecana*, Upsala.
OTS = *Oudtestamentische Studien*, Leiden.
OudM = *Oudheidkundige Mededelingen*, Leiden.

PAAJR = *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Nueva York.
PAULY-WISSOWA = *Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, reedición de G. WISSOWA y KROLL (con K. MITTELHAUS), Stuttgart 1893.
PCl = *Palestra del Clero*, Rovigo (Italia).
PDVH = *Palästinahefte des Deutschen Vereins vom Heiligen Lande*, Colonia.
PEFAnn = *Palestine Exploration Fund Annual*, Londres.
PEFQSt = *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement*, Londres.
PEQ = *Palestine Exploration Quarterly*, Londres.
PG = *Patrologia Graeca*. edit. J. P. MIGNE, 161 vols. París 1857-1866.
Philologus = *Philologus, Zeitschrift für das klassische Altertum* (Leipzig), Wiesbaden.
PJ =*Palästinajahrbuch des Deutschen Evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Hl. Landes zu Jerusalem*, Berlín.
PL = *Patrologia Latina*, edit. J. P. MIGNE, 217 vols. y 4 vols. de registro, París 1878-1890.
PLi = *Paroisse et Liturgie*, Brujas.
PO = *Przeglad Orientalistyczny*, Varsovia.
POr = *Patrologia Orientalis*, ed. R. GRAFFIN y F. NAU, París 1903.
PRESS = I. PRESS, *A Topographical Historical Encyclopaedia of Palestine* (en hebreo, con título e introducción en inglés), 3 vols., Jerusalén 1946-1952.

PrM = *Protestantische Monatshefte*, Leipzig.
PrOrChr = *Le Proche-Orient Chrétien*, Jerusalén.
Prot = *Protestantesimo*, Roma.
PS = *Patrologia Syriaca*, edit. R. GRAFFIN, 3 vols., París 1894-1926.
PSa = *Polonia Sacra*, Varsovia.
PSBA = *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, Londres.
PSBF = *Publications of the Studium Biblicum Franciscanum*, Jerusalén.
PSBu = *The Princeton Seminary Bulletin*, Princeton (Nueva Jersey).

QD = *Quaestiones Disputatae*, Friburgo de Brisgovia.
QDAP = *Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine*, Londres.
QLP = *Questions Liturgiques et Paroissiales*, Lovaina.
QRG = *Quellen der Religionsgeschichte*, Gotinga-Leipzig.

RA = *Revue Archéologique*, París.
RAC = *Reallexikon für Antike und Christentum*, edit. TH. KLAUSER, Stuttgart 1941.
RACr = *Rivista di Archeologia Cristiana*, Roma.
RaE = *Review and Expositor*, Louisville (Kentucky).
RAM = *Revue d'Ascétique et de Mystique*, Toulouse.
RAO = *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale*, París.
RB = *Revue Biblique*, París.
RBén = *Revue Bénédictine*, Maredsous.
RBPhH = *Revue Belge de Philosophie et d'Histoire*, Bruselas.
RC = *Revue du Clergé*, París.
RdE = *Revue d'Égyptologie*, París.
RE = *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig.
REA = *Revue des Études Anciennes*, Burdeos.
REB = *Revue des Études Byzantines*, París.
REBr = *Revista Eclesiastica Brasileira*, Petrópolis.
RechB = *Recherches Bibliques*, Brujas.
REG = *Revue des Études Grecques*, París.
REI = *Revue des Études Islamiques*, París.
REJ = *Revue des Études Juives*, París.
REL = *Revue des Études Latins*, París.
RenB = *Rencontres Bibliques*, Lille.
RES = *Revue des Études Sémitiques*, París.
RET = Revista Española de Teología, Madrid.
RevB = Revista Bíblica, Buenos Aires.
RevCB = *Revista de Cultura Biblica*, São Paulo.
RevEAug = *Revue des Études Augustiniennes*, París.
RevSR = *Revue des Sciences Religieuses*, Estrasburgo.
RF = Razón y Fe, Madrid.
RGG = *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (3.ª época), Tubinga.
RH = *Revue Historique*, París.
RHE = *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, Lovaina.

RHittAs = *Revue Hittite et Asianique*, París.

RHMH = *Revue de l'Histoire de la Médicine Hébraïque*, París.

RHPhR = *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, París.

RHR = *Revue de l'Histoire des Religions*, París.

RicRel = *Ricerche Religiose*, Roma.

RivB = *Rivista Biblica*, Roma.

RivS = *Rivista di Vita Spirituale*, Roma.

RL = *Ricerche Linguistiche*, Roma.

RLA = *Reallexikon der Assyriologie*, edit. E. EBELING y B. MEISSNER, Berlín 1928.

RMI = *Rassegna Mensile di Israele*, Roma.

ROC = *Revue de l'Orient Chrétien*, París.

RocO = *Rocznik Orientalistyczny*, Varsovia.

ROr = *Revue de l'Orient*, París 1842-1864.

ROrL = *Revue de l'Orient Latin*, París.

ROSENTHAL = D. A. ROSENTHAL, *Konvertitenbilder aus dem 19. Jahrhundert*, Regensburgo 1868-1902.

RPAA = *Rediconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, Roma.

RPh = *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes*, París.

RPhL = *Revue Philosophique de Louvain*, Lovaina.

RPJ = *Revue de la Pensée Juive*, París.

RQ = *Revue de Qumrân*, París.

RR = *Review of Religion*, Nieva York.

RSE = *Rassegna di Studi Etiopici*, Roma.

RSO = *Rivista degli Studi Orientali*, Roma.

RSPhTh = *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, París.

RSR = *Recherches de Sciences Religieuses*, París.

RThAM = *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, Lovaina.

RThom = *Revue Thomiste*, París.

RThPh = *Revue de Théologie et de Philosophie*, Lausana.

RTR = *Reformed Theological Review*, Melbourne.

Ruch = *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, Cracovia.

S = *Sumer*, Bagdad.

SAB = *Sitzungsberichte der Deutschen* (hasta 1944: *Preussischen*) *Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Berlín.

SaE = *Sacris Erudiri*, Brujas.

SAH = *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Heidelberg.

Sal = *Salesianum*, Turín.

Salm = Salmanticensis, Salamanca.

SAM = *Sitzungsberichte der Bayerische Akademie der Wissenschaften*, Munich.

SAO = *Sitzungsberichte der Österreichische Akademie der Wissenschaften*, Viena.

SAOC = *Studies in Ancient Oriental Civ ilizatio* Chicago.

Sap = *Sapienza*, Roma.

SAW = *Sitzungsberichte der* (desde 25, 1, 1947: *Österreichische*) *Akademie der Wissenschaften in Wien*, Viena.

SBE = *The Sacred Books of the East*, edit. F. M. MULLER, Oxford 1879-1910.

SBEsp = Semana Bíblica Española, Madrid.

SBF = *Studii Biblici Franciscani*. → *Liber Annuus*.

SBibUps = *Symbolae Biblicae Upsalienses*, Upsala.

SBU = *Svensk Bibliskt Uppslagsverk*, edit. por I. ENGNELL - A. FRIDRICHSEN, Gävle.

SC = *Scuola Cattolica*, Milán.

Scr = *Scriptorium*, Bruselas.

Sch = *Scholastik*, Friburgo.

SchK = *Schweizerische Kirchenzeitung*, Lucerna.

SE = *Sciences Ecclesiastiques*, Montreal.

SEA = *Svensk Exegetisk Arsbok*, Upsala.

Sef = Sefarad, Madrid.

SH = *Subsidia Hagiographica*, Bruselas.

Simb = *Il Simbolo*, Asís (Italia).

SIMONS = J. SIMONS, *The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament*, Leiden 1959.

SJTh = *Scottish Journal of Theology*, Edimbirgo.

SMSR = *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, Roma.

SNTS = *Studiorum Novi Testamenti Societas*, Oxford.

SOC = *Studia Orientalia Christiana*, El Cairo.

SPag = *Sacra Pagina. Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica*, París.

SPAW = *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlín.

ST = Sal Terrae, Comillas (Santander).

StA = *Studia Anselmiana*, Roma.

StC = *Studia Catholica*, Nimega.

SteT = *Studi e Testi*, Roma.

StF = *Studi Francescani*, Florencia.

STh = *Scrinium Theologicum*, Alba (Italia).

StI = *Studia Islamica*, París.

STK = *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, Lund.

StP = *Studia Patavina*, Padua.

STRACK-BILLERBECK = H. L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 4 vols., Munich 1922-1929.

StTh = *Studia Theologica*, Lund.

STU = *Schweizerische Theologische Umschau*, Berna.

StudOr[1] = *Studia Orientalia*, El Cairo.

StudOr[2] = *Studia Orientalia*, Helsinki.

Syr = *Syria*, París.

SZ = *Stimmen der Zeit*, Munich.

T = *Theology*, Londres.

Tarb = *Tarbiz*, Jerusalén.

TATT = *Teologine Aikakauskirja Teologisk Tidskrift*, Helsinki.

TF = *Theologia Fennica*, Helsinki.

Theol = *Theologia*, Atenas.

ThF = *Theologische Forschung*, Hamburgo.

ThGl = *Theologie und Glaube*, Paderborn.

ThHK = *Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament*, Leipzig.

ThJ = *Theologische Jahrbücher*, Leipzig.

ThJber = *Theologischer Jahresbericht*, Leipzig.

ThLB = *Theologisches Literaturblatt*, Leipzig.

ThLZ = *Theologische Literaturzeitung*, Leipzig.

ThPQ = *Theologisch-praktische Quartalschrift*, Linz.

ThQ = *Theologische Quartalschrift*, Stuttgart.

ThR = *Theologische Rundschau*, Tubinga.

ThRv = *Theologische Revue*, Münster.

ThSt = *Theological Studies*, Baltimore.

ThStK = *Theologische Studien und Kritiken* (Hamburgo), Gotha.

ThV = *Theologia Viatorum*, Berlín.

ThW = *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, edit. G. KITTEL y G. FRIEDRICH, Stuttgart 1934.

ThZ = *Theologische Zeitschrift*, Basilea.

Tr = *Traditio*, Nueva York.

TS = *La Terra Santa*, Jerusalén.

TSt = *Texts and Studies*, edit. ARMITAGE ROBINSON, Cambridge 1891.

TT = *Theology Today*, Princeton (Nueva Jersey).

TThZ = *Trierer Theologische Zeitschrift* (hasta 1944: *Pastor Bonus*), Tréveris.

TTK = *Tidsskrift for Teologi og Kirche*, Oslo.

TU = *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Berlín.

UJE = *The Universal Jewish Encyclopaedia*, edit. J. LANDMAN, Brooklyn (Nueva York) 1948.

UM = *University Museum. University of Pennsylvania*, Filadelfia.

US = *Una Sancta*, Meitingen (Augsburgo).

UUS = *Ut Unum Sint*, Roma.

VAB = *Vorderasiatische Bibliothek*, Leipzig.

VC = *Verbum Caro*, Neuchâtel.

VD = *Verbum Domini*, Roma.

VF = *Verkündigung und Forschung*, Munich.

VigChr = *Vigiliae Christianae*, Amsterdam.

VN = *La Voce del Nilo*, Gizeh (Egipto).

VP = *Vita e Pensiero*, Milán.

VS = *Verbum Salutis*, París.

VSp = *La Vie Spirituelle*, París.

VT = *Vetus Testamentum*, Leiden.

VV = Verdad y Vida, Madrid.

WD = *Wort und Dienst*, Bethel.

WJAW = *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, Wurzburgo.

WO = *Die Welt des Orients*, Stuttgart.

WTJ = *Westminster Theological Journal*, Filadelfia.

WUNT = *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, edit. por J. JEREMIAS y O. MICHEL, Tubinga 1950.

WVDOG = *Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orientgesellschaft*, Leipzig.

WW = *Wort und Wahrheit*, Friburgo de Brisgovia.

WZKM = *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Viena.

YCS = *Yale Classical Studies*, New Haven (Connecticut).

YJS = *Yale Judaica Series*, New Haven (Connecticut).

ZA = *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete*, Leipzig.

ZAS = *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*, Leipzig.

ZAW = *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, Berlín.

ZDMG = *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig.

ZDPV = *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig.

ZE = *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín.

ZKG = *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Stuttgart.

ZKTh = *Zeitschrift für katholische Theologie*, Innsbruck.

ZMR = *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, Münster.

ZNW = *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, Berlín.

ZRGG = *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, Marburgo.

ZS = *Zeitschrift für Semitistik*, Leipzig.

ZSTh = *Zeitschrift für systematische Theologie*, Berlín.

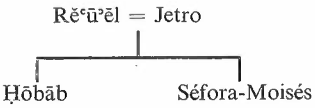
ZThK = *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Tubinga.

ZVS = *Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen*, Gotinga.

ZWTh = *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, Jena, Halle, Leipzig, Francfort.

ḤŌBĀB (Ὀβάβ, Ἰωβάβ; Vg. *Hobab*; et. *ḥābab*[?] «amar»; según otros es el nombre de una divinidad árabe, la serpiente Ḫubāb, una modificación de Ḫumbaba de la epopeya de Gilgameš o de Kombabos, mencionado por Luciano en su *Dea Syria*). Los hijos de Ḥōbāb aparecen en las tradiciones históricas de Judá como un clan de los quenitas, que había tomado parte en la conquista del Négeb y residió luego con los amalecitas[1]. A este clan pertenecía, o de él se había separado, Ḥéber, de origen quenita, que residía cerca de Cades de Neftalí cuando la batalla de Débora, y cuya mujer, Yāʿēl, mató a Sīsĕrāʾ[2]. Eran, por consiguiente, uno de esos clanes nómadas, como los rekabitas, Yeraḥmĕʾēl y algunos quenizzitas, aliados de Judá, que se habían establecido en las estepas meridionales, al sur de Palestina o dentro de la misma Palestina[3].

Ḥōbāb, de quien descendía aquel clan, es llamado siempre *ḥōtēn* de Moisés. Esta palabra significa normalmente «suegro»[4], aunque teniendo en cuenta el sentido de la raíz, podría significar cualquier parentesco originado en una alianza matrimonial, es decir, suegro, cuñado, yerno. Como por otra parte también son llamados *ḥōtēn* el suegro de Moisés, Jetro y Rĕʿūʾēl, surge la cuestión de si se trata aquí de personajes diferentes, con distinta relación de parentesco, o de un mismo personaje, llamado con otros nombres en las diversas tradiciones. Según Nm 10,29, Ḥōbāb era hijo de Rĕʿūʾēl, *ḥōtēn* de Moisés, mientras que según Éx 2,18 Rĕʿūʾēl es el padre de Séfora, esposa de Moisés. En este caso se tendría:



Algunos, en cambio, suponen que el nombre de Rĕʿūʾēl fue introducido Éx 2,18 por influencia de Nm 10,29, interpretando en este pasaje que el título de *ḥōtēn* se refería a Rĕʿūʾēl, y no a Ḥōbāb, como en Jue 1,16 y 4,11. En este caso tendríamos:

Rĕʿūʾēl
|
Ḥōbāb = Jetro
|
Séfora-Moisés

En cualquier caso, según se desprende de Nm 10,29, Ḥōbāb era de origen madianita. Según este texto, Moisés pidió a Ḥōbāb que les acompañara hasta el país que Yahweh debía dar a Israel, prometiéndole que tendría parte en sus bienes. Ante la resistencia de Ḥōbāb, insistió Moisés, rogándole que sirviera de guía al pueblo y le indicara los lugares donde podían acampar. El texto no dice si Ḥōbāb accedió, pero no cabe duda que la finalidad misma de esta breve narración es explicar el origen de la presencia del clan de los hijos de Ḥōbāb entre los hijos de Israel.

[1]Jue 1,16. [2]Jue 4,11.17-21. [3]1 Sm 15,6; 27,10; 30,29. [4]Nm 10, 29; cf. Jue 4,11.

Bibl.: HASTINGS, II, pág. 393. A. CLAMER, *Les Nombres*, en *La Saihte Bible*, II, París 1946, págs. 297-298.

G. CAMPS

ḤŌBĀH (Χοβά; Vg. *Hoba*). Lugar situado al norte de Damasco hasta donde Abraham persiguió a Kĕdōrlāʿōmer y sus confederados para rescatar a Lot, lo que consiguió plenamente. Se menciona únicamente en relación con este episodio en la SE[1]. No se ha identificado. Se ha propuesto que se vea en él el distrito de Damasco mencionado en las cartas de Tell el-ʿAmārnah (*u-bi* o *u-be*), en textos egipcios (*ipw*, *ipwm*) y en las tablillas de Mari (*a-bi-im*); pero esta posible localización ofrece dificultades aún no resueltas.

[1]Gn 14,15.

Bibl.: ABEL, II pág. 6. SIMONS, §§ 362-3623.

P. ESTELRICH

ḤŎBĀYĀH. → **Ḥăbāyāh.**

HŌD («Dios es majestad»; Ὦδ; Vg. *Hod*). Séptimo hijo de Ṣōfāḥ, de la tribu de Aser.

1 Cr 7,37.

Bibl.: NOTH, 388, pág. 146. *Miqr.*, II, col. 797.

HŌDAWYĀH(Ū) («dad gracias a Yahweh»; Ὠδουία; Vg. *Oduia*). Nombre de cuatro personas del AT:

1. (Ὀδολία). Hijo de ʾElyōʿēnay, tal vez el primogénito si se considera el orden de mención. Formaba parte de los ascendientes de la estirpe regia de Judá, que tenían a David por antepasado. Su nombre tiene en el kĕtīb la grafía de Hōdaywāhū[1]. Hay quienes opinan que puede identificarse con el Abiud[2] y el Judas[3], citados en las genealogías de Jesucristo.

2. (Vg. *Odoia*). Cabeza de familia y uno de los jefes de la media tribu de Manasés transjordánica, que habitaron el territorio comprendido entre Basán y el monte Hermón[4].

3. Hombre de la tribu de Benjamín. Fue hijo de Sĕnūʾāh y uno de sus descendientes, Sallūʾ, vivió en Jerusalén en el tiempo de Nehemías[5]. En un pasaje paralelo del libro de Nehemías, recibe el nombre de Yōʿēd[6], y en el mismo libro tal vez pudiera identificarse con el individuo llamado Yĕhūdāh[7].

4. (Vg. *Odovia*). Fundador de una familia de levitas, cuyos descendientes, en número de setenta y cuatro, regresaron de Babilonia con Zorobabel[8]. En la lista paralela del libro de Nehemías, su nombre está alterado tanto en el T. M. como en los LXX (heb. k. *hōdĕwāh*, q. *hōdĕyāh*; Οὐδουία)[9]. En un pasaje del libro de Esdras, posiblemente por error, se le llama Yĕhūdāh[10].

[1]1 Cr 3,24. [2]Mt 1,13. [3]Lc 3,26. [4]1 Cr 5,24. [5]1 Cr 9,7. [6]Neh 11,7. [7]Neh 11,9. [8]Esd 2,40. [9]Neh 7,43. [10]Esd 3,9.

Bibl.: NOTH, 390, pág. 219. *Miqr.*, II, col. 798, con bibliografía sobre fuentes extrabíblicas relacionadas con la grafía del nombre.

J. A. G.-LARRAYA

HŌDĀYŌT. → **Himnos de Qumrān.**

HŌDAYWĀH(Ū). Kĕtīb del nombre → **Hōdawyāh(ū)**, descendiente del rey David.

HŌDDŪ. País mencionado en diferentes pasajes del libro de Ester. → **India.**

ḤŌDEŠ (et.?; ῾Αδα; Vg. *Hodes*). Mujer de Šaḥăráyim, a quien en Moab dio siete hijos que fueron jefes de familia. El nombre aparece en un texto oscuro y ha sido diversamente interpretado.

1 Cr 8,9.

Bibl.: NOTH, 459, pág. 242.

C. COTS

HŌDĚWĀH. Kĕtîb del nombre citado en Neh 7,43, cuyo qĕrē es Hōdĕyāh. → **Hōdawyāh(ū).**

HŌDĚYĀH (Οὐδουία; Vg. *Oduia*). Qĕrē del nombre del fundador de una familia de levitas, que regresó con Zorobabel de la Cautividad babilónica. → **Hōdawyāh(ū).**

HŌDIYYĀH («¡alabad a Yahweh!» o «Yahweh es esplendor»; El. *hōdiyyā᾽*; Vg. *Odaia*). Nombre de cuatro personas:

1. (᾽Ιδουίας). Descendiente de Judá, casado con la hermana de Náḥam[1].

2. (᾽Οδουῖα; Vg. *Odaia, Odia*). Levita que asistió a Esdras en la interpretación de la Ley[2] y que intervino de modo destacado en la ceremonia de la penitencia pública de Israel[3]. Es muy posible que pueda identificarse con uno de los dos personajes citados a continuación, más posiblemente con el del § 3, dado que éste también era levita.

3. (᾽Ωδούμ). Levita que firmó el pacto de renovación de la alianza con Yahweh en tiempo de Esdras[4].

4. (᾽Οδουῖα). Uno de los jefes del pueblo que intervino en la firma de la renovación de la alianza con Dios[5].

[1] 1 Cr 4,19. [2] Neh 8,7. [3] Neh 9,5. [4] Neh 10,13. [5] Neh 10,18.

Bibl.: A. COWLEY, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1923, cf. registro onomástico. NOTH, 391, págs. 18, 146, 194. *Miqr.*, II, cols. 797-798.

J. A. G.-LARRAYA

HŎDSĪ (heb. *ereṣ taḥtîm ḥŏdšî*, «tierra inferior de Ḥŏdšî»; εἰς γῆν Θαβασὼν ἥ ἐστιν ᾽Αδασαί, ῾Εθαῶν, καὶ εἰς ῾Εσθὼν καὶ εἰς; Vg. *terra inferior Hodsi*). Localidad citada con ocasión del censo del pueblo ordenado por David[1]. Dicho censo debió suceder en los últimos días del rey, quizá por motivos militares para saber en un momento dado las fuerzas disponibles. Se han propuesto varias correcciones textuales. De acuerdo con el texto de Luciano, εἰς γῆν Χεττιειμ Καδής, se ha enmendado el texto hebreo como *᾽el ᾽éreṣ ha-ḥittîm qādēšāh*, es decir, «a la tierra de los hititas, a Cades»; según ello, Cades sería la ciudad del río Orontes (hoy Tell Nebī Mend), a unos 26 km al sursuroeste de Ḥomṣ, en Siria, con lo que llegaban al extremo norte de la demarcación. Dhorme acepta la enmienda y, además, corrige en el mismo versículo *ya῾an wĕ-sābîb ᾽el-ṣîdōn* por *wa-yānu῾ū...*, «y dieron la vuelta...»; con ello consigue un refuerzo geográfico en favor del argumento de identificar dicha Cades con la ciudad homónima de Neftalí[2] o de Galilea[3]. Simons, apoyando otras opiniones, cree demasiado apartada de los límites posibles del censo la Cades del Orontes; por ello admite la enmienda *᾽éreṣ táḥat ḥermōn* (aun reconociendo la divergencia con el T.M.), que se puede apoyar en el hecho de citarse en el mismo versículo, y por tanto no posiblemente demasiado alejadas las ciudades de Cades y Dan[4].

[1] 2 Sm 24,6. [2] Cf. Jos 12,22. [3] Cf. Jos 20,7. [4] Cf. Jos 11,3; 13,5; Jue 3,3.

Bibl.: ABEL, II, págs. 77-79. A. MÉDEBIELLE, *II Samuel*, en *La Sainte Bible*, III, París 1949, pág. 558. B. UBACH, *II Samuel*, en *La Biblia de Montserrat*, V, Montserrat 1952, pág. 329. É. DHORME, *II Samuel*, en *BP*, I, pág. 1019, n. 6. *Miqr.*, I, cols. 742-743. SIMONS, § 872, n. 249.

R. SÁNCHEZ

ḤŎFNĪ (et. cf. *infra*; ᾽Οφνί; Vg. *Ophni*). Hijo primogénito de Elí y hermano de → **Pînĕḥās**. La etimología de su nombre es discutida, pues pudiera proceder del egipcio o del sudarábigo. En el primer caso, tal vez signifique «renacuajo» (del egip. *ḥfn[r]* o *ḥfniw*), aunque en egipcio no figura como nombre propio más que una sola ocasión. Su derivación del sudarábigo tampoco es muy segura, por cuanto los ejemplos aducidos (*ḥfn* = *ḥufn*, *ḥofein*; *ḥfnm*) tienen una raíz de acepción oscura, que se ha pretendido asimilar a la de la raíz árabe *ḥafana*, «coger un puñado».

Bibl.: NOTH, 515, pág. 63. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 7. H. RANKE, *Die ägyptischen Personennamen*, Glückstadt 1935, pág. 239, n.º 13. *Miqr.*, III, cols. 251-252.

G. SARRÓ

ḤŎFRA῾ (Οὐαφρῆ; Vg. *Ephree*). Rey de Egipto, a quien el profeta Jeremías vaticinó que perecería en manos de sus enemigos, de la misma manera que Sedecías halló la muerte en las de Nabucodonosor de Babilonia[1].

Ḥŏfra῾ es el cuarto faraón de la XXVI dinastía «saíta» y reinó desde 588 a 568 A. C. En la historia se le llama Apries (gr. ᾽Απρίης), conforme a Herodoto y Diodoro; tanto este nombre como el hebreo de Ḥŏfra῾ derivan del título real de este soberano: Ḥa῾a-ab-rīe (= *ḥ῾῾-ib-r῾*, «Ra exulta»). En cambio, la forma de los LXX y la que presenta Manetón (Οὐάφρις) transcriben el nombre personal de este rey: Wa᾽ḥ-ab-rīe (=*w᾽ḥib-r῾*, «Ra es magnánimo»). Ḥŏfra῾ sucedió a su padre Psammético II (594-588) en el gobierno de Egipto, con capital en Sais, en el Delta. Su preocupación esencial, como la de buena parte de sus antecesores, fue la de restablecer el imperio egipcio en Asia Menor y, con el apoyo de mercenarios griegos, llevó a cabo una serie de imprudentes campañas militares fuera y dentro de la región siropalestina.

Además de la profecía antes citada, el AT refleja buena parte de esta actividad bélica, de alcance antibabilónico. Al principio de su reinado, Ḥŏfra῾ invadió Palestina y Fenicia, y los judíos vieron en ello un esfuerzo destinado a obligar a Nabucodonosor a levantar el cerco de Jerusalén o a incitar a Sedecías a rebelarse contra Babilonia[2]. Tomada Jerusalén a raíz del fracaso de la sublevación de aquél, Ḥŏfra῾ se retiró y renunció definitivamente a la conquista de Palestina[3]. sin embargo, acogió a numerosos judaítas — entre ellos a Jeremías —, que se habían refugiado en Egipto, en la ciudad de Taḥpanḥēs, situada en el Delta[4]. El profeta se indignó de tal situación, completamente impolítica, y pronunció

amenazadores oráculos contra sus compatriotas[5], contra los egipcios[6] y contra Ḥŏfraʿ[7].

Las fuentes extrabíblicas proporcionan otros informes sobre este faraón. Nabucodonosor, que había sometido Tiro después de trece años de sitio (574), comprendió que no tendría seguras Siria y Palestina salvo mediante el dominio de Egipto. Emprendió una expedición naval, con el auxilio de naves tirias y sidonias; pero el soberano egipcio le venció gracias a su superioridad en el mar (Herodoto). Es muy posible que esta campaña de Nabucodonosor II haya de referirse al comienzo del reinado de Amasis.

El rey de Libia, Adikran, pidió a Apries/Ḥŏfraʿ tropas para castigar a los colonos griegos de Cirene; lógicamente, el faraón excluyó de los soldados que envió a los jonios y carios, que podían apoyar a los otros helenos. Las fuerzas egipcias sufrieron una derrota, la atribuyeron al partidismo que sentía el soberano por sus mercenarios y se sublevaron. Amasis, yerno o, por lo menos, pariente de Apries, acudió a aplacar la sedición y los rebeldes le proclamaron rey o corregente. Apries murió en circunstancias no muy claras, en el año 566, tal vez en el curso de una batalla de desquite o estrangulado por sus súbditos.

[1]Jer 4,30. [2]Jer 37,5-11. [3]2 Re 24,7. [4]Jer 43,7. [5]Jer 43,4-44-30. [6]Jer 46,25; cf. Ez 29,1-32,19. [7]Jer 44,30.

Bibl.: HERODOTO, *Hist.*, 2,161-163.169. J. H. BREASTED, *A History of Egypt from the Earliest Times to the Persian Conquest*, 2.ª ed., Londres 1925. A. SCHARF, *Ägypten und Vorderasien im Altertum*, en *Weltgeschichte in Einzeldarstellungen*, I, Munich 1950. H. DE MEULENAERE, *Herodotos over de 26ste Dynastie*, Lovaina 1951, págs. 78-84. E. OTTO, *Der Weg des Pharaonenreiches*, Stuttgart 1953. J. YOYOTTE, *Égypte ancienne*, en *Histoire universelle (Encyclopédie de la Pléiade)*, I, París 1956, con amplia bibliografía. *Miqr.*, III, cols. 254-255, con bibliografía. G. POSENER, *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, París 1959, cols. 8 *c*, 46 *a*, 257 *a*.

J. A. G.-LARRAYA

ḤŎGLĀH («perdiz»; saf. *ḥgl*; Ἑγλά; Vg. *Hegla*). La tercera de las cinco hijas de Ṣĕlŏfḥād[1]. Su nombre aparece en los óstraca de Samaría del siglo VIII A. C. (n.º 45, 47). Es probable que los nombres de las cinco hijas fuesen primitivamente los de ciudades cananeas → (**Bēt Ḥŏglāh**). Así considerados, proporcionan un atisbo de la existencia de unos subdistritos en el territorio de Menasés. Ḥŏglāh estaría próxima a Siquem.

[1]Nm 26,33; 27,1; 36,11; Jos 17,3.

Bibl.: NOTH, 454, págs. 242. D. DIRINGER, *Le iscrizioni antico-ebraiche palestinesi*, Florencia 1934, págs. 33-45-47, 50-51. ABEL II, pág. 96. A. CLAMER, *Les Nombres*, en *La Sainte Bible*, II, París 1946, págs. 414, 418, 481. B. MAISLER, en *JPOS*, 21 (1948), págs. 128, 130.

C. COTS

ḤŌḤ, Ḥirbet el-. → **ʾĒtām.**

HŌHĀM (et.?; Ἐλάμ; Vg. *Oham*). Rey amorreo de Hebrón, uno de los confederados de ʾĂdōnîṣédeq en la guerra contra Josué y los gabaonitas[1]. Fue derrotado con los cuatro monarcas restantes[2]; recibió la muerte de manos de los israelitas y su cadáver quedó expuesto, colgado de un árbol, hasta el atardecer[3].

[1]Jos 10,3-5. [2]Jos 10,9-12. [3]Jos 10,22-27.

Bibl.: *Miqr.*, III, col. 798.

D. VIDAL

HOLANDESAS Y FLAMENCAS, Versiones. Holandés y flamenco son dos denominaciones de la misma lengua de los Países Bajos, cuya distinción en parte septentrional, la actual Holanda, y meridional, Flandes, acentuada en 1830 cuando Flandes fue incorporado al nuevo reino autónomo de Bélgica, explica la diferencia de nombres.

El primer vestigio de versión holandesa (flamenca) se encuentra en la *Passio Domini in theodisco et latino* (831). Los otros indicios antiguos conciernen solamente a traducciones, siempre de la Vg., de algún libro sagrado: Salmos, evangelios, cartas paulinas, Apocalipsis. Dignos de especial mención son el llamado *Diatéssaron de Lieja* (o *de Limburgo*, *ca.* 1270), atribuido a Willem van Affligem, que ofrece muchas lecturas prejeronimianas; después, la *Rijmbijbel* (1271), una traducción libre rimada, hecha por Jacobo van Maerlant, de la *Historia Scholastica* de Pedro Comestor. Una versión casi completa del AT es la *Historiebijbel*, que contuvo primero sólo los libros históricos, y después muchos otros libros sagrados (1359-1390). Fue llamada la Segunda Biblia histórica para distinguirla de otra traducción semejante, antes considerada anterior, pero que ahora se atribuye comúnmente al año 400. Versiones parciales y alguna completa se hicieron y promovieron por la «Devoción Moderna».

Las primeras ediciones impresas fueron la *Delftse Bijbel* (Delft 1477-1480) y la *Keulse Bijbel* (Colonia 1478). Fue muy difundida *Den Bibel int corte*, edición abreviada del AT, más bien una historia bíblica, que empero en su tercera edición se convirtió en una verdadera versión con la de los restantes libros (Amberes 1513; 2.ª ed., 1516; 3.ª ed., 1518). Más o menos influidas, tanto por la Reforma como por la crítica promovida por Erasmo, fueron las versiones de san Mateo de J. Pelt (Amsterdam 1522), la del NT basada en la traducción de Lutero (Amberes 1523) y otra traducida del texto griego de Erasmo (Delft 1524); luego las seis ediciones de la Biblia completa y otras seis del NT solo, hechas por J. van Liesveldt (Amberes 1523-1544), mientras un número igual de ediciones y una más del AT solo, publicadas por Vosterman (Amberes 1528-1546), si bien revisadas por teólogos de la Universidad de Lovaina, no muestran, sea por inadvertencia, sea de propósito, todas sus correcciones. Una edición propiamente católica fue hecha por N. van Winghe (Lovaina 1548), luego corregida según la Vulgata Sixto-Clementina, publicada por el conocido editor de libros J. Moerentorf (Moretus, Lovaina 1599) y reeditada continuamente. Su mejor edición es la de 1713. Hasta el siglo XVIII esta sería la Biblia clásica de los católicos, si bien la traducción con amplios comentarios e incompleta (pues faltan en ella Josué, los dos libros de las Crónicas y los dos libros de los Macabeos) de W. Smits y de P. van Hove (Amberes 1744-1777) fue de verdadero valor.

Desde la mitad del 600 se diferencian bien las varias versiones propias de las diversas corrientes protestantes.

1. VERSIONES LUTERANAS. La primera versión completa, una traducción del texto alemán de Lutero (Embden 1558) fue, por encargo de la Asamblea Nacional, en-

teramente revisada por A. Visscher (1648), después corregida continuamente, hasta que (1823) una comisión designada por el Sínodo de la Iglesia Luterana Evangélica cuidó de una revisión nueva completa, que ha quedado, con algunos retoques ulteriores, como la Biblia luterana hasta hoy.

2. VERSIONES MENNONISTAS. Mateo Jacobszoon publicó una edición del NT y una revisión del texto de Liesveldt de los libros proféticos (Embden 1554). Esta obra fue completada más tarde en relación con el AT por N. Bieskens (1558).

3. VERSIONES DE LOS REFORMADOS. Los seguidores de Calvino tuvieron como Biblia primera *Den Bibel in duyts* («La Biblia en holandés», Embden 1556); después un NT de J. van Utenhove (1556), revisado por G. van Wingen (1557-1559), que le añadió su versión del AT (1562). Esta obra completa de van Wingen es conocida por la *Uilenspiegelbijbel*, o bien la *Deux-Aes-Bijbel*, a causa de dos apostillas, una a Ecclesiástico 19,5 y otra a Nehemías 3,5. Estuvo corrientemente en uso entre los reformadores hasta 1637. Después de un encargo sin éxito dado en 1594 por los *Staaten-Generaal* (el poder legislativo de aquel tiempo) a Felipe van Marnix, señor de San Aldegonde, de preparar una nueva versión, el Sínodo nacional de Dordrecht (1618) ordenó por su parte esta revisión, que una vez terminada (Leiden 1636) fue aprobada y autorizada por los *Staaten-Generaal*, en 1637, y por eso fue llamada la *Staaten-Bijbel*. Es una obra maestra de aquel tiempo, tanto como traducción hecha por primera vez total y directamente de los textos originales, cuanto por la lengua, óptima en su tiempo. Comúnmente adoptada, ha sido la *Biblia Reformada* hasta hace poco.

Efectos de las nuevas tendencias críticas, liberales y racionalistas se encuentran algo ya en las versiones de J. van Hamelsveldt (1800) y J. van der Palm (1818-1830), y además en una traducción del NT hecha por orden del Sínodo de la Iglesia Reformada Holandesa (1848), llevada a cabo por algunos profesores de la Facultad de Teología de la Universidad de Leiden (1866), y especialmente en la versión de los profesores A. Kuenen, J. Hooykaas, W. Koster y H. Oort del AT (Leiden 1899-1901), a la cual Oort añadió el NT (1912). Ambas juntas constituyen la *Leidse Vertaling*, que es otra obra maestra como versión y lengua, adaptada a las exigencias de su tiempo, pero en sumo grado racionalista en su introducción. El mismo espíritu se reveló en el *Nieuw Testament, voor leeken leesbaar gemaakt* («NT hecho legible a los laicos») de H. Bakels (1908), que se esforzó por conservar en cuanto le fue posible la lengua de la *Staatenbijbel*, entonces ya anticuada, pero considerada por muchos protestantes como la genuina lengua bíblica de los Países Bajos.

De tendencia ética es la serie *Tekst en Uitleg* («Texto e Interpretación», Groninga, desde 1914). La colección *Korte Verklaring der H. Schrift* («Breve explicación de la SE», Kampen desde 1914) de los reformados estrictos es más ortodoxa. Otra edición ética es *De Bijbel*, en forma abreviada; el AT es de H. Obbink y el NT de A. Brouwer (Amsterdam 1921-1927) que publicó luego un NT completo con anotaciones (Leiden 1938). Por orden de la Sociedad Bíblica Holandesa se hizo una nueva traducción del NT (Leiden 1939), desde 1945 publicada con notas. Como curiosidad, es digna de mención *Het Nieuwe Testament in zes Nederlandse Vertalingen* («El NT en seis versiones holandesas», Amsterdam 1947), que dispone, una al lado de otra, las versiones de la *Staatenbijbel*, de la Biblia Luterana, de la *Leidse Vertaling*, de la de Brouwer, de la P. C. (cf. *infra*) y de la que editó la Sociedad Bíblica Holandesa. A esta última versión (de 1939) se le añadió en 1951 una traducción completamente nueva del AT para formar el actual texto bíblico de los protestantes. Este trabajo responde a todas las modernas exigencias.

4. VERSIONES DE LOS CATÓLICOS VIEJOS. Los *Oud-Katholieken*, de tendencias jansenistas, se separaron de la Iglesia en el 1700. E. de Vitte tradujo el NT (Utrech 1696) y el AT (1717). Después A. van der Schuur el NT (1705) y el AT, que quedó incompleto (Pentateuco a 2 Reyes) al momento de su muerte (1719); pero esta obra de Van der Schuur fue completada por H. van Rhijn (1732) y es todavía su Biblia, si bien puesta al día en ulteriores reimpresiones.

5. VERSIONES CATÓLICAS. En la segunda mitad del 800 son dignas de mención primeramente dos versiones flamencas del NT, una (sin las epístolas Católicas ni el Apocalipsis) del convertido S. Lipman (Hertogenbosch 1859-1861), la obra del profesor de Lovaina J. Beelen, que tradujo también los Salmos y los libros Sapienciales, los cuales después fueron incorporados a una versión completa del AT con comentarios: *Het Oude Testament in het vlaamsch vertaald en uitgeleid door Beelen, Coornaert, Corluy, Dignant, Haghebaert en Vandeputte* («El AT traducido al flamenco e interpretado por ...», Lovaina 1894-1896, 4.ª ed., 1924). Al mismo tiempo se empezó también una versión holandesa con comentarios, del AT: *De Heilige Boeken van het Oude Verbond* («Los libros sagrados de la antigua Alianza», Roermond, 1896-1910; 4.ª ed., ibíd 1933), trabajo común de los profesores de los cinco seminarios de Holanda.

Todas las versiones propiamente católicas mencionadas hasta ahora fueron traducciones de la Vg. Desde hace poco se tradujeron directamente los textos originales. La primera de esta clase fue un NT de Th. van Tichelen (Amberes 1926). Simultáneamente aparecieron luego dos versiones de este tipo: *De Heilige Schrift* («La Sagrada Escritura»), editada por la Sociedad Apologética «Pedro Canisio» (la P. C.), preparada por R. Jansen, profesor de NT en la Universidad de Nimega, con muchos colaboradores (1936-1939), que es todavía el texto común entre los católicos, y *De Katholieke Bijbel* («La Biblia Católica», Hertogenbosch 1928), de los dos franciscanos L. Himmelreich y C. Smits. Desde 1950, un amplio comentario del AT con traducción propia: *De Boeken van het Oude Testament* («Los Libros del AT», Roermond), se está editando por un grupo de biblistas católicos holandeses y flamencos. En 1961 se publicó además una nueva versión del NT: *Het Nieuwe Testament van Onze Heer Jesus Christus* («El NT de Nuestro Señor Jesucristo») hecha por J. Cools (Evangelios y Hechos) y W. Grossouw,

sucesor del profesor (lo restante), editada por la «Fundación Católica San Willibrord».

Bibl.: *DB*, IV, col. 1549. P. G. Groenen, *Algemeene Inleiding tot de Heilige Schrift, Geschiedenis van den Tekot*, Leiden 1917, págs. 240-358. D. Plooy, *The Liège Diatessaron*, Amsterdam 1929. C. C. de Bruin, *Middelnederlandse vertalingen van het N.T.*, Groninga 1935.

P. G. DUNCKER

HOLDA. Profetisa del tiempo del rey Josías de Judá, llamada en hebreo → **Ḥuldāh.**

HOLOFERNES (Ὀλοφέρνες, «afortunado»; Vg. *Holofernes, Holofernis*). General de Nabucodonosor, rey de Asiria. El nombre — originariamente Orofernes — parece de origen persa. Según Diodoro de Sicilia, el rey Ariarates de Capadocia, contemporáneo del rey Artajerjes III Ocos, tenía un hermano, llamado Holofernes, que hizo la guerra con los persas contra Egipto (353-351). No faltan menciones en Polibio referentes a un rey, Olofernes, de Capadocia. No parecen poder sostenerse las hipótesis que ven en el nombre de Holofernes una variación de ʾŌsnappar = Assurbanipal; ni de los que ven en ʾŌsnappar un error de escritura del nombre de Asarhaddón o una corrrupción de Salmanasar.

Holofernes, conocido en la Biblia por el libro de Judit, era «jefe de las fuerzas» de Nabucodonosor, la «segunda autoridad después de éste»[1], cargo que debía tener como cosa habitual. Gozaba, por lo tanto, de la confianza de su señor. No era cosa desacostumbrada por los reyes de Asiria educar en palacio a muchos jóvenes procedentes de los territorios conquistados, situándolos después en cargos de la administración y del ejército que por su importancia exigían cualidades intelectuales y de valor bien probados.

La misión recibida por Holofernes de tomar venganza de los pueblos occidentales y concretamente de los judíos, el sitio de Betulia, sus relaciones con Judit, la viuda hebrea, y cómo ésta le quitó la vida cortándole la cabeza, constituyen el relato del libro de → **Judit**[2].

[1] 1 Cr 16,5; 2 Cr 28,7; Est 13,3; 16,11. [2] Jdt 2,4-15,11.

Bibl.: Diodoro, *Hist.*, 31,19,2-3; cf. 26,47,4. Polibio, *Hist.*, 3,5,2; 22,20,4.9; 23,12,2.3.9. L. Soubigou, *Judith*, en *La Sainte Bible*, IV, París 1949, págs. 491-492, 511-521, 523-537, 548-565. F. Spadafora, *Oloferne*, en *ECatt*, IX, cols. 108-109.

J. A. PALACIOS

ḤŌLŌN. Nombre de dos poblaciones veterotestamentarias:

1. (Χαλού [B], Γηλών [A]; ἡ Γελλά; Vg. *Olon, Holon*). Ciudad de Judá[1], posteriormente asignada a la tribu de Leví[2], llamada Ḥilēn (Σελνά; Vg. *Helon*) en el libro de las Crónicas[3] y, en algunos manuscritos, Ḥilēz. La identificación, propuesta por Albright, con Ḫirbet ʿIllīn (a unos 3 km al oeste-noroeste de Ṣūrīf y 17 al nornoroeste de Hebrón) está demostrada por los hallazgos del Bronce I y de la época bizantina.

[1] Jos 15,51. [2] Jos 21,15. [3] 1 Cr 6,43.

Bibl.: Abel, II, pág. 349. *Miqr.*, III, cols. 158-159 (con bibliografía). Simons, §§ 319 (A/10), 337 (5).

2. (Χαιλών [B], Χελών [A]; Vg. *Helon*). Ciudad moabita mencionada por Jeremías en su oráculo contra Moab[1]. Algunos críticos han propuesto leer Ḥōrōn. Conder la identificó con ʿAbleyān, junto al Wādī el-Wālah, a 12 km al nordeste de Dībōn; Abel, por otra parte, propone alguno de los lugares no identificados próximos a Mádaba, dando preferencia a Kafr Abu Ḫinān. Ninguna de ambas soluciones ha logrado hacerse fuerte, y los actuales palestinólogos mantienen sus reservas sobre dichas identificaciones.

[1] Jer 48 (LXX 31), 21.

Bibl.: G. Armstrong, *Names and Places*, 2.ª ed., Londres 1895, pág. 88. Abel, II, pág. 349. *Miqr.*, III, col. 156. Simons, § 1376.

R. SÁNCHEZ

HŌMĀM (Αἰμάν; Vg. *Homam*). Hurrita de Edom[1], llamado → **Hēmām** en el libro del Génesis[2].

[1] 1 Cr 1,39. [2] Gn 36,22.

HOMBRE (heb. *ʾîš*; ἄνθρωπος; Vg. *homo*). 1. La Biblia no define al hombre atendiendo a categorías filosóficas, sino que se limita a ponerle en relación con Dios. Por tal motivo, la antropología bíblica se halla íntimamente ligada a la teología bíblica.

Según la Biblia, el hombre es en esencia criatura, en lo que radica simultáneamente su debilidad y su grandeza. En cuanto a criatura es mortal. También para el hombre, la muerte es ley de naturaleza. Había quedado exento de ella por un privilegio divino[1], siendo la pérdida de este privilegio consecuencia del pecado de nuestros primeros padres[2], lo que adopta el aspecto del castigo. En cuanto a criatura, el hombre depende íntegramente de Dios[3]. Querer sustraerse a esta dependencia equivale a condenarse a no ser hombre. De hecho, el ser humano que se distancia de Dios, sumiéndose en el pecado, cesa de ser hombre verdadero, completo y libre.

[1] Gn 2,17. [2] Gn 3,19. [3] Mt 6,26-30; 10,28; Act 17,25-28.

2. Pero el hombre es asimismo la criatura más noble. Tanta grandeza la debe al hecho de que Dios insuflase en sus narices su aliento vital[1], le confiriese el dominio de todas las criaturas que le rodean[2] y, sobre todo, le hiciese «a imagen y semejanza» suya[3]. Por lo común, los exegetas apoyan esta imagen y semejanza divinas en el hecho de que el hombre tenga una inteligencia y una voluntad semejantes a las de Dios; sin embargo, resulta más conforme con las nociones del antiguo Oriente considerar la imagen como una manifestación y una especie de encarnación de aquél que representa. Así, pues, según este concepto, el hombre es imagen de Dios porque le representa en la tierra, especialmente en el dominio que ejerce sobre el mundo animal[4].

[1] Gn 2,7. [2] Gn 1,26. [3] Gn 1,26.27; 5,1.3; 9,6. [4] Cf. Gn 1,27.

3. La concepción griega del hombre compuesto de alma y cuerpo es totalmente ajena a la mentalidad hebrea. Por consiguiente, no se considera la muerte como una separación de estos dos elementos. Un ser vivo se describe como un «alma (*néfeš*) viva» y un difunto es un «alma (*néfeš*) muerta»[1].

Algún intérprete, partiendo de la distinción que la Biblia establece entre «espíritu» (heb. *rūaḥ*; gr. πνεῦμα) y «alma» (heb. *néfeš*; gr. ψυχή), ha pretendido afirmar una concepción tricotómica del hombre, como la del

sistema platónico (σῶμα, ψυχή, νοῦς), erróneamente, desde luego, porque los dos términos antes mencionados designan el principio vital y las actividades psico-físicas inherentes a él, aunque desde puntos de vista distintos.

Prescindiendo de la diferencia del idioma de redacción, los términos antropológicos del AT son en sustancia los mismos del NT. Helos aquí:

a) *Bāśār* (σάρξ), además de designar etimológicamente la «carne» o «parte blanda y musculosa» del cuerpo, opuesta a los huesos y a la sangre[2], a menudo denota el cuerpo animado contrapuesto a la materia inorgánica e inanimada[3]. A veces, por sinécdoque, indica una colectividad de hombres o animales[4]; en raras ocasiones, se refiere al hombre físicamente débil[5]. Una acepción peculiar, frecuente sobre todo en san Pablo, es la de naturaleza humana moralmente débil, sede de la concupiscencia[6]. El NT emplea con frecuencia el término σῶμα refiriéndose al hombre como organismo constituido, como unidad[7]. Pero no designa sólo el cuerpo visible, tangible, como entre los griegos, sino la persona humana en su completa totalidad (→ **Carne**).

b) *Rūaḥ* (πνεῦμα) es el aliento o respiración de los hombres, y metafóricamente, el principio vital de que Dios hace copartícipe al hombre por medio de un acto inspiratorio, al que se atribuyen las acciones de la vida vegetativosensitiva[8] y los de la intelectovolitiva[9].

San Pablo emplea la voz πνεῦμα no sólo para indicar la actividad intelectual, sino, y preferentemente, el alma humana a la que el Espíritu Santo ha comunicado la vida sobrenatural[10]. En cambio, el alma humana, que vive según los principios naturales, se indica en especial con el de νοῦς corriente en su tiempo[11] (→ **Espíritu**).

c) *Néfeš* (ψυχή) es sinónimo de «vida» y se usa con frecuencia en lugar del pronombre personal[12]. Por metonimia significa el hombre como individuo o persona[13]. Se le atribuyen, como principio operante, tanto los impulsos de las pasiones[14] como los actos intelectorreligiosos[15] (→ **Alma**).

d) Órganos de la actividad psicológica son: el *corazón*, centro típico de la función intelectiva, como para nosotros lo es el cerebro (jamás mencionado en la Biblia); los *riñones* en que se localizan los afectos sensibles; las *entrañas*, centro de los más tiernos afectos de benevolencia y de misericordia[16] (→ **Corazón** y **Entrañas**).

e) La sangre humana, como la de los animales, es sagrada, ya que en ella reside la vida[17]. Y como la vida pertenece a Dios, los hebreos no puedan comer la sangre de los animales, ni matar al hombre[18] (→ **Sangre**).

[1]Nm 6,6; Lv 21,11. [2]Gn 2,21; 9,4; Éx 16,8.12; Lc 24,39, etc. [3]Nm 8,7; Éx 30,32; Col 2,5; Gál 2,20, etc. [4]Gn 6,12; Is 40,5, etc. [5]Sal 78,39; Job 10,4; 1 Cor 15,50; Gál 1,16, etc. [6]Rom caps. 7-8; Gál cap. 5, etc. [7]Mt 5,30; Rom 12,4 y sigs.; 1 Cor 12,12-26. [8]Éx 15,8; 28,3; Prov 29,11; Jn 12,27. [9]Is 26,9; Prov 16,19, etc. [10]1 Cor caps. 14-16; Gál 6,18, etc. [11]1 Cor 14,14-23; Rom 1,28, etc. [12]Nm 23,10; Mt 10,39, etc. [13]Gn 46,18.22; Mc 3,4; Rom 2,9, etc. [14]Sal 35,9; Prov 6,30, etc. [15]Sal 139,14; Lc 1,46, etc. [16]Lc 1,78; Flp 1,8, etc. [17]Lv 17,11-14; Dt 12,33. [18]Gn 9,4 y sigs.; Lv 3,17; 7,26, etcétera.

Bibl.: KITTEL - FRIEDRICH, en *ThW*. H. MEHL - KOEHNLEIN, *L'homme selon l'apôtre Paul*, Neuchâtel 1951. A.T. ROBINSON, *The Body. A Study in Pauline Theology*, Londres 1952. G. PIDOUX, *L'homme dans L'AT*, París 1953. D.LYS, *Néphésh. Histoire de l'âme dans la révélation d'Israël aux sein des religions proche-orientales*, París 1959.

A. ROLLA

HOMBRE FÓSIL. Se han encontrado restos esqueléticos fósiles, indiscutiblemente humanos, en terrenos correspondientes a la era cuaternaria, desde sus comienzos, hace más de medio millón de años, hasta la época más reciente (Holoceno). Los primeros hallazgos de fósiles humanos se realizaron en la segunda mitad del siglo XIX; junto a restos con caracteres humanos modernos, se hallaron fósiles del tipo neandertal, principalmente en Europa, y ya a fines del pasado siglo, se efectuaron los hallazgos del pitecántropo en Java. A principios del siglo XX, se descubrió la célebre mandíbula de Mauer en Alemania; posteriormente, en Europa, se han multiplicado los hallazgos de tipo neandertal y moderno (*sapiens*), algunos de gran interés (Steunheim, Saccopastore, Swanscombe); en China, cerca de Pekín, se descubrieron los famosos sinántropos, que presentan notables semajanzas con los pitecántropos de Java, de los que también se han realizado nuevos hallazgos; en Palestina, se han descubierto restos humanos fósiles de gran interés en Suḫul; y también en África se han realizado importantes descubrimientos de tipos neandertal, *sapiens*, y algunos especiales como el africántropo y el atlántropo. Éstos hallazgos pueden distribuirse, según la generalidad de los especialistas, en tres grupos: paleoantrópidos, neandertalianos y *sapiens*, cuyas relaciones mutuas de dependencia son muy debatidas, aunque los dos últimos grupos parecen derivar de algún modo del primero, que es indiscutiblemente el más antiguo de todos ellos.

La naturaleza humana de un fósil se puede deducir en primer término por sus caracteres anatómicos, especialmente por la capacidad craneal, que en el hombre es superior a 1000 cm^3 y en los antropomorfos nunca llega a 800 cm^3; la forma de la arcada dentaria (parabólica en el hombre y con las ramas paralelas en los antropomorfos); la implantación vertical de los dientes y el marcado prognatismo de los antropomorfos, etc., de forma que, ante restos esqueléticos medianamente completos, es siempre posible definirse sobre su naturaleza humana o simiesca. Otro tipo de argumento procede de las manifestaciones psíquicas atribuibles a los restos fósiles: utillaje lítico, manifestaciones artísticas en forma de grabados o pinturas rupestres, enterramientos intencionados, utilización del fuego, etc.

Bibl.: H. OBERMAIER, *El hombre fósil*, Madrid 1925. H. BREUIL y R. LANTIER, *Les hommes de la pierre ancienne*, París 1951. V. MARCOZZI, *L'Uomo nello spazio e nel tempo*, Milán 1953. V. ANDÉREZ, *Hacia el origen del hombre*, Santander 1956. H. WENDT, *Tras las huellas de Adán*, Barcelona 1956. A. SENET, *El hombre a la busca de sus antepasados*, Barcelona 1957. A. ZULUETA, *Nociones de Antropología*, Madrid 1957. F.M. BERGOUNIOUX, *La préhistoire et ses problèmes*, París 1958. J. PIVETEAU, *Paléontologie humaine*, París 1958. S. BARTINA, *Hacia los orígenes del hombre*, Barcelona 1963.

B. MELÉNDEZ

HOMENAJE. Se cree que, entre las ceremonias de la coronación del rey, puede identificarse una semejante al homenaje en que los altos dignatarios se presentan al monarca en señal de reconocimiento y de aceptación. El único pasaje del T. M. que parece describir tal acto se refiere a Salomón[1], tras su unción y la aclamación consiguiente; pero es lícito admitir que los funcionarios superiores llevaron a cabo igual ceremonia



Una de las cuevas de Wādī el-Mugārah, en la falda oriental del monte Carmelo, en donde fueron hallados restos humanos fósiles. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)

en el caso de los restantes soberanos hebreos, a tenor de los que se hacía en circunstancias análogas en los demás pueblos del antiguo Oriente, principalmente en Asiria, antes de ser confirmados en sus cargos por el nuevo monarca.

[1] 1 Re 1,47.

Bibl.: K. F. MÜLLER, *Das assyrische Ritual. I. Texte zum assyrischen Königsritual*, Leipzig 1937. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, París 1958, pág. 165.

D. VIDAL

HOMEOARCTON (der. del gr. ὁμοιόαρκτος, «que comienza de la misma manera», de ὅμοιος, «semejante», y ἄρχομαι, «comenzar»).

En retórica se dice de las oraciones que empiezan con el mismo caso, con palabras asonantes o que tengan el mismo ritmo. Es un defecto en la transmisión del texto, que tiene en cuenta la crítica textual, debido a que los copistas inadvertidamente saltan palabras del original que están transcribiendo, por pasarse de una voz al comienzo de oración a otra igual o parecida que se halla algo más abajo. Muchas veces, otros manuscritos, o las versiones que no dependen de la copia tarada, conservan la parte suprimida. Prácticamente el homeoarcton coincide en todo con el → **homeotéleuton.**

S. BARTINA

HOMEOTÉLEUTON (der. de ὁμοιοτέλευτος, «que tiene un final semejante», de ὅμοιος, «semejante», y τελευτάω, «acabar», «terminar»). En retórica se llaman así las oraciones que tienen un final con semejante forma gramatical, palabra o metro. Sucede, incluso en nuestros días, que al copiar un documento se omiten a veces palabras por saltar el ojo de una voz a otra forma idéntica o parecida que está más abajo. Este hecho de todos los tiempos desde que se han copiado documentos fue causa de alteración en la transmisión del texto bíblico. La crítica textual con sus leyes se ocupa científicamente de restablecer el texto.

Homeotéleuton es, pues, el salto de un sitio a otro semejante en la lectura o transcripción. A veces se dejan no sólo palabras, sino frases enteras. Precisando más, se llama homeotéleuton al salto de una palabra final de una sentencia a otra final subsiguiente. Si las palabras se hallan al principio, el salto irregular se denomina → **homeoarcton.** A veces, las palabras están en medio de la sentencia, pero, entonces, el paso de una a otra no recibe nombre especial. Como los tres casos posibles son diversos aspectos de un mismo hecho, se tratan aquí como si fueran una misma cosa. Ejemplos:

1. PALABRAS IDÉNTICAS. *a)* En 1Sm 10,1 dice el T. M. actual: «Y tomó Samuel un frasco de aceite, lo vertió sobre la cabeza (de Saúl), le besó y dijo: "Ciertamente, te ha ungido Yahweh por príncipe sobre su heredad. Al partirte hoy de mí encontrarás dos hombres..."». Pero la Vg. añade: «Ciertamente, te ha ungido el Señor sobre su heredad por príncipe *y librarás a su pueblo de las manos de sus enemigos que están a su alrededor. Y esto te servirá de señal de que* te ha ungido Yahweh por príncipe: Cuando te separes hoy de mí encontrarás dos hombres...». El griego de los LXX, semejantemente: «¿Acaso no te tiene ungido el Señor por príncipe sobre su pueblo, *sobre Israel*? *Tú mandarás en el pueblo del Señor y tú los salvarás de la mano de sus enemigos alrededor. Y ésta será para ti la señal de que*

te ha ungido el Señor sobre su heredad por príncipe. Cuando partieres hoy de mí, encontrarás dos hombres...». Las dos versiones suponen un original hebreo en que estaban las frases suprimidas y su supresión se explica en el actual T. M., porque un copista antiquísimo saltó, al copiar, desde el primer «príncipe», en el escrito, al segundo.

b) En el pasaje de Jos 15,60, cuando se da la larga lista de las ciudades de Judá, dicen el texto hebreo y la traducción de la Vg.: «...Seis ciudades y sus aldeas, Qiryat Báʿal, esto es, Qiryat Yĕʿārīm y Rabbāh: dos ciudades y sus aldeas». Pero en la versión griega de los LXX, según la lección de A, se tiene: «Seis ciudades y sus aldeas, *Técoa, Efrata (ésta es Belén), Fagor, Etán, Culón, Tatam, Sores, Carem, Galim, Beter y Manoco; once ciudades* y sus aldeas. Cariatbáal (ésta es la ciudad Yearim)...». Los traductores griegos tuvieron ante los ojos un texto hebreo que contenía los nombres de ciudades que se dejaron el T. M. y la Vg. Un copista hebreo, cansado de transcribir una lista abstrusa, saltó de una palabra a otra igual, renglones más abajo, y esta falta se infiltró en todos los demás códices que dependieron del tarado.

2. PALABRAS PARECIDAS. En el texto hebreo de Jer 27,10 se lee: «Os vaticinan mentira, de suerte que os alejan de vuestra tierra y *Yo os expulse y perezcáis*. En cambio, la nación...». Los LXX tienen (34,10): «Porque cosas falsas ellos os profetizan para alejaros grandemente de vuestra tierra. Y la nación...». La razón de la supresión en el griego puede haber sido que el copista saltó de la palabra *ʾadmatkem*, «vuestra tierra», a la próxima parecida *ʾăbadtem* (*ʾdmtkm-ʾbdtm*) que tomó por la primera, dejando el trozo intermedio.

A veces puede darse un homeotéleuton en sentido positivo, es decir, en vez de suprimirse palabras contiguas a causa de la igualdad o semejanza de una de ellas repetida, se vuelven a repetir las mismas, creyendo el copista que la palabra de la cual parte forma una oración. Por ejemplo, en Ez 40,7-9, se dice, cuando en visión se mide el Templo: «El umbral de la puerta a partir del vestíbulo hacia la Casa: una vara. Y midió el vestíbulo de la puerta *hacia la Casa una vara. Y midió el vestíbulo de la puerta* ocho codos...». Varios manuscritos y E^{dd}, G, S y la Vg. omiten la frase indicada. Pudo tratarse, pues, de una repetición por homeotéleuton.

Bibl.: E. VOGT, *Critica Textus Veteris Testamenti Hebraici et Graeci*, Roma 1951, págs. 8-9, 40.

S. BARTINA

ḤŌMER (cf. ac. *imēru*, «carga de asno»; ugar. *ḥmr*; κόρος; Vg. *corus*). Gran medida de cereales cuya capacidad se ha calculado en unos 388,8 litros; suele emplearse para dar la idea de una gran magnitud[1]. La LXX y la Vg. lo confunden con el → **kōr.**

[1]Lv 27,16; Nm 11,32; Is 5,10; Ez 45,11.13; Os 3,2.

Bibl.: A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, París 1953, págs. 247-248. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, París 1958, pág. 303.

M. MÍNGUEZ

HOMICIDIO. → **Penas y castigos.**

HOMINIZACIÓN. Con este nombre se designa un supuesto proceso evolutivo mediante el cual se ha originado el cuerpo humano a partir de otros primates inferiores a él. Este proceso, extremadamente complejo y lento, se ha desarrollado a lo largo de toda la era terciaria (en unos 50 millones de años).

En este proceso de hominización, la primera etapa consistió en la liberación de las manos, que dejan de emplearse en la marcha y quedan al servicio de la boca y del cerebro. Como consecuencia de la liberación de las manos, se realizan toda una serie de modificaciones anatómicas: acortamiento del hocico y reducción de las mandíbulas; posición bípeda que implica el desplazamiento del foramen occipital del cráneo hacia su posición ínfera; concavización de la pelvis; reducción del plano basal del cráneo que implica un crecimiento alométrico de la caja craneal que se hace globosa, permitiendo un mayor desarrollo y perfeccionamiento progresivo del cerebro, que culmina en la definitiva perfección del neopalio, con lo cual el cerebro queda ya con una estructura adecuada para que en él se asienten las actividades psíquicas superiores que son propias del hombre. Bien entendido que no se trata de que, por el progresivo perfeccionamiento cerebral hayan surgido como consecuencia inevitable estas facultades psíquicas superiores, sino que dicha perfección anatómica era indispensable a las referidas funciones, y que sólo entonces el cerebro humano estuvo realmente preparado para que en él se manifestasen las actividades propias del alma racional, que, precisamente entonces, le fue infundida por Dios, formándose así el hombre íntegro.

Bibl.: → **Evolucionismo biológico.**

B. MELÉNDEZ

HOMO PALESTINENSIS. *Homo primigenius palestinensis* (Montandon). Raza humana prehistórica de caracteres muy peculiares, que vivió en Palestina durante el paleolítico medio, coincidiendo con los comienzos del pluvial C (→ **Cuaternario de Palestina**).

Los hallazgos se verificaron en diversas fechas y lugares. En 1925 Turville-Petre descubría fragmentos de un cráneo en la cueva de Mugārat el-Zuṭṭiyah, cerca del lago Genesaret (Galilea). En los años 1931 y 1932 miss Garrod y Th. McCown hallaron en la cueva de Mugārat el-Sḫul un cráneo de niño y restos de nueve esqueletos, y en la cueva de Mugārat el-Ṭābūn el esqueleto de una joven y una mandíbula suelta. Ambas grutas se encuentran en la falda occidental del monte Carmelo. En 1934-1935 Neuville y Stekelis descubrían cinco cráneos en la cueva de Ğebel Qafzah, cerca de Nazaret. En total hay restos pertenecientes a unos dieciocho individuos.

Se trata de una variedad de la especie o raza llamada *Homo primigenius* u *Homo neandertalensis*; y llama la atención el hecho de presentar algunos caracteres típicos del *Homo sapiens*, de tal manera que casi resulta un tipo híbrido o intermedio entre ambas especies. En efecto, los arcos supraorbitarios son salientes y el prognatismo un tanto acentuado, como entre los neandertalenses; pero en cambio la frente no es huida, la mandíbula

posee un mentón desarrollado, la curva parietal del cráneo es de tipo sapientiforme, así como las líneas generales del esqueleto (columna vertebral, caja torácica, pelvis y fémur). Su estatura era también muy desarrollada, oscilando entre los 180 cm.

El ambiente industrial en que aparecen los restos es un levalloiso-musteriense, datable en los comienzos del último pluvial, según Neuville. Su fecha no es, por lo tanto, más reciente que la de los demás neandertalenses del mundo. Como, por otra parte, los individuos presentan caracteres raciales de tipo más moderno que el resto de los neandertalenses, fácilmente se comprenderá la importancia de tales descubrimientos. Se ha hablado de la posibilidad de una mezcla de razas, pero parece más probable que se trate de una rama desprendida a tiempo del tronco común, tronco que más tarde daría origen en Europa al tipo neandertal clásico, evolucionando en un sentido de especialización de carácter más bien regresivo dentro del cuadro general de la evolución humana.

Bibl.: F. Tourville-Petre, *Researches in Prehistoric Galilee*, Londres 1927. R. A. S. Macalister, *A Century of Excavation in Palestine*, 2.º ed., Londres 1930. D. Garrod, *The Stone Age of Mount Carmel*, Londres 1937. Th. D. McCown - A. Keith, *The Fossil Human Remains from the Levallois-Mousterian. The Stone Age of Mount Carmel*, II, Oxford 1939. W. F. Albright, *De la Edad de Piedra al Cristianismo*, Santander 1959 (trad. cast.).

J. GONZÁLEZ ECHEGARAY

HOMOSEXUALIDAD. → **Sodomía.**

HONDA (heb. *qélaᶜ*; σφενδόνη; Vg. *funda*). Arma primitiva consistente en una correa que se ensanchaba en su parte central, donde se colocaba la piedra, generalmente bien elegida, guijarros de preferencia. La em-

Relieve asirio que muestra a unos honderos durante el asalto a una ciudad enemiga. (Foto *British Museum*)



pleaban los pastores y los guerreros y en Israel había grandes honderos que disparaban con una y otra mano como los benjaminitas[1]. David venció a Goliat con el hábil uso de la honda[2].

[1]Jue 20,16; 1 Sm 17,40; 25,29; 2 Re 3,25; 1 Cr 12,2; 2 Cr 26,14; Job 41,20; Zac 9,15. [2]1 Sm 17,40.49.

Bibl.: R. de Vaux, *Les institutions de l'AT*, II, París 1960.

C. WAU

ḤŌR HA-GIDGĀD. Nombre completo de un lugar de etapa de los israelitas durante el Éxodo. → **Gidgād.**

HŌR, Monte (heb. *hōr hā-hār*; Ὢρ τὸ ὄρος; Vg. *mons Hor*). Dos topónimos situados en dos regiones distintas de Palestina.

1. El situado al sur de Palestina es denominado asimismo Mōsērāh en Dt 10,6 con referencia probablemente a la región, y reservando Hōr para designar el monte en ella incluido. Fue una de las estaciones más importantes de Israel en el desierto, por haber muerto en ella el sumo sacerdote Aarón, hermano de Moisés, y haber sido sepultado en la cumbre del monte[1].

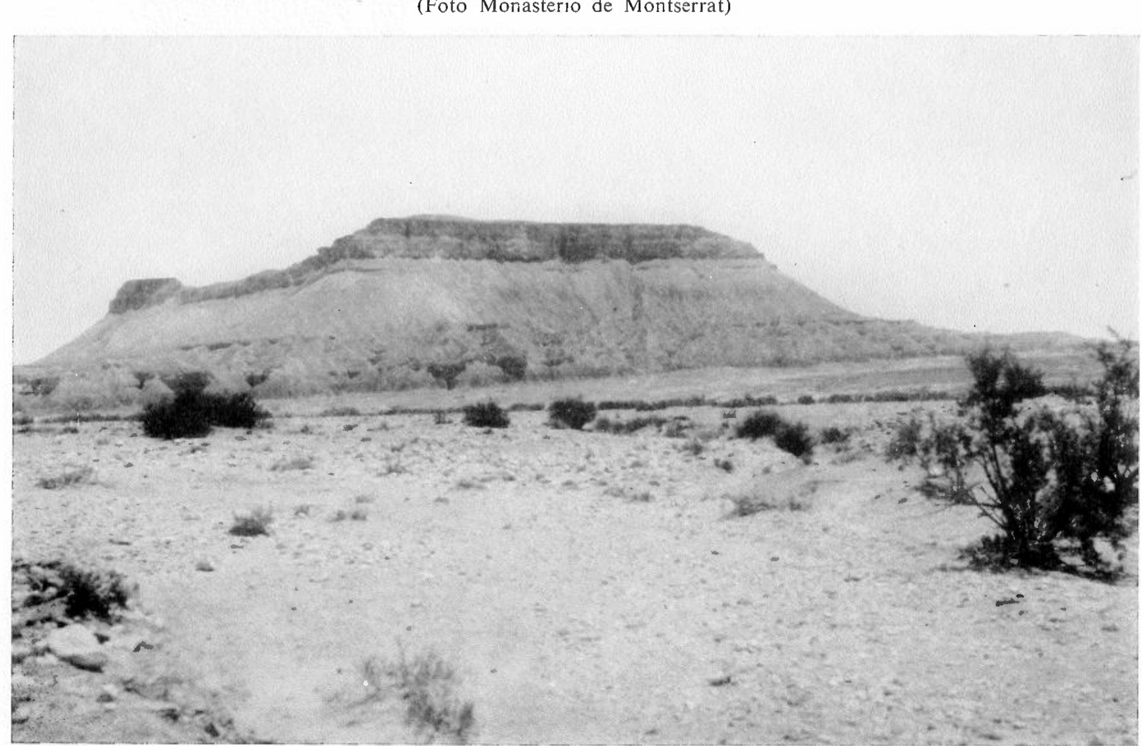
Por lo que atañe a su situación, es «en los confines del país de Edom»[2], puesto que tan pronto como Israel hubo partido de Mōsērāh el rey de ʿĂrād se opuso a que prosiguiera adelante en su camino, de ahí se infiere con certeza que el pueblo había salido anteriormente de Cades en dirección hacia el norte. Precisamente al norte de Cades y a la distancia de unos 65 km en línea recta se ve aún hoy la montaña que se destaca aislada, conocida por los árabes con el nombre de Ğebel Maḍeirah. La semejanza de este nombre con Mōsērāh de Dt 10,6 es por demás sugestiva; y así no dudamos en identificar con muchos modernos esta montaña con el monte Hōr de la Biblia.

Admitido esto, y sentado como cosa cierta que el monte donde murió Aarón, aunque confinante con el país de Edom, se hallaba situado entre Cades y el sur de la tierra de Canaán, de ningún modo puede admitirse como verídica la tradición, de la cual se hace eco Flavio Josefo y después de él Eusebio y san Jerónimo, que pretende situar el monte Hōr al este de Cades, en plena Idumea y a poquísima distancia de Petra, en la montaña que los musulmanes designan con el nombre de Ğebel Hārūn. En su cima (1330 m), donde se hallan vestigios de arquitectura cristiana medieval, se levanta un santuario musulmán de construcción relativamente reciente con un cenotafio en su interior que pretende pasar por la tumba de Aarón.

Es harto sabido el motivo de semejante desviación de la tradición verdadera. El vocablo *séla*ᶜ («roca») de Cades fue confundido con *séla*ᶜ, nombre propio de la ciudad de Petra. Transpuesta por error aquí la *roca* y con ella la localidad de Cades, se comprende fácilmente que se buscase el monte Hōr, donde murió Aarón, en una de las montañas de sus alrededores inmediatos.

[1]Nm 20,22-29. [2]Nm 20,22.

Ğebel Maḍeirah, que algunos autores modernos identifican con el monte Hōr, situado al sur de Palestina, que recibe también en el Deuteronomio el nombre de Mōsērāh. Visto en dirección este-sudeste. (Foto Monasterio de Montserrat)





Ğebel Hārzūn, identificado por F. Josefo con el monte Hōr de la Palestina meridional. Visto en la ilustración desde una de las cimas de Petra. (Foto Monasterio de Montserrat)

Bibl.: F. Josefo, *Ant. Iud.*, 4,4,7. H. Clay Trumbull, *Kadesh Barnea*, 1884, págs. 127-128. A. Legendre, en *DB*, III, cols. 747-752. J. M. Lagrange, *Le Sinai biblique*, *RB* (1899), págs. 376-378; id., *L'itineraire des Israelites*, en *RB* (1900), págs. 280-282. B. Ubach, *Biblia de Montserrat*, *Il·lustració*, III, Montserrat 1954, págs. 92-99. Abel, I, págs. 387-389. B. Ubach, *El Sinaí*, 2.ª ed., Montserrat 1955.

2. (heb. *hōr hā-hār*; τὸ ὄρος τὸ ὄρος; Vg. *mons altissimus*). Monte situado al norte de Palestina, que en Nm 34,7-9 aparece como uno de tantos mojones para fijar los límites de la frontera septentrional de la Tierra Prometida. Su identificación es muy debatida, al igual que la región en la cual debe ser trazada la referida frontera. ¿Al norte del monte Líbano y a partir de Nahr el-Kebīr en la costa mediterránea? ¿O bien al sur de la misma cordillera, y tomando su origen cerca de la desembocadura de Nahr el-Qāsimiyah en el mismo mar? Los defensores de la primera hipótesis suelen ver el monte Hōr en los altos peñascos de Ğebel ʿAkkār al este de Trípoli; los de la segunda creen haberlo hallado en las cumbres de Ğebel el-Šuqīf al este de ʿAğlūn.

Bibl.: K. Furrer, en *ZDPV* (1885), pág. 77 y sigs. J. van Kasteren, en *RB* (1895), pág. 23 y sigs. A. Legendre, en *DB*, III, cols. 752-753. Abel, I, págs. 301-304. B. Ubach, *Biblia de Montserrat*, *Il·lustració*, III, Montserrat 1954, págs. 218-225.

B. UBACH

HORA (heb. *šaʿāh*; ὥρα; Vg. *hora*). En el texto bíblico, la palabra «hora» (*šaʿāh*) aparece completamente indeterminada[1] al igual como ocurre con la voz árabe *sāʿah*, procedente de la misma raíz semítica que su equivalente hebrea y que significa únicamente «lapso de tiempo» sin intentar establecer, originariamente, la cuantía del mismo. Sólo en los Talmūdīm se aclara este extremo: en el de Jerusalén se establece que la hora se divide en 24 *ʿōnōt*; la *ʿōnāh* en 24 *ʿittōt* y el *ʿēt* en 24 *rĕgāʾīm*. En cambio, en el de Babilonia, la hora consta de 1080 *hălāqīm*. Esta última división ha tenido una cierta influencia en la ciencia prerrenacentista por haberla empleado algunos autores cristianos en sus tratados de tipo calendérico.

[1] Dan 4,16; 5,5.

Bibl.: S. Gandz, *The Division of the Hour in Hebrew Literature*, en *Osiris*, 10 (1952), pág. 10.

J. VERNET

HŌRĀM (et. ? ; cf. sudar. *ḥarimān*, «sagrado»?, «luna decreciente»; Ἐλάμ, Αἰλάμ; Vg. *Horam*). Rey de Gézer, a quien Josué derrotó totalmente cuando iba en socorro de Lākiš, sitiada por los israelitas[1]. Aparece en la lista de las ciudades tomadas por el caudillo hebreo durante la conquista de la Tierra Prometida, sin que se mencione su nombre[2].

[1] Jos 10,33. [2] Jos 12,12.

Bibl.: G. Ryckmans, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 14.

D. VIDAL

HORAS CANÓNICAS. La disciplina actual de la Iglesia romana prescribe ocho horas canónicas, es decir, horas reglamentarias y obligatorias de rezo, con una

denominación que se relaciona con los principales momentos del día y de la noche, durante los cuales se celebra dicho rezo. Los *Nocturnos* o *Maitines* para santificar la noche; los *Laudes*, a las primeras horas del día; *Prima*, al salir el sol; *Tercia*, *Sexta* y *Nona*, a las nueve, a las doce y a las tres, respectivamente; *Vísperas*, al atardecer y *Completas* antes del descanso nocturno. Sin duda, algunas indicaciones bíblicas han contribuido a sentar lo que ha sido base de la plegaria eclesiástica, pública y oficial en sus distintas liturgias, aunque no se puede hablar de oficio divino u horas canónicas reglamentadas por la Iglesia antes del siglo IV. El orden que entonces empezó a establecerse y que ha perdurado hasta el presente, es un orden racional, adaptado a las necesidades de la naturaleza y a las del trabajo. Es el deseo de cumplir con el precepto de la plegaria continua enseñado por el Señor y el apóstol[1], que llegó hasta el punto de establecer una salmodia continua (el *psalterium currens* o *psallentius* [!] *assiduus*) y repetir el salterio varias veces durante la semana. El *ordo officii* de san Benito prescribe las Horas, tal como se observan actualmente, basándose en un texto bíblico: «Siete veces al día te alabaré» (horas diurnas); pues de las vigilias nocturnas nos dice el mismo profeta: «A media noche me levantaba para alabarte».

De hecho, las mencionadas horas del día han sido señaladas como horas de plegaria de la Iglesia, porque tienen, más que otras, un carácter sagrado. Por ejemplo, las horas en que se realizaron los misterios de la redención y otros pasos de la vida de Jesús o de la Iglesia apostólica. Larga y muy diferente (por sus lugares y sus tiempos) es la historia de lo que se llama *Breviario Romano*. Pero está fuera de duda que en su formación ha influido el relato bíblico de ambos Testamentos. Ya en la liturgia de Israel hallamos la plegaria oficial de la mañana y del atardecer[2]. Existen referencias a la oración nocturna privada antes de la aurora[3]. Pero es sobre todo en el NT donde hallamos alusiones a las horas que después han sido fijadas para el sacrificio de alabanza. Para establecer las *Vigilias nocturnas* o *Maitines* han influido hechos como el nacimiento de Jesús[4], la aparición de la estrella a los Magos[5], la huida a Egipto[6], la entrevista con Nicodemo[7], la oración de Jesús[8], sus apariciones caminando sobre las aguas[9], su transfiguración[10], la Cena y el comienzo de su pasión[11]. De los apóstoles leemos que durante la noche fueron consolados en la prisión, donde san Pablo y san Silas cantaban salmos[12], y tuvieron visiones celestiales[13].

El principio del día, *Laudes* y *Prima*, recuerda hechos bíblicos tan importantes como el proceso de Jesús[14], la hora de su resurrección[15] y las apariciones en la mañana de Pascua[16].

La hora *Tercia* era la de las reuniones sabáticas en la sinagoga[17]; recuerda la hora en que Jesús fue sentenciado[18] y en la que se realizó la venida visible del Espíritu Santo el día de Pentecostés[19].

La hora de *Sexta* es mencionada expresamente en los siguientes relatos: Jesús dialoga con la samaritana[20], Jesús es clavado en la cruz[21], Pedro tiene una visión referente a la admisión de Cornelio[22] y Saulo que, en el camino de Damasco, se convierte[23].

La hora de *Nona* es mencionada en la vocación de los primeros discípulos[24]. Jesús muere en la cruz[25]. Se realiza el primer milagro de Pedro[26] y la oración de Cornelio[27].

La hora de *Vísperas*, al ponerse el sol: multiplicación de los panes[28], oración de Jesús[29], milagro de la tempestad clamada[30], convite de Betania[31], entrada de Jesús en Jerusalén[32], sepultura[33] y algunas de las apariciones después de resucitado[34].

[1]Lc 18,1; 1 Tes 5,17; Rom 12,12. [2]Dan 6,11; cf. Sal 55,18. [3]Sal 88,14; 119,62; Jdt 12,6; Sab 16,28. [4]Lc 2,8-9. [5]Mt 2,2. [6]Mt 2,14. [7]Jn 3,2. [8]Mc 1,35. [9]Mt 14,25; Mc 6,47-48; Jn 6,16-21. [10]Lc 9,32. [11]Jn 13,18. [12]Act 12,1-17; 16,25-33. [13]Act 16,9; 18,9; 23,11. [14]Lc 22,66 y sigs.; Jn 18,28. [15]Mc 16,9. [16]Mt 8,1-8; Mc 16,1-7; Lc 24,1-8; Jn 20,1-8. [17]Lc 4,16 y sigs.; Act 13,14; 18,4. [18]Mc 15,25. [19]Act 2,15. [20]Jn 4,6. [21]Lc 23,39 y sigs. [22]Act 10,1 y sigs. [23]Act 22,6; 26,13. [24]Jn 1,39. [25]Mc 15,34-39. [26]Act 3,1. [27]Act 10,3.30. [28]Lc 9,12 y par. [29]Mt 14,23. [30]Mc 4,35. [31]Jn 12,2. [32]Mc 11,11. [33]Mt 27,57-61. [34]Lc 24,13-36; Jn 20,19-23.

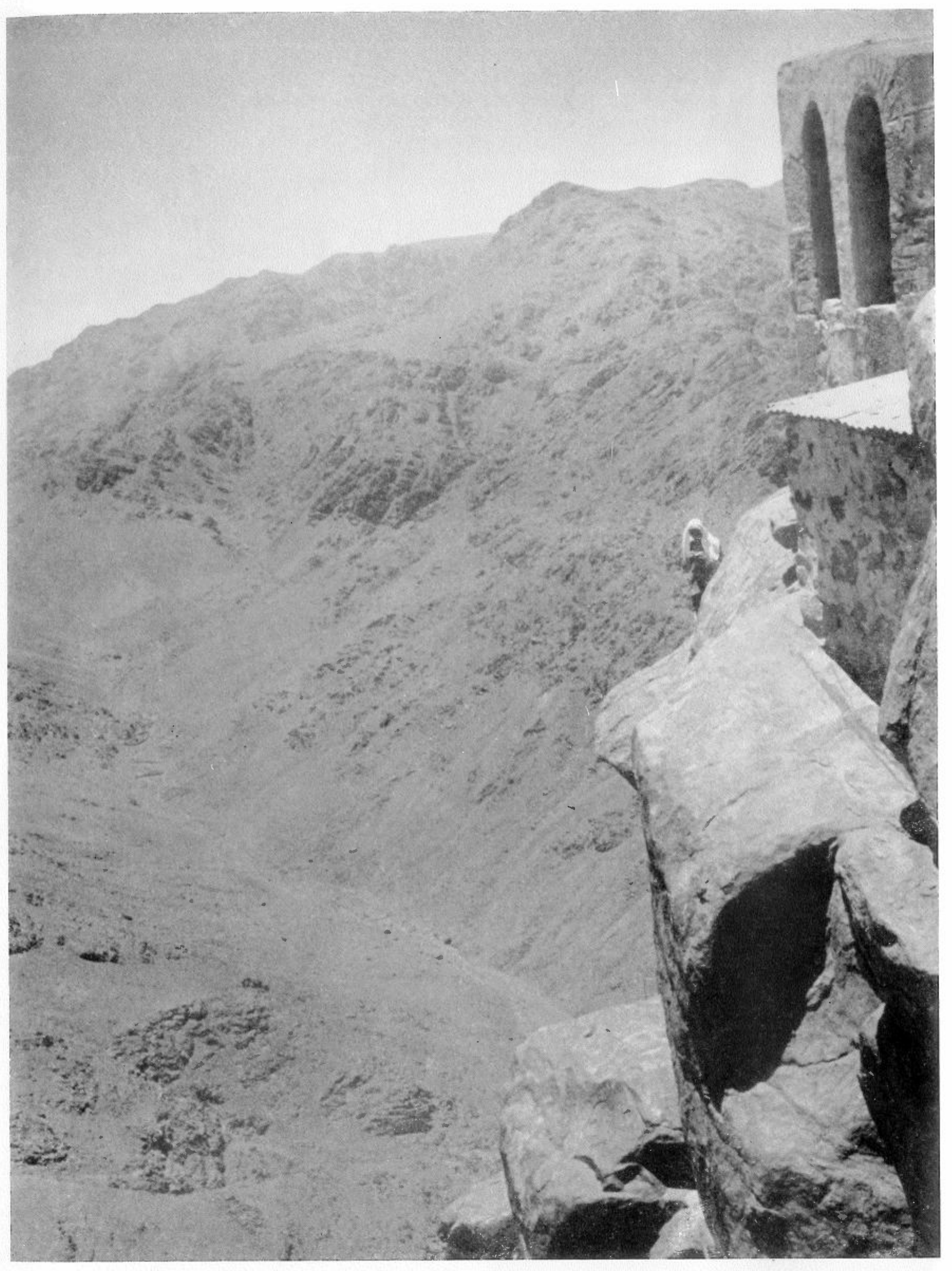
Bibl.: S. BENEDICTUS, *Regula monachorum*, cap. 16. H. LESÊTRE, *Prière*, en *DB*, V-1. H. LECLERCQ, *Office divin*, en *DACL*, XII-2, col. 1962 y sigs. J. A. JUNGMANN, *Beiträge zur Geschichte der Gebetsliturgie*, en *ZKTh*, 72 (1950), págs. 66 y sigs., 223 y sigs. J. PASCHER, *Das Studengebet der römischen Kirche*, Munich 1954. P. SALMON, *L'Office Divin*, París 1959.

R. DÍAZ CARBONELL

ḤŌRĒB («seco»; Χωρήβ; Vg. *Horeb*). Monte de la península sinaítica, idéntico a → **Sinaí**. En la SE se menciona muchas veces, tomando una u otra acepción, según los casos[1], pero refiriéndose siempre a la misma montaña. Quizá sólo en un caso, en el episodio en que Moisés hace brotar milagrosamente agua al golpear con su cayado en la roca[2]: es posible que en este pasaje, que hay que situar en Rĕfīdīm, el escritor ha indicado el nombre Ḥōrēb (a pesar de que en aquel momento estaban ya acampados a unos 30 km de tal lugar estricto), bien para distinguir dicho episodio de otro similar que acaeció posteriormente[3], bien para indicar que aún estaba el pueblo en la parte sur de la península sinaítica; en ambos lugares, se aprecia la fuerza carismática[4].

En todos los demás pasajes, en que ambos términos son equivalentes, los críticos suponen que Ḥōrēb es el utilizado por las fuentes E y D, mientras que Sinaí lo utilizan Y y P. El nombre de Ḥōrēb parece aludir a la sequedad de la región, y el de Sinaí, a la vecindad con el desierto de Sīn, muchas veces mencionado en relación con él, y en el que supervivía el nombre del dios lunar mesopotámico, Sin, a quien se rindió allí culto hasta el siglo VI de nuestra era. Lagrange supuso que éste había sido el motivo que impulsó a no aplicar la denominación a dicho monte en ciertos momentos de la historia de Israel, por la relación que su nombre podía tener con tales cultos politeístas. Para otros autores, la dualidad de denominaciones se debería a motivos regionales; así, mientras que los madianitas utilizaban Ḥōrēb, los cananeos y amorreos usaban Sinaí; ello explicaría el que en algún pasaje, como el que describe la aparición de Dios a Moisés mientras apacentaba los rebaños de su suegro[5], reciba la denominación de Ḥōrēb por habitar entonces tal personaje entre los madianitas.

[1]Éx 3,1; 17,6; 33,6; Dt 1,2.6.19; 4,10; 1 Re 8,9; 2 Cr 5,10; Sal 106 (Vg. 105), 19; Mal 3,22. [2]Éx 17,1-7. [3]Nm 20,1-13. [4]Cf. 1 Cor 10,4-5. [5]Éx 17,6.



Despeñadero sobre el que se yergue la actual capilla de Moisés en el corazón del monte Ḥōrēb o Sinaí.
(Foto F. Nicolau, Archivo Termes)

Bibl.: M. J. LAGRANGE, *Le Sinaï biblique*, en *RB*, 8 (1899), págs. 368-393. ABEL, II, págs. 391-392. B. UBACH, *El Sinaí, viatge per l'Aràbia Pètrea cercant les petjades d'Israel*, 2.ª ed., Montserrat 1955, págs. 201-202. A. CLAMER, *L'Exode*, en *La Sainte Bible*, I, París 1956, págs. 76-77, 161. É. DHORME, *Exode*, en *BP*, I, pág. 181. B. COUROYER, *L'Exode*, en *LSB*, págs. 32, 88. SIMONS, §§ 115, 249, 1587.

R. SÁNCHEZ

ḤŎRĒM («sagrado»?, «consagrado»?; Ἀρίμ [B] Ὡράμ [A]; Vg. *Horem*). Ciudad fortificada en el territorio de Neftalí[1]. No se ha identificado con certeza. Abel propone como localización posible Ḫirbet Qatamūn, unas ruinas próximas al Ǧebel Haramūn, al sur de Yārūn en la Alta Galilea.

[1] Jos 19,38.

Bibl.: ABEL, II, págs. 65, 349. SIMONS, §§ 333, 335 (14).

C. COTS

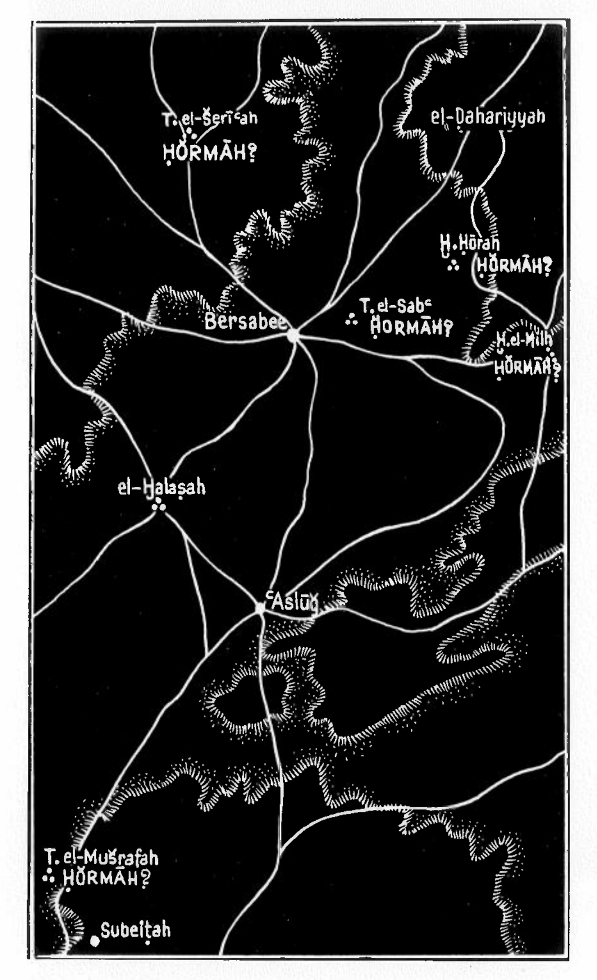
ḤŌREŠ («bosque»; Καινή; Vg. *in silva*). Ciudad de Judá en el desierto de Zīf, en donde se refugió David cuando era perseguido por Saúl[1]. Se identifica con Ḫirbet Ḫureisah, a 3 km al sur de Tell Zīf.

[1] 1 Sm 23,15.16.18.19.

Bibl.: ABEL, II, págs. 344-350. *Miqr.*, III, cols. 308-309. SIMONS, § 704.

M. GRAU

Mapa con la situación de varios lugares propuestos para la localización de Ḥŏrmāh



ḤŌRĪ (et.?). Nombre de dos personajes de los primeros libros del AT:

1. (Χορροί, Χορρί; Vg. *Hori*). Hijo primogénito de Lōṭān y nieto de Śēᶜīr[1]. Su nombre corresponde exactamente al que los → **hurritas** tienen en hebreo. La SE da por fundador o antepasado de los hurritas a Śēᶜīr[2]. Por lo tanto, el hijo de Lōṭān es un caso de aplicación del nombre nacional al epónimo de un clan de dicho pueblo y no tiene un alcance más general.

2. (Σουρεί; Vg. *Huri*). Hombre de la tribu de Simeón y padre de Šāfāṭ, uno de los doce exploradores que Moisés envió a reconocer la Tierra Prometida[3].

[1] Gn 36,22; 1 Cr 1,39. [2] Gn 36,20. [3] Nm 13,5.

J. VIDAL

ḤŎRMĀH («exterminio», «anatema»; Ἑρμάν, Ἑρνάθ, Ἑρμά, Ἐξολέθρενσις [A], Ἀνάθεμα [B]; Vg. *Horma*, *Arama*[1]). Con este nombre fue designada la antigua ciudad cananea de Ṣĕfat (Σεφέδ)[2], después de haber sido ocupada y entregada al exterminio o anatema por los israelitas vencedores del rey de ᶜĂrād[3].

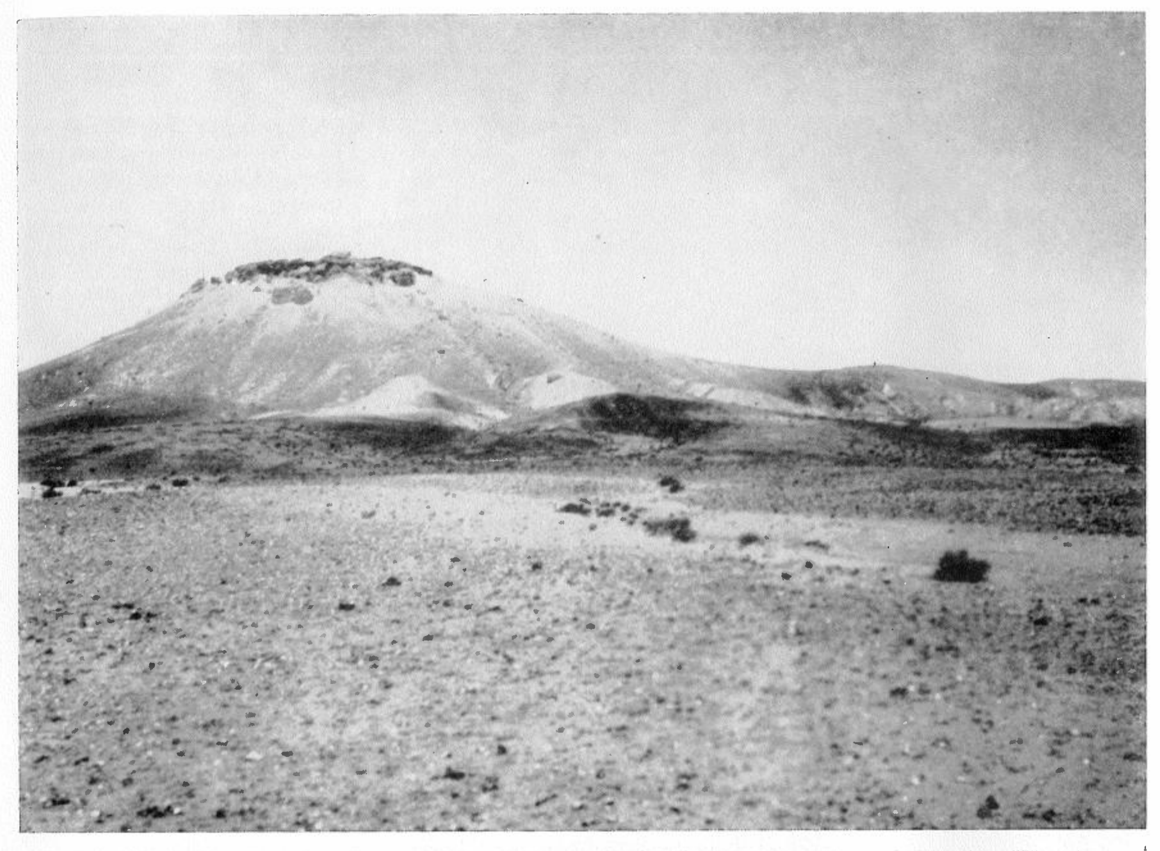
Por lo que atañe a su identificación (ciertamente en el Négeb)[4], autoridades eminentes en palestinografía, como Palmer (1876) y, después de él, Szczepanski, Buhl y otros fijaron preferentemente su situación en las importantes ruinas de Subeiṭah, a unos 45 km en línea recta al sur de Bersabee y a mitad del camino entre esta ciudad y Cades, si bien su primer emplazamiento hubiera podido hallarse en Tell el-Mušrafah, a unos 4 km al noroeste de Subeiṭah, collado cubierto de ruinas y dominando desde su cumbre gran parte del Négeb, como también el camino que desde allí sube en dirección a Palestina.

Hoy, sin embargo, después de haberse comprobado que, filológicamente hablando, los vocablos Subeiṭah y Ṣĕfat no se corresponden según afirmación de Burney y de Abel y que las excavaciones emprendidas en Subeiṭah por la expedición Colt en 1935 pusieron de manifiesto que anteriormente a la ciudad bizantina no se había hallado en la referida ciudad otro rastro de habitación que la nabatea, palestinólogos de consideración se han declarado contrarios a la identificación Ḥŏrmāh = Subeiṭah. Precisados, empero, a concretar una sustitución de Subeiṭah, están lejos de ponerse de acuerdo; como sea que mientras Abel y Albright optan por Ḫirbet Ḥorah y Tell el-Šerīᶜah respectivamente, otros, con Alt, prefieren emplazarlo en Tell el-Sabᶜ y hasta hay quien lo sitúa en Tell el-Milḥ.

[1] 1 Sm Vg. 30,30. [2] Jue 1,17. [3] Nm 21,1-3. [4] Jos 12,14; 1 Cr 4,30.

Bibl.: M. J. LAGRANGE, en *RB* (1900), págs. 282-283. F. VIGOUROUX, en *DB*, III, cols. 754-756. C. F. BURNEY, *The Book of Judges*, 2.ª ed., Londres 1930, pág. 17. W. EWING, *The Intern. Standard Bible Encycl.*, III, pág. 1422. A. ALT, en *JPOS* (1935), págs. 320-323. F. M. ABEL, en *JPOS* (1935), págs. 7-12; íd., II, pág. 350.

B. UBACH



Tell el-Mušrafah, uno de los sitios en donde se ha pretendido localizar el emplazamiento de la antigua Ḥŏrmāh. (Foto Monasterio de Montserrat)

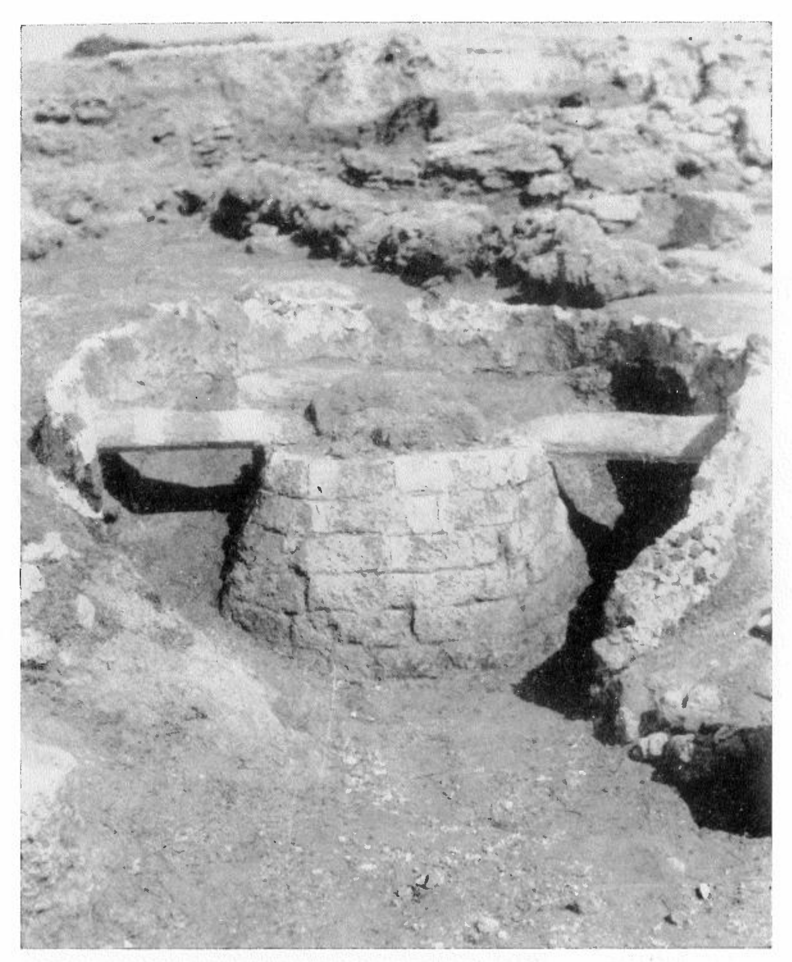
HORMIGA (heb. *nĕmālāh*; μύρμηξ; Vg. *formica*). El libro de los Proverbios afea al perezoso su holgazanería con el ejemplo de la hormiga que, sin rey ni señor, provee a su mantenimiento durante el tiempo de la mies; y es uno de los cuatro animalitos más sabios que los sabios. La ejemplaridad de este himenóptero es tema conocido en todas las literaturas (→ **Fauna**).

Prov 6,6 y sigs.; 30,24 y sigs.

HORNO (heb. *kūr, tannūr*; aram. *ʾattūn*; κάμινος τοῦ πυρός; Vg. *caminus, fornax*). Los hornos propiamente dichos, en cuanto son cavidades de mampostería que concentran el calor hasta temperaturas altísimas, no están arqueológicamente atestiguados sino desde la época del Bronce II-III. El más antiguo conocido es el de Tell el-ʿAǧǧūl. Pero es preciso suponerlos ya durante el Bronce I, porque la → **cerámica** de estas fechas los exige. Generalmente eran abovedados y en forma circular; el calor pasaba por unas toberas verticales a la cámara interior, donde se repartía en torno a la cavidad donde se colocaban las piezas que habían de cocerse. Estructura típica presentan los hallados en Megiddo, del Bronce III, excavados en la roca, en forma de U y orientados diversamente tal vez para aprovechar todos los vientos (Barrois). Se han descubierto en épocas posteriores hornos de fundición en casi todos los centros mineros, así en ʿAin Šems, ʿAy, Tell Ǧemmah, ʿEṣyōn Géber, etc. (→ **Metalurgia**).

En la Biblia se distinguen perfectamente los hornos de fundición propiamente dichos (*kūr*) que pasan al lenguaje figurado como símbolo de la prueba y tribulación; así se dice que la opresión egipcia fue como un horno[1], que Dios, el dolor o la alabanza purifican y aquilatan la virtud de un hombre como el crisol (χωνευτήριον)[2]. Análogos debieron ser los hornos para la cocción y temple de la cerámica, ladrillos, etc., después de la etapa primitiva en que simplemente se ponían a secar al sol (*lĕbēnāh*, «ladrillo»)[3]. Similar debió de ser el gran horno de Babilonia con doble apertura lateral y superior[4].

Y están los hornos para la cochura del pan (*tannūr*) que frecuentemente eran tan familiares como el molino, reduciéndose a una piedra caliente sobre la que se colocaba el pan; pero que también debieron existir en forma más amplia y compleja como se deduce del hecho de que las ranas penetrasen en los mismos y del dato de que en tiempos de hambre un horno baste para el servicio de diez mujeres. Todavía hoy se usa en forma de cono truncado con la base enterrada en el suelo y con una apertura superior para el escape del humo[5]. Los profetas comparan el día de Yahweh día de prueba y purificación, a uno de estos hornos[6]; en las Lamen-



Horno romano hallado durante las excavaciones de Tell Qasīleh. (Foto G. Lombardi)

taciones está la valiente metáfora de la piel tensa y ennegrecida por el hambre, semejante a las paredes de horno[7].

[1]Dt 4,20; 1 Re 8,51; Jer 11,4. [2]Is 48,10; Ez 12,18 y sigs.; Prov 13,3; 27,21; Sab 3,6, etc. [3]Cf. Gn 11,3; Éx 1,14; 5,7 y sigs. [4]Dan 3,6-26. [5]Gn 15,17; Éx 7,26; Lv 26,26. [6]Os 7,4 y sigs.; Is 31,9; Mal 3,19. [7]Lam 5,10.

Bibl.: A. G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, III, Paris 1939, págs. 372 y sigs., 408 y sigs.

C. WAU

ḤŌRŌNÁYIM («dos cavernas»; 'Αρωνιείμ, 'Ωρωναίμ, 'Ορωναίμ; Vg. *Oronaim*). Ciudad de Moab, mencionada por alguno de los profetas mayores en sus oráculos contra tal región[1]. Por tal lugar, gritarán angustiados sus habitantes, a causa del castigo impuesto por su idolatría y otros excesos. Se menciona en la estela de Mēšāʾ (línea 32) como una de sus ciudades. También la menciona Josefo (Ορῶναι) como partícipe de los sucesos de la época de los Macabeos. El contexto de todos estos documentos hacen que se deba encontrar por el sudeste, posiblemente en la frontera, entre Palestina y Moab. La identificación que hizo Musil es la aceptada generalmente; se trata de el-ʿArāq, en la parte superior del Seil el-Numeirah y a unos 14 km al este del extremo inferior del mar Muerto. El nombre árabe, *ʿarāq*, «cueva», ha conservado el hebreo bíblico *ḥōr*.

[1]Is 15,5; Jer 48,3.5.34.

Bibl.: F. Josefo, *Ant. Iud.*, 13,15,4; 14, 1,4. A. Musil, *Arabia Petraea*, I, Viena 1907, págs. 72-73. Abel, II, pág. 350. *ANET*, págs. 320-321. *Miqr.*, III, col. 285. Simons, §§ 1049, 1256-1258, 1368.

P. ESTELRICH

HORONITA (heb. *ha-ḥōrōnī*; ὁ 'Αρωνί; Vg. *Horonites*). Gentilicio de Sanballaṭ[1]. Obedece a que, según algunos, procedía de Bēt Ḥōrōn; otros creen que era de Ḥārān o de Ḥōrōnáyim.

Neh 2,10.19; 13,28.

Bibl.: Simons, § 1049.

J. VIDAL

HORREOS Nombre castellano variante del pueblo modernamente llamado → **hurritas**.

ḤŌRŠĀH. Lugar del desierto en que David esquivó durante cierto tiempo la persecución de Saúl. → **Ḥōreš**.

HORUS (egip. *ḥr[w]*; gr. Ὧρος). Dios egipcio muy conocido por su aspecto iconográfico de halcón. Su culto surgió en el Delta y se difundió rápidamente desde el III milenio A. C., es decir, mucho antes de la unificación histórica de Egipto. Su popularidad se debió a diversos motivos, entre los que destacan los siguientes:

1. El hecho de ser considerado hijo de Osiris e Isis. Como tal, vengaba la muerte de su padre por obra de Set después de una larga lucha y recobraba el derecho de ocupar el trono egipcio. En esta leyenda, tan conocida de todos, recibe los nombres de «Harpócrates», o sea «Horus niño» (egip. *ḥr pȝgrd*) y de «Horus, hijo de Isis» (egip. *ḥr sȝ ʿs.t*).

2. La circunstancia de que los faraones pretinitas le adoptaran como dios dinástico, por cuya razón el soberano, denominado «siervo de Horus», se consideró desde entonces como una encarnación de tal divinidad.

3. La multiplicación de formas que adquirió, a consecuencia de la facilidad sincretista, es peculiar de la religión egipcia. Debido a ello, o fue reemplazado por otros dioses, o se asimiló a ellos. Sus nombres y sus facultades fueron numerosos y variaron, en términos generales, de una a otra población. En Letópolis, recibió el aspecto de un dios belicoso llamado «Horus el grande» (egip. *ḥr*

wr); en Edfú se le representó con el aspecto del disco solar, provisto de dos alas de halcón; en Heliópolis se le denominó «Horus del horizonte» (egip. *ḥr ꜣḫ-t*) y fue representado como el dios del cielo, con la forma y la apariencia de hombre con cabeza de halcón, etc.

Bibl.: A. ERMAN, *Die Religion der Ägypter*, Berlín-Leipzig 1934. C. DESROCHES-NOBLECOURT, *La religion égyptienne*, en *HGR*, I, París 1948, págs. 213, 243-245, 256. J. VANDIER, *La religion égyptienne*, 2.ª ed., París 1949, con abundante bibliografía. H. BONNET, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlín 1952.

J. A. G.-LARRAYA

ḤŌŠ, Ḫirbet el-. → **Ḥōsāh.**

ḤŌSĀH (et.?; ʽΟσσά, ʽΙοσσά; Vg. *Hosa*). Levita descendiente de Mĕrārī. Fue padre de Šimrī, Ḥilqiyyāhū, Ṭĕbalyāhū y Zacarías; la Sagrada Escritura dice que el total de sus hijos y hermanos ascendió a trece. Tuvo el cargo de portero por el lado occidental de Jerusalén, en la puerta de Šalléket y custodió el camino de la subida[1].

[1] 1 Cr 16,38; 26,10.11.16.

Bibl.: NOTH, 511, pág. 243.

M. D. RIEROLA

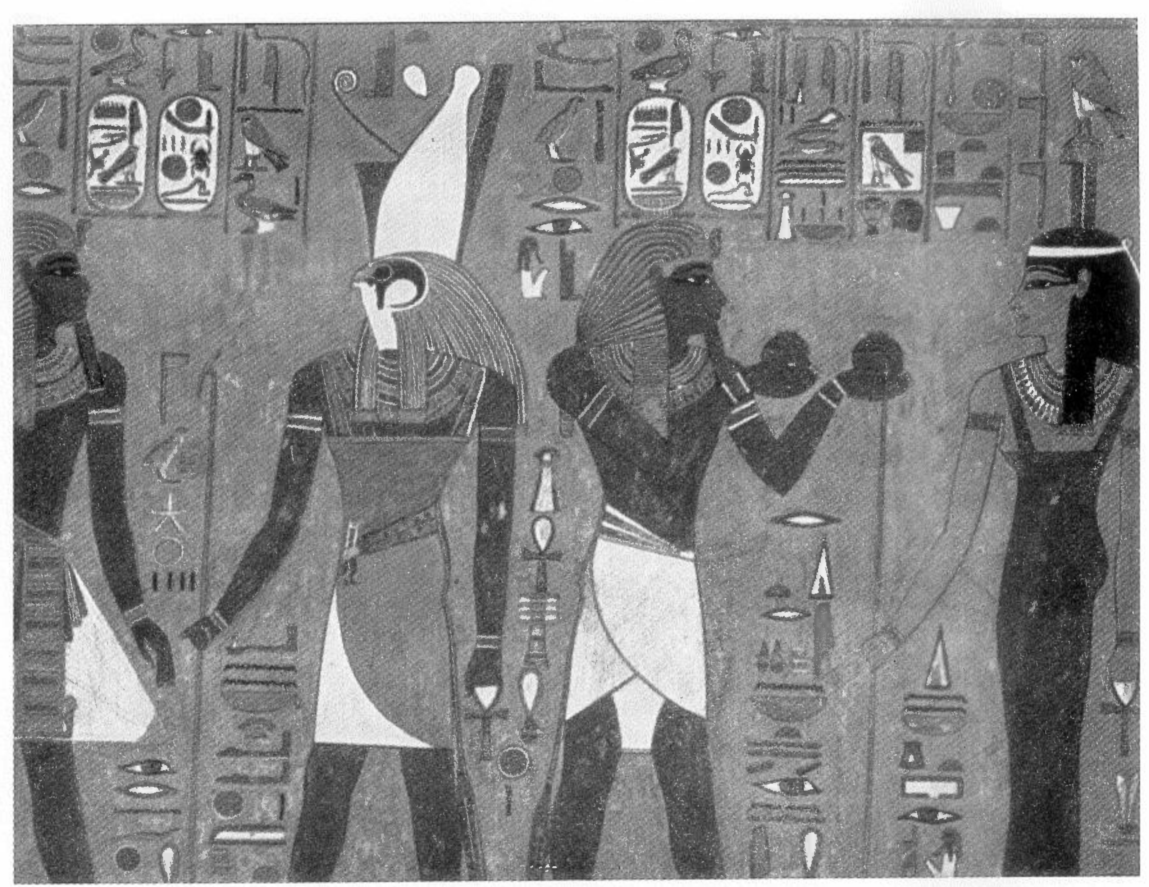
ḤŌSĀH (et.; ʽΩσά [A], ʽΙασίφ [B], Σωσά, Σουσά; Vg. *Hosa*). Localidad de la parte septentrional de la tribu de Aser[1]. Se menciona en las cartas o tablillas descubiertas en Tell el-ʿAmārnah, Nuzu, y en las listas de Seti I, en donde se la llama *iwṭ(w)*. Lo problemático de la posible frontera de Aser tan al norte hace aún más difícil poder situar esta población. Se han propuesto, como lugares en que pudo estar, el *Palaetyros* (parte continental de Tiro), Tell el-Rešēdiyah, unos 4 km al sur de Tiro y Ḫirbet el-Ḥōš 2 km y medio al este del topónimo anterior. En apoyo de Tell el-Rešēdiyah están las citas que aparecen en las cartas de el-ʿAmārnah y en listas egipcias; en cambio, Ḫirbet el-Ḥōš tiene en su favor pruebas topográficas y onomásticas, ya que parece que conserva el nombre primitivo, aunque, sin embargo, complica esta identificación, bastante aceptable, el cambio de dirección que se observa en la frontera y que aparece expresado claramente en el versículo siguiente[2].

[1] Jos 19,29. [2] Jos 19,30.

Bibl.: R. DUSSAUD, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*, París 1927, pág. 11. ABEL, II, págs. 12, 67. *Miqr.*, III, cols. 223-224, con bibliografía. SIMONS, § 332.

R. SÁNCHEZ

Pintura policroma, procedente de una tumba egipcia, que representa al faraón, con la barba ritual, entre el dios Horus y la diosa Hathor



HŌŠĀMĀᶜ (abr. de → **Yĕhōšāmāᶜ**; ʽΩσαμάϑ; Vg. *Sama*). Uno de los hijos de Jeconías, rey de Judá, nacido durante la cautividad de su padre.

1 Cr 3,18.

Bibl.: NOTH, 393, págs. 107, 185.

HOSANNA (heb. *hōšaᶜnāh*; aram. *ʾōšaᶜnāh*; ὡσαννά; Vg. *hosanna*). Voz hebrea que aparece en la forma causativa (hifᶜîl), deprecativa una sola vez en el Salmo 118,25, suplicando la salvación a Yahweh (de la raíz *yāšāᶜ*, «salvar»), salmo que por pertenecer al pequeño *hal·lēl* era muy popular al recitarse en las fiestas de Pascua y de los Tabernáculos.

Es forma abreviada de *hōšîᶜāh-nāʾ* («¡salva, te ruego!») y en tiempos de Jesús ya había pasado a ser simple grito de aclamación equivalente a nuestro «¡viva!». San Agustín, comentando el pasaje, dice que responde sin más a las interjecciones latinas. El pueblo lo repitió jubiloso en la entrada solemne del Señor en Jerusalén[1].

La transcripción textual griega más antigua, según Tischendorf, parece ser ὡσαννά, y los códices latinos alegados por Wordsworth también prefieren la forma sin aspiración inicial alguna (*osanna*), lo cual respondería más que a la forma primitiva hebrea al arameo *ʾōšaᶜnāʾ*.

[1]Mt 21,9; Mc 11,9-10; Jn 12,13.

P. ESTELRICH

HŌŠAᶜYĀH («Dios ha salvado»; Lak. *hōšaᶜyāhū*; El. *hwšᶜyh*; Vg. *Osaias*). Nombre de dos personas del Antiguo Testamento:

1. (Μαασαίου). Padre de Yĕzanyāh, príncipe de la época de Jeremías (→ **Azarías,** § 22)[1].

2. (ʼΩσαΐα). Hombre, quizá príncipe de Judá, que iba al frente del segundo coro procesional durante la dedicación de los muros de Jerusalén en tiempos de Nehemías[2].

[1]Jer 42,1; 43,2. [2]Neh 12,32.

Bibl.: A. COWLEY, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1923, *s.v.* NOTH, 395, págs. 21, 32, 176. H. TORCZYNER, *The Lachish Letters*, I, Oxford 1938, págs. 51-52.

T. DE J. MARTÍNEZ

ḤOṢN, Tell el-. Nombre árabe palestino de la ciudad corrientemente llamada → **Beisán.**

HOSPITALIDAD (heb. *ʾārēaḥ* «dar hospitalidad»; φιλοξενία; Vg. *hospitalitas*). Entre los beduinos, la hospitalidad era muy considerada. En el desierto era algo imprescindible, pero hicieron de la necesidad una virtud, que incluso en el Israel sedentario se practicaba gustosamente. En repetidas ocasiones hallamos en el AT ejemplos del recibimiento hospitalario hecho a extraños, viajeros o parientes[1]. Job[2] alega el haber practicado siempre fielmente la hospitalidad. El mismo Dios es hospitalario[3]. Los profetas instan a practicar la hospitalidad[4]. El legislador recuerda que el mismo Israel ha sido extranjero en Egipto[5]. Los sabios de tiempos posteriores previenen contra la aceptación de huéspedes impropios, vagabundos y malhechores[6]. A la recepción del huésped se debe salir a su encuentro, se le saluda, se le lavan los pies, se prestan cuidados a sus cabalgaduras y se prepara un banquete[7]. Cuando reemprende el camino, se le acompaña un trecho[8]. Es inmune y puede contar con la protección de su anfitrión mientras se halle bajo su techo[9]. Lot está incluso dispuesto a sacrificar a sus hijas a los deseos de los sodomitas, para poner a salvo a sus huéspedes[10]. También en el NT se insta a su práctica, tanto si se ofrece[11], sobre todo a los pobres[12], como si se acepta, al igual que Jesús que aparece como anfitrión[13] y huésped[14]. La hospitalidad es una de las virtudes que debe adornar a los pastores de la Iglesia[15]; es una de las obras de misericordia[16]. En ella se revela el amor; es el amor a los amigos, como lo expresa la palabra griega φίλο-ξενία, «amor al extranjero».

[1]Gn 18,1-8; Jue 19,1-10; 2 Re 4,8-10. [2]Job 31,32. [3]Sal 39,13. [4]Is 58,7. [5]Éx 23,9. [6]Eclo 11,31. [7]Gn 24,29.30-33. [8]Gn 18,16. [9]Jue 19,23. [10]Gn 19,1-8; cf. Jue 19,23. [11]Mt 25,35; Rom 12,13; Heb 13,2. [12]Lc 14,12-13. [13]Mc 6,41 par; 13,22 par.; Lc 12,37.. [14]Lc 7,36; Jn 2,2; 12,2. [15]1 Tim 3,2; Tit 1,8. [16]1 Tim 5,10.

Bibl.: G. GORCE, *Les voyages, l'hospitalité et le port des lettres dans le monde chrétien des IVe et Ve siècles*, París 1925. HAAG, cols. 507-508. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, París 1958, págs. 25-26.

F. B. GERRITZEN

ḤŌTĀM («sello»; Vg. *Hotham*). Nombre de dos personas del AT:

1. (Χωϑάν). Hijo de Ḥéber y nieto de Bĕrîᶜāh, de la tribu de Aser[1]. Se cree que Hēlem[2] se ha de identificar con él, pues este último nombre parece ser un error del copista. He aquí el motivo de esta interpretación: el T. M. dice, en 1Cr 7,32, que los hijos de Ḥéber fueron Yiflāṭ, Šōmēr, Ḥōtām y Šūᶜāʾ; no obstante, en 1Cr 7,35, al enumerar la descendencia respectiva de ellos, se incluye a Hēlem en el lugar que correspondería a Ḥōtām.

2. (Κωϑάν). Natural de ᶜĂrōᶜēr, padre de Šāmāᶜ y Yĕᶜîʾēl, héroes del ejército de David[3].

[1]1 Cr 7,32. [2]1 Cr 7,35. [3]1 Cr 11,44.

Bibl.: NOTH, 470, pág. 223. *Miqr.*, II, col. 850; III, cols. 67-68.

M. D. RIEROLA

HŌTĪR (et. ?; cf. ac. *litir-pi-šamaš*, «se dio con abundancia la palabra de Šamaš»; y sudar, *watar*, *awtar*, *mawtar*, *ilwatar*, «Il es celoso»; ʼΩϑηρί; Vg. *Othir*). Hijo de Hēmān[1], jefe por sorteo de la vigesimoprimera clase de los cantores, compuesta por sus hijos y hermanos, en tiempo de David[2].

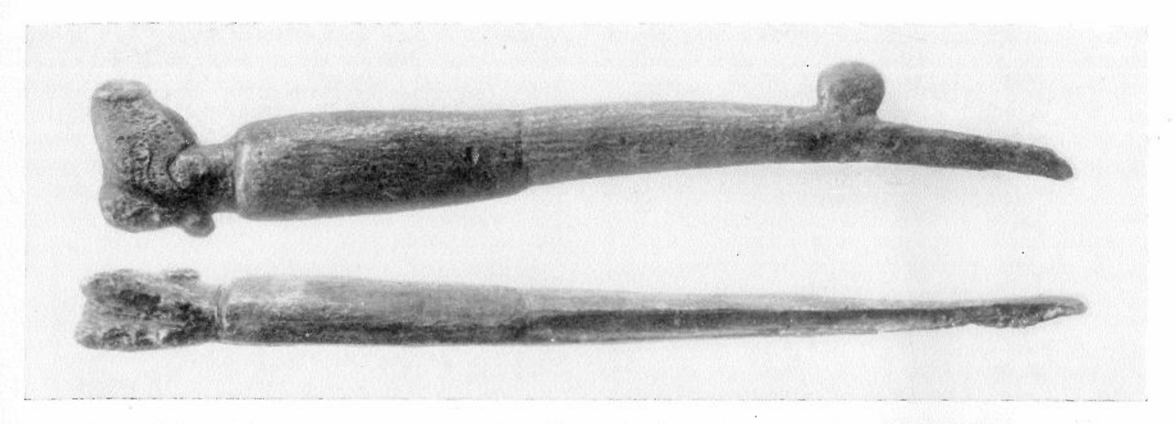
[1]1 Cr 25,4. [2]1 Cr 25,28.

Bibl.: NOTH, 391, pág. 241. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, págs. 82, 226. J. J. STAMM, *Die akkadische Namengebung*, Leipzig 1939, pág. 148.

M. V. ARRABAL

HOZ (heb. *maggāl*, *ḥermēš*; δρέπανον; Vg. *falx*). Es el instrumento de los segadores sin que se tengan noticias en la Biblia de otros usos, tales como el de arma o parecidos.

Primitivamente eran de piedra o sílex, toda vez que los cereales se cultivaban en Palestina antes de conocerse el empleo de los metales; la hoja iba fija a un mango, al que se unía con cuerdas o en el que se empotraba;



Mango de hoz, de hueso, con la cabeza tallada en forma de animal. Hallados en Mugārat el-Kebārah, una de las cuevas de Wādī Mugārah en el monte Carmelo. Cultura natufiense

la forma era ligeramente curva. Las de bronce y hierro, encontradas en Tell Ğemmah, conservan el mismo formato, pero ya se unen al mango por medio de clavos. Parece que los egipcios disponían de mejores instrumentos para la siega.

En el AT aparece dos veces en los profetas[1] con el término ordinario *maggāl*, y dos veces en Deuteronomio con el vocablo arcaico *ḥermēš*[2].

La expresión «cambiarán las espadas en azadas y las lanzas en hoces» que se encuentra en los profetas[3] para designar el tiempo feliz en que ya no habría guerras; habla de *mazmērāh* que propiamente es podadera de vid más parecida a guadaña. Como instrumento de combate aparece en la época helenística con los carros erizados de hoces (δρέπανα)[4].

También viene en dos pasajes del NT[5], indicando en el Apocalipsis la siega y la vendimia como símbolos de la venganza divina, prolongando así la idea que ya se encuentra en el profeta Joel.

[1]Jer 50,16; Jl 3,13. [2]Dt 16,9; 23,25. [3]Is 2,4; 18,5; Miq 4,3; Jl 4,10. [4]2 Mac 13,2. [5]Mc 4,29; Ap 14,14 y sigs.

Bibl.: A. G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, I, París 1939, págs. 313-314. S. Bartina, *Apocalipsis*, Madrid 1962, págs. 735-737.

J. CARRERAS

ḤŌZAY (en pausa *ḥōzāy*; et.?; οἱ ὁρῶντες; Vg. *Hozai*). Profeta desconocido salvo como autor de la *Crónica de Ḥōzay*[1].

[1]2 Cr 33,19.

Bibl.: Noth, 460, pág. 242.

ḤŌZĀY, Crónica de (heb. *dibrē ḥōzāy*; λόγοι τῶν ὁρώντων; Vg. *Sermones Hozai*). Fuente no canónica que trata de los errores e iniquidades religiosas del rey Manasés[1]. Los LXX vierten el nombre del autor por «videntes», y en ello los siguen muchos traductores, algunos de los cuales pretenden que el título original ha de ser «Crónicas de sus videntes».

[1]2 Cr 33,19.

Bibl.: L. Marchal, *Les Paralipomènes*, en *La Sainte Bible*, IV, París 1952, págs. 9-10,238.

J. CARRERAS

ḤUBBĀH. → **Yĕḥubbāh.**

HUÉRFANO (heb. *yātōn*; ὀρφανός; Vg. *orphanus, pupillus*). Al igual que la clase social de las viudas, el huérfano aparece en el AT como un ser desamparado e indefenso en medio del pueblo.

El código de la Alianza se preocupa de ellos: «No harás daño a la viuda ni al huérfano, pues si lo haces ellos clamarán a mí y yo oiré sus clamores; y se encenderá mi cólera y os destruiré por la espada... y vuestros hijos serán huérfanos»[1]. Dios se hace su → **gō'ēl** o vengador y promete cumplir la ley del talión en quien los oprima.

La legislación deuteronómica acentúa esa preocupación por el huérfano desvalido. Debía tener parte, con levitas y viudas, en las décimas de cada tres años y en las festividades religiosas; para él eran la rebusca y el espigueo después de la recolección, y Dios reitera su promesa de protección y justicia: «Maldito quien haga entuerto... al huérfano; y todo el pueblo responderá: "Amén"»[2].

En su esfuerzo por dar interioridad y eficiencia ética al yahwismo, los profetas insisten en la justicia y misericordia que el huérfano merece como expresión sincera de religiosidad auténtica[3].

También en el Salterio y en Job han encontrado los huérfanos amplia cabida[4].

Recuerda esta religión práctica en el NT Santiago[5]. Jesús promete a los discípulos no dejarlos huérfanos y por ello les enviará el Espíritu como consuelo y abogado defensor[6].

[1]Éx 22,21 y sigs. [2]Dt 10,18; 14,29; 16,11.14; 24,17-21; 27,19, etc. [3]I 1,17.23; 10,2; Jer 7,6; Jer 22,3; 49,11; Zac 7,10; Mal 3,5, etc. [4]Sal 10,14.18; 68,6; 82,3; 109,8, etc.; Job 6,27; 22,9; 24,3.9; 29, 12, etc. [5]Sant 1,27. [6]Jn 14,18.

C. WAU

HUEVO (heb. *bēṣāh*; pl. *bēṣîm*; aram. *bēᶜātāᶜ*, *bēᶜîn*; ár. *baidah* y *baydat^{un}*, «ser blanco»; ᾠόν, ᾠά; Vg. *ovum*). Cuatro veces, y según algunos autores, cinco veces se habla del huevo en la Biblia. En Isaías, se compara el avance arrollador del asirio contra Palestina que espanta con su sola presencia los habitantes de las ciudades y

luego puede apoderarse de sus riquezas, como el que espanta a los pájaros del nido y luego coge fácilmente los huevos abandonados[1]. En el Deuteronomio, se legisla en el sentido de que si se encuentra un ave que empolle sus huevos o proteja sus crías en el nido, no se puedan tomar ambas cosas; se tendrá que soltar el ave y se podrán coger los huevos[2]. Esta ley, por cuyo cumplimiento se promete larga vida, igual que otras parecidas, tendía a suavizar los sentimientos y a suprimir la crueldad y procedía de motivos religiosos que nos escapan[A]. Isaías usa el proverbio que quien incuba huevos de víbora o los come, morirá[3].

Jesús, en su predicación, al enseñar los efectos de la oración y la bondad del Padre celestial que oye a los que a Él acuden, dice que si un padre terreno no da a su hijo que le pide un huevo un escorpión (de caparazón blancuzco en Palestina), con más razón Dios dará a sus hijos los hombres cosas buenas[4]. Esta comparación denota que los huevos eran alimento de la gente sencilla en Palestina, durante la época de Jesús.

Mención especial merece un pasaje de Job[5]. Para indicar que ha tenido que aceptar la tribulación, aunque fuera contra su gusto, pone la comparación de una comida rechazable por falta de sal, que no se come si no es por necesidad y la del *rīr ḥallāmūt* (ἐν ῥήμασι κενοῖς, «¿hay gusto en palabras vacías?»; Vg. *quod gustatum affert mortem*). Algunos traducen este complejo por «clara de huevo»[B], pero parece que ha de identificarse con un jarabe o mucílago vegetal insípido[C].

[A]Santo Tomás dice, siguiendo probablemente a Maimónides, que se trata de prácticas idolátricas (cf. *Summa Theol.*, 1,2 *q.* 102 *a.* 6 *ad* 9). Cf. R. A. F. MACKENZIE, en *Verbum Dei*, I, pág. 663. [B]M. GARCÍA CORDERO, en *La Biblia Comentada, Libros Sapienciales*, Madrid 1962, pág. 55; cf. *JQR* 15, págs. 704-705. [C]S. R. DRIVER - G. B. GRAY, *The Book of Job*, Edimburgo 1958, pág. 60. ¿Sería la *Althaea officinalis*?, cf. F. ZORELL, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum V.T.*, Roma 1950, pág. 245.

[1]Is 10,14. [2]Dt 22,6-7. [3]Is 59,5. [4]Lc 11,12. [5]Job 6,6.

S. BARTINA

ḤŪFĀM (et.?; sudar. *ḥufn*; cf. ár. *ḥafana*, «coger un puñado»; ʽΟφιμίν, ʽΑθφείν [B], ʽΑφείμ, ʽΑφφείν [A]; Vg. *Hupham*). Quinto hijo de Benjamín y fundador de la familia de los hufamitas[1]. En otra lista de los hijos del patriarca figura con el nombre de Ḥuppīm[2]. En el libro de las Crónicas, la genealogía de Benjamín lo presenta entre los hijos de → **ʽĪr**[3] (→ **ʽĪri**[4]), hijo de Bélaʽ; y en otro pasaje del mismo libro, aparece entre los hijos de Manasés y se dice que Mākīr tomó mujer para él, lo que da pie a creer que entre Mākīr y Ḥūfām existía relación de parentesco[5]. Dado el estado actual de los estudios bíblicos, es imposible resolver de manera concluyente el problema que el nombre plantea.

[1]Nm 26,39. [2]Gn 26,21. [3]1 Cr 7,12. [4]1 Cr 7,7. [5]1 Cr 7,15

Bibl.: NOTH, 462, pág. 242. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 97.

J. VIDAL

HUFAMITA (heb. *hā-ḥufāmī*; LXX omite; Vg. *Huphamitae*). Perteneciente a la familia de → **Ḥūfām**.

ḤŪL (et.?; Οὔλ [B], Οὔδ [A]; Vg. *Hul*). Segundo hijo de ʼĂrām y nieto de Sem[1]. No ha sido identificado. Al parecer se trata del nombre de un pueblo o de una región. Josefo dice que sus descendientes habitaron en Armenia, lo que coincide con la identificación propuesta por Delitzsch para la *ḫu-li-ia*, mencionada por Asurbanipal, que estaba situada en las inmediaciones del monte Masio; sin embargo, la identificación de *ḫu-li-ia* como un desierto se opone, al parecer, a ello. En las inscripciones safaíticas se ha encontrado el nombre de una tribu denominada *ḥwlt*.

[1]Gn 10,23; 1 Cr 1,17.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 1,6,4, F. DELITZSCH, *Wo lag das Paradies?*, Leipzig 1881, pág. 259. E. LITTMANN, *Safaitic Inscriptions*, Leiden 1943, pág. 6. A. CLAMER, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, París 1953, pág. 220. *Miqr.*, III, col. 49.

P. ESTELRICH

ḤULDĀH («topo» [fem.]; ár. *ḫald^{un}*, *ḫuld^{un}*; cf. heb. *ḥōled*; ʼΟλδα; Vg. *Holda*). Profetisa, mujer de Šallūm, quien era guardián del vestuario del Templo y habitaba en Jerusalén, en el segundo distrito, en tiempo del rey Josías[1]. El calificativo de profetisa (fuera de los casos en los que se trata de la mujer de un profeta) está reservado a la hermana de Moisés[2], y a Débora[3]. Cuando el sumo sacerdote Ḥilqiyyāhū halló en el Templo el libro del Deuteronomio, se consultó a Ḥuldāh, conocida por su ya larga misión profética. Es de notar que no se va en busca de Sofonías, acaso por no haber empezado todavía su ministerio, ni de Jeremías, el cual estaría al comienzo de su actuación (unos cinco años), y quizás se consultara a ella, porque Josías iba con la esperanza de obtener una respuesta menos severa que la del temperamento de este último profeta. De hecho el rey envió a Ḥilqiyyāhū, ʼĂḥīqām, Šāfān y ʽĂśāyāh a que consultasen a Ḥuldāh. Ella entonces anunció de parte de Yahweh que los males predichos por la Ley, es decir, por el Deuteronomio que entonces era leído, se cumplirían sobre los judíos infieles a sus prescripciones; pero Josías, que se había humillado ante Dios, no sería testigo de las calamidades que se acercaban[4].

[1]2 Re 22,14-20; 2 Cr 34,19-23. [2]Éx 15,20. [3]Jue 4,4. [4]2 Re 22,20; 2 Cr 34,27-28.

Bibl.: NOTH, 486, pág. 230. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Halle 1943, págs. 134-135. A. PENNA, *Holda*, en *ECatt*, VI, col. 1464.

J. VIDAL

ḤŪLEH, El-. Lago situado en el extremo septentrional de la Tierra Prometida. No se menciona en la Biblia en ninguna ocasión. Los antiguos consideraron como una de las fuentes del Jordán el lago Fiala, hoy Birket Rān, que suponían serlo del Nahr Bāniyās. En realidad, este río nace en las estribaciones del Hermón, recorriendo 9 km antes de unirse al Nahr el-Leddān. El-Leddān nace junto al Tell el-Qāḍi (143 m) y después de 8 km se une al Nahr Bāniyās a unos 43 m de altura. Ambos recorren ya unidos un espacio de medio kilómetro antes de recibir las aguas del Nahr el-Ḥaṣbāni, otra de las fuentes del Jordán, que nace junto al Hermón y recorre 37 km antes de unirse al Bāniyās y el-Leddān y después de haber recibido diversos afluentes, el más importante de los cuales es el Nahr el-Bareigīt.

Los tres caudales unidos recorren unos 15 km por la región de Arḍ el-Ḥūleh y desembocan en el lago el-Ḥū-

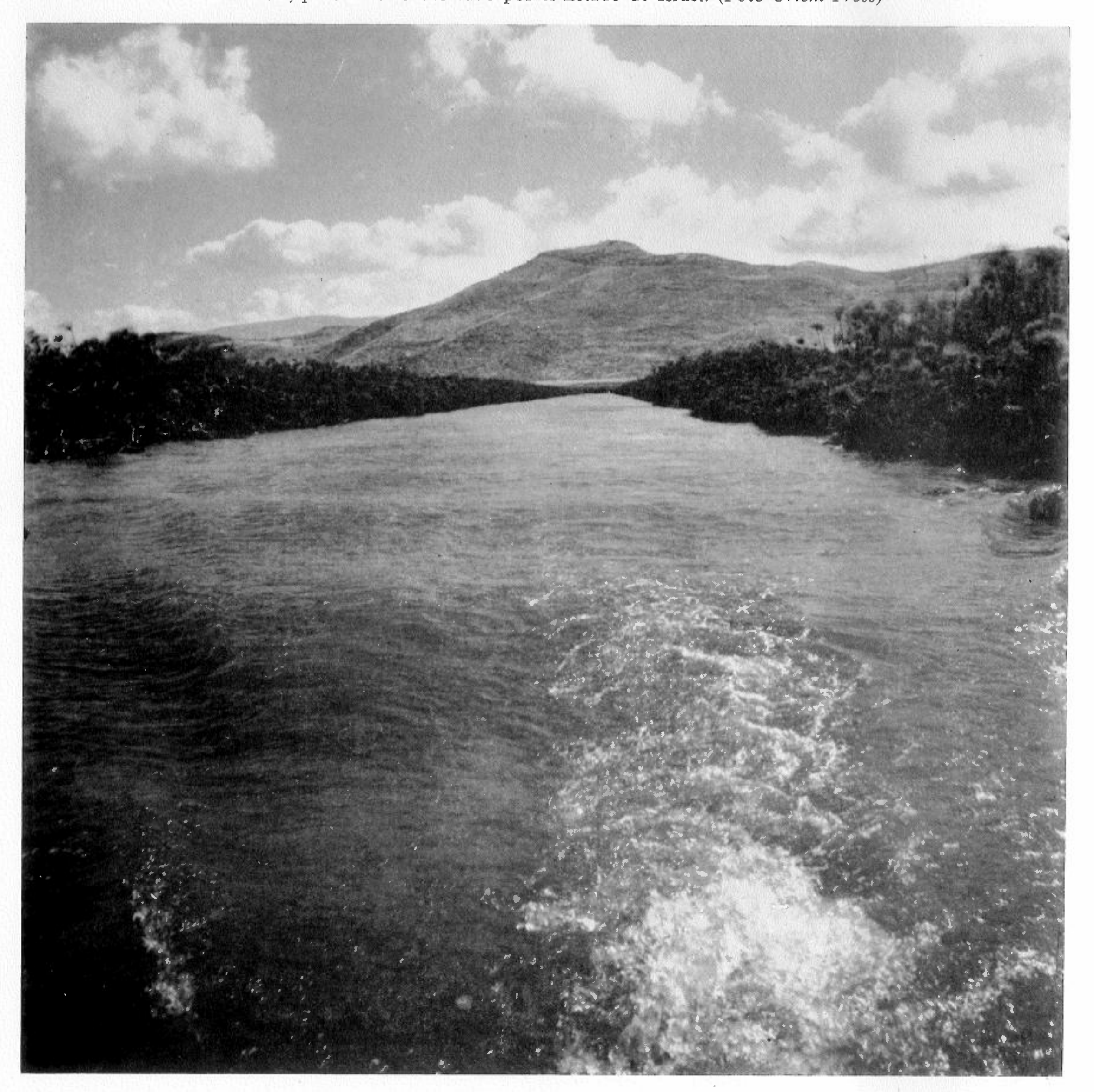
leh, hoy llamado Baḥret el-Ḥūleh. Tiene forma aproximada de triángulo rectángulo, con el cateto menor hacia el norte, por donde desembocan los tres caudales citados, teniendo el desagüe en el vértice sur por donde sale el Jordán que entra en el lago Genesaret después de recorrer 17 km. Sus dimensiones aproximadas son de 5 por 6 km, de unos 25 km² de superficie y de 3 a 5 m. de profundidad. Su situación sobre el nivel del mar no excede de 2 m. En la actualidad, el Estado de Israel lo ha desecado con fines agrícolas.

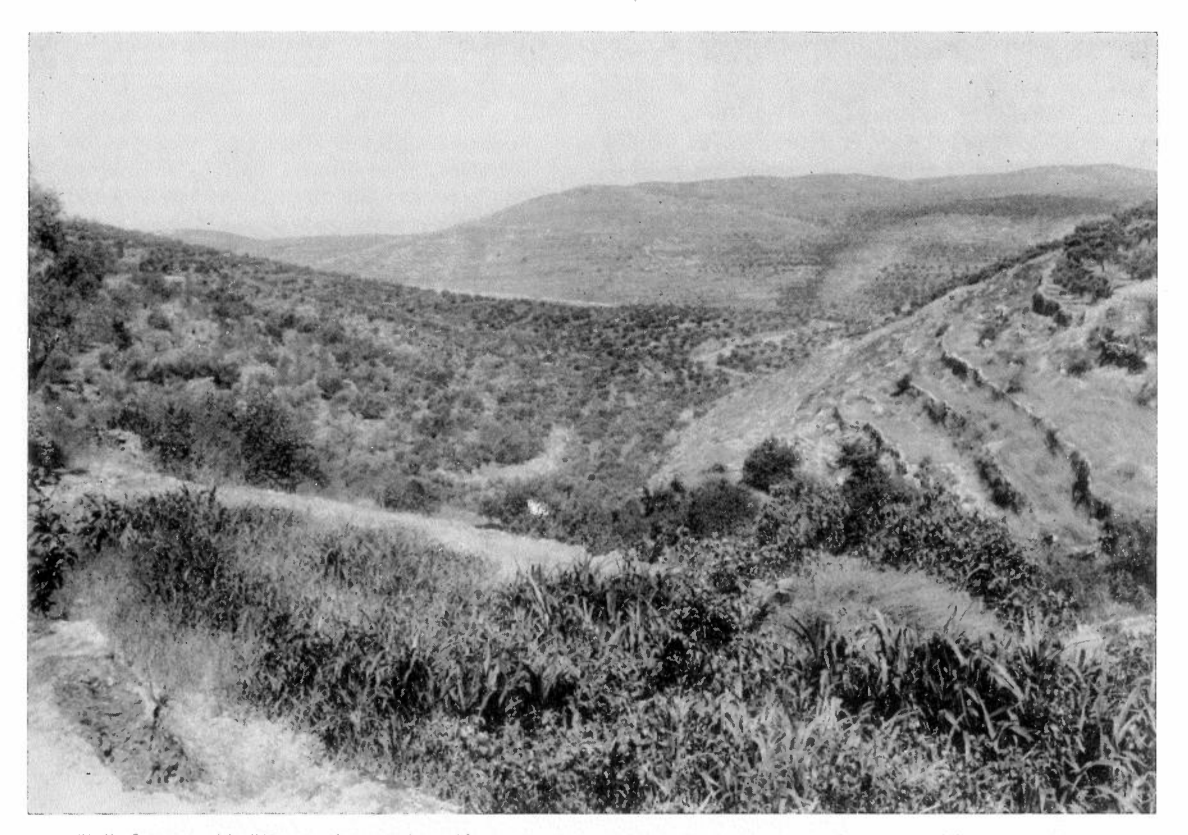
Bibl.: Abel, I, págs. 17, 80, 85, 162. L. Gramatica, en *Elt*, XVII, págs. 169-170. A. Fernández, *Geografía Bíblica*, Barcelona 1951, págs. 132-133.

R. SÁNCHEZ

HUMILDAD (heb. *ʿănāwāh*; ταπεινοφροσύνη; Vg. *humilitas*). Actitud de sumisión o disposición de ánimo por la que el hombre, consciente de su debilidad natural o de sus defectos y pecados, se mantiene en plan de inferioridad respecto de Dios[1]. Esta postura puede surgir también al sentirse pobre, débil, enfermo y desgraciado[2]. Si en esta situación no hay culpabilidad, sino que es efecto de una providencia especial divina que quiere probar a alguno, se considera como cosa honrosa[3]. Dios mismo se encarga de glorificar a los que ha humillado en compensación por su situación anterior ante los hombres[4]. En el NT, la humildad es uno de los puntales del Reino de los cielos. Jesucristo dijo que el que «se humilla será ensalzado». Él mismo se

Panorama del lago el-Ḥūleh, en el que entraban y salían con ímpetu las aguas del Jordán. En la actualidad ya no existe, pues ha sido desecado por el Estado de Israel. (Foto *Orient Press*)





Valle frente a ᶜAin Kārem, visto en dirección sur, en la región que fue testigo — según una tradición venerable — de la humildad de María en su visita a Isabel. (Foto P. Termes)

presenta como «humilde de corazón»[5]. Ya en el AT la actitud humilde es la mejor preparación para recibir el favor divino[6]. Es el principio de la sabiduría en cuanto que da al hombre el conocimiento de su poco valer[7]. En el NT es la actitud fundamental para recibir la gracia divina[8], y no sólo se ha de mantener ante Dios, sino también ante el prójimo[9], considerándole como mejor que a sí mismo[10]. La humildad debe ser la virtud específica del pecador, de forma que ser humilde equivale a ser contrito[11]. Es la mejor condición para la eficacia de la oración[12].

[1]Rom 12,16; Sant 4,10; 1 Pe 5,6. [2]Gn 29,32; Dt 26,7; Jdt LXX 6,19 (Vg. 6,15); Sal 9,14; 18,28; Eclo 2,4-5; Lc 1,48; 2 Cor 10,1. [3]Jdt 8,17. [4]2 Cor 7,6; Jdt 8,17; Sal 34,19; Job 5,11; Eclo 11,13. [5]Lc 14,11; 18,14; Mt 11,29. [6]Eclo 3,20. [7]Prov 11,2. [8]Sant 4,6; 1 Pe 5,5; Flp 2,8. [9]1 Pe 5,5. [10]Flp 2,3; 1 Cor 15,8-9; Ef 3,8; Mt 20,26-27; Lc 22,26. [11]Sal 51,19; Is 57,15. [12]Jdt 9,16; Sal 102,18.

Bibl.: P. Renard, en *DB*, III, cols. 777-778. B. Dolhaharay, *Humilité*, en *DThC*, VII, cols. 321-329. F. Canice, *Humility. The Foundations of the Spiritual Life*, Westminster (Maryland) 1951.

M. GARCÍA CORDERO

ḤUMṬĀH («lugar de lagartos»; Εὐμά, Χαμματά [A]; Vg. *Athmatha*). Localidad correspondiente a la tribu de Judá, situada en las cercanías de Hebrón[1]. Se menciona una sola vez en la SE y no ha sido identificada.

[1]Jos 15,54.

Bibl.: Abel, II, pág. 91. Simons, § 319 (B/7).

M. MÍNGUEZ

HÚNGARAS, Versiones. Se conservan en diversos manuscritos de los siglos XV y XVI fragmentos de la Biblia, como los Salmos, las perícopes de la misa, etc.; la traducción más antigua data del primer tercio del siglo XV, obra de los franciscanos Thomas y Valentin. En el siglo XVI comienzan las ediciones, primero parciales: Cartas de san Pablo por Benito Komjáti (Cracovia 1633), primer libro impreso en lengua húngara; Salterio de Esteban Benczédi Székély (Cracovia 1548); evangelios de Gabriel Pesti (Viena 1536); NT de Juan Sylvester (Ujsziget 1541); NT y selecciones del AT de Kaspar Heltai (1551-1565); Reyes y Job de P. M. Juhász (1565). El calvinista Kaspar Karolyi publica una traducción completa, usando el hebreo, el griego y la Vulgata (Viszoly 1590): es una obra clásica de la lengua húngara, y se ha mantenido hasta hoy, superando las revisiones intentadas. Por la misma época, el jesuita Esteban Szánto hizo una traducción completa de la Vulgata, que no se publicó; poco después (Viena 1626) el jesuita Jorge Káldi ofreció a los católicos una traducción completa de la Vulgata, que se ha mantenido hasta hace poco: revisión de B. Tárkányi (Eger 1862-1865), reelaboración con nuevas notas de la Sociedad de san Esteban (1927-1934), con nuevas notas de L. Béla (1954-1957). Diversas revisiones modernas de la obra de Károlyi (1924-1930), y la revisión total de la Sociedad Bíblica Británica (1943) no han tenido éxito; reciente-

mente se ha publicado una revisión hecha en común, conservando cuanto es posible de la versión clásica (AT 1952). La Sociedad Judía publicó (1898-1907) una traducción fiel del AT, hecha por W. Bacher. Los católicos han publicado traducciones recientes del NT: Gellért Békés y Patrik Dallos (Roma 1951), S. Sik y A. Szörényi (Roma 1955).

Bibl.: F. VIGOROUX, en *DB*, III, cols. 745-746. R. DESZÉNYI, en *ZKTh*, 82 (1960), págs. 322-323.

J. L. ALONSO SCHÖKEL

ḤUPPĀH («Dios protege como un escudo»; 'Οχχοφφά, 'Ωφφά [A]; Vg. *Hoppha*). Descendiente de Aarón y jefe de una familia, cuyos miembros constituyeron la décimotercia clase sacerdotal, según la organización de David.

1 Cr 24,13.

Bibl.: NOTH, 513, pág. 243. *Miqr.*, III, col. 227.

J. VIDAL

ḤUPPĪM (LXX, omite; Vg. *Ophim*). Uno de los hijos de Benjamín[1]. → **Ḥūfām**.

[1] Gn 46,21; 1 Cr 7,12.15.

ḤŪQŌQ ('Ακάκ; Vg. *Hucac*). Ciudad levítica[1], posiblemente idéntica a → **Ḥelqāt**.

[1] 1 Cr 6,60 (LXX 75).

Bibl.: *Miqr.* III, col. 55. SIMONS, § 337, n. 32.

ḤUQQŌQ ('Ικῶκ [A], 'Ιακανά [B]; Vg. *Hucuca*). Localidad de la tribu de Neftalí, próxima a la frontera con Zabulón[1]. Se ha identificado corrientemente con Yaqūq, unos 10 km al sur de Ṣafed, pero algunos autores alegan en contra la escasez de restos antiguos.

[1] Jos 19,34.

Bibl.: ABEL, II, págs. 65, 350. *Miqr.*, III, col. 55. SIMONS, § 334.

D. VIDAL

ḤUQQŌQĀH. Grafía variante de la ciudad de → **Ḥuqqōq** debido a la terminación *āh* del locativo.

ḤŪR («niño»; cf. ac. *ḫuru*; se ha propuesto derivarlo del egip. *ḥr[w]*, «Horus»; vid. ugar. *ḥry*; sudar. *hūr*; nab. *ḥwrw*; "Ωρ; Vg. *Hur*). Nombre propio de cuatro personajes bíblicos:

1. Israelita del tiempo del Éxodo, que gozaba de gran prestigio cerca de Moisés. La identificación que de él se ha propuesto como abuelo de Bĕṣal'ēl es poco probable[1]; y lo mismo debe decirse de la tradición judía que lo presenta como esposo de María, hermana de Moisés.

Estuvo con el caudillo del pueblo y su hermano Aarón durante la batalla de los hijos de Israel contra los amalecitas. Mientras Josué luchaba contra éstos en el valle de Rĕfīdīm, en el desierto del Sinaí, Moisés, acompañado de Aarón y Ḥūr, subió a una colina desde la cual podía contemplarse el desarrollo del combate[2]. «Mientras Moisés», dice el texto, «tenía alzada la mano, llevaba Israel la ventaja y, cuando la bajaba, prevalecía ʿĂmālēq. Como Moisés se fatigara... Aarón y Ḥūr sostenían sus manos, uno de un lado y otro de otro, y así no se le cansaron las manos hasta la puesta del sol, y Josué derrotó a ʿĂmālēq»[3].

Cuando el pueblo se hallaba estacionado en el Sinaí, Moisés subió a la montaña para recibir las tablas de la Ley. Suponiendo una larga estancia en la cumbre, dispuso que, si surgía alguna cuestión de importancia, los israelitas la presentasen a Aarón y Ḥūr[4].

2. Padre de 'Ūri y abuelo de Bĕṣal'ēl, de la tribu de Judá[5]. Según las genealogías del libro de las Crónicas, descendía de Péreṣ y era hijo de Caleb, hijo de Ḥeṣrōn, por su mujer 'Efrātāh, de la cual fue el primogénito[6]. Además de Ḥūr, tuvo tres hijos más, Šōbāl, Šalmā' y Ḥārēf, fundadores de las ciudades de Qiryat Yĕʿārim, Bēt Léḥem y Bēt Gādēr, lo cual permite suponer que Ḥūr sería el epónimo de un lugar o de un clan.

3. (Οὔρ). Rey de Madián, el cuarto de los cinco reyes que Moisés hizo ejecutar con Bilʿām, hijo de Bĕʿōr, para castigarlos porque habían incitado al pueblo de Israel a la idolatría[7]. Cuando después de la toma de Canaán se distribuyó la tierra, el territorio de Ḥūr tocó en suerte a la tribu de Rubén[8].

4. Padre de Rĕfāyāh, jefe de la mitad del distrito de Jerusalén, el cual ayudó a la reconstrucción del muro de la ciudad[9].

[1] Éx 31,2. [2] Éx 17,10-12. [3] Éx 17,11-13. [4] Éx 24,14. [5] Éx 31,2; 35,30; 38,22. [6] 1 Cr 2,19-20.50-51; 4,1-4; 2 Cr 1,5. [7] Nm 31,8. [8] Jos 13,21. [9] Neh 3,9.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 3,2,4. A. COWLEY, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1923, *s.v.* NOTH, 463, pág. 221. M. NOTH, en *ZDPV*, 55 (1932), págs. 10-11, 108-109. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 90. *Miqr.*, III, col. 56, con bibliografía.

BARTOLOMÉ M.ª UBACH

ḤŪRĀM. Nombre hebreo variante de dos personajes fenicios: el rey de Tiro y el artífice tirio, llamados ambos también en hebreo → **Ḥīrām**.

1 Cr 14,1; 2 Cr 14,11.

ḤŪRĀM 'ĀBĪ. Nombre variante del artífice tirio, hijo de padre fenicio y de madre israelita, que su rey envió a Salomón para que confeccionase los objetos de bronce del Templo. Corrientemente se le llama → **Ḥīrām**.

2 Cr 2,12; 4,16.

ḤŪRAY (Οὐρεί; Vg. *Hurai*). → **Hidday**.

ḪUREIBAH, Ḫirbet el-. → **Ḥāṣōr**.

ḪUREISAH, Ḫirbet. → **Ḥōrēš**.

ḤŪRĪ («muchacho»; cf. ac. *ḫuru*; Οὐρί; Vg. *Huri*). Descendiente de Gad por la rama de Būz y padre de 'Ăbīḥáyil[1]. Se ha propuesto una enmienda al T. M. según la cual sería hijo, en vez de padre, de 'Ăbīḥáyil.

[1] 1 Cr 5,14.

Bibl.: NOTH, 464, págs. 38, 221. *Miqr.*, III, col. 63.

M. MÍNGUEZ

HURRITAS (heb. *ḥōrîm*; as. *ḫurri*; Χορραῖοι; Vg. *[C] Horraei*). En Gn 14,6, entre las poblaciones que vencieron Kĕdŏrlāʿōmer y sus confederados, figuran los *ḥōrîm*, «habitantes de los montes desde Śēʿîr hasta Pāʾrān», por lo tanto, en el sur de Palestina. En Gn 36, 20.29, los hurritas aparecen como descendientes de Śēʿîr, siendo considerados los primitivos habitantes del sur del mar Muerto. Según Dt 2,12.22, los edomitas los desalojaron de la región de Śēʿîr. En Jos 9,7, los gabaonitas eran hiwwitas, según el texto hebreo, pero hurritas conforme a los LXX. El origen étnico de los ḥōrîm resulta muy discutible, según la Biblia. Se puede admitir con alguna certeza que existió una relación entre ellos y los hurritas de Mesopotamia, de los que se sabe, desde comienzos del presente siglo, que en algunos siglos del II milenio A.C., tuvieron una influencia considerable en toda el área del Próximo Oriente.

1. HISTORIA. Los hurritas aparecieron en el escenario histórico cuando, en la primera mitad del II milenio anterior a nuestra era, hordas bárbaras, ni semitas ni arias, descendieron de las alturas de Armenia y de los Zagros y se establecieron en la región del curso superior del Tigris y del Éufrates. Elementos indoiranios se infiltraron en su seno y constituyeron el estado de Mitanni, que, en el apogeo de su poder, llegó a extender su influjo por el norte de Siria hasta el Mediterráneo y a gran parte de Palestina. Gracias a su amistad con Egipto, rivalizó largo tiempo con el poderoso imperio hitita. Pero el poder hurrita comenzó a declinar cuando mejoraron las relaciones entre Ḫatti y la corte de los faraones. A la muerte de Šuttarna, uno de los soberanos Mitanni más conocidos, estalló una fatal crisis dinástica. Después de Tušratta, Mitanni descendió a la situación de protectorado del imperio hitita. Llegada la decadencia de este último, hacia fines del siglo XIV, Asiria, sometida hasta entonces a los hurritas, fue creciendo en un nuevo imperio. Más de medio siglo se prolongó la agonía de Mitanni bajo los asirios, hasta que, finalmente, Tukulti-ninurta I (1255-1218?) liquidó definitivamente la unidad política de los hurritas.

2. IDIOMA. La clasificación de la lengua hurrita, que no es semítica ni indoeuropea, se halla aún sometida a discusión. Este pueblo carecía de escritura propia. Los textos descubiertos en Tell el-ʿAmārnah (Egipto), en Bogazköy (Asia Menor) y en Mari (orillas del Éufrates) aparecen escritos en caracteres cuneiformes acádicos; otros, encontrados en Ras Šamrah (puerto de Siria), se redactaron en el alfabeto cuneiforme ugarítico.

3. RELIGIÓN. Muy poco se sabe de la religión de los hurritas. El principal dios de los hurritas primitivos es Tešub, y le acompaña su mujer Ḫepa o Ḫebat. El dios de la tempestad, como el Hădad de Siria, se representa de pie sobre un toro. Los señores indoiranios introdujeron entre los hurritas divinidades propias, tales como Varuna, Mitra e Indra, aunque sin llegar a perjudicar la supremacía de Tešub.

4. IRRADIACIÓN DE LA CULTURA HURRITA. Como antes se hizo notar, es dudosa la relación étnica de los ḥōrîm bíblicos con los hurritas de Mesopotamia. Otra tesis discutida es la que suma los hurritas al movimiento de los hicsos, que dominaron Egipto entre 1700 y 1580. Los defensores de la misma utilizan, entre otros argumentos, el hecho de que los hurritas fueron notables criadores de caballos, admitiéndose, por otra parte, que los hicsos introdujeron en Egipto el carro de guerra tirado por tales animales. Lo que parece fuera de duda es que el AT conserva un reflejo de la cultura hurrita, como lo revelan sobre todo los textos cuneiformes de Nuzu (al sur de la actual Kerkuk, al oriente del Tigris), ciudad que antaño habitaron los hurritas. Los textos de Nuzu arrojan, en especial, nueva luz sobre ciertos episodios de la historia de los patriarcas.

Bibl.: G. CONTENEAU, *La civilisation des Hittites et des Mitanniens*, París 1934 y 1948; íd., art. *Hourrites*, en *DBS*, IV, cols. 128-138. A. GOETZE, *Hethiter, Churriter und Assyrer*, Oslo-París 1936. E. A. SPEISER, *Introduction to Hurrian*, en *AASOR*, 20 (1941). R. DE VAUX, *Études sur les Hourrites*, en *Vivre et Penser*, 1.ª parte, París 1941, págs. 194-211. I. J. GELB, *Hurrians et Subarians*, Chicago 1944. R. T. O'CALLAGHAN, *Aram Naharaim*, Roma 1948. R. DUSSAUD, *Les religions des Hittites et des Hourrites*, París 1949.

O. SKRZYPCZAK

HUS. Se aplica en la Vg. este nombre a un lugar y varios personajes llamados → ʿŪṣ en el T. M.

ḤŪŠĀH («prisa»; Ὡσάν; Vg. *Hosa*). Ciudad de Judá, cuyo epónimo fue ʿĒzer[1]. De ella eran originarios los husatitas, como Sibbĕkay/Mĕbunnay, héroe de David[2].

[1] 1 Cr 4,4. [2] 2 Sm 21,18; 23,27; 1 Cr 11,29; 20,4; 27,11.

Bibl.: ABEL, II, pág. 350. SIMONS, §§ 322 (21), 796.

ḤŪŠĀM (y *ḥušām*, «nariz grande»; cf. sudar. *hašm*, *hašmat*; Ἀσόμ; Vg. *Husam*). Rey de Edom, oriundo de la tierra de Tēmān, sucesor de Yōbāb, citado en tercer lugar en la lista de los soberanos edomitas.

Gn 36,34-35; 1 Cr 1,45-46.

Bibl.: G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 107. *Miqr.*, III, pág. 66.

M. D. RIEROLA

HUSATITA (heb. *ha-ḥušātî, ha-ḥuššatî*; ὁ Ἀσταтωθί, ὁ Ἀθί Θωσαθί, ὁ Ἰσαθί; Vg. *Husathites, de Husati*). Gentilicio de Sibbĕkay, héroe de David, llamado también erróneamente Mĕbunnay en 2 Sm 23,27[1]. Posiblemente se llamaba así por ser descendiente de → **Ḥūšāh**.

[1] 2 Sm 21,18; 1 Cr 11,29; 20,24; 27,11.

Bibl.: *Miqr.*, III, col. 64.

D. VIDAL

ḤŪŠAY («Dios premió mi justicia con un hijo»). Nombre de dos (?) personas del AT:

1. (Χουσί; Vg. *Chusai*). Arkita, «amigo» de David. Medió en la sublevación de Absalón, fingiéndose partidario suyo y su oposición a los proyectos de ʾĂḥîtōfel de atacar inmediatamente a David, dio tiempo a éste a llevar a cabo los preparativos con que sofocar la rebelión (→ **Amistad, amigo**).

2. (Χουσεί; Vg. *Husi*). Padre de Baʿănāʾ, uno de los gobernadores salomónicos[2]. Hay tendencia a considerar que es el mismo personaje anterior.

[1] 2 Sm 15,32.37; 16,16.18; 17,5-15; 1 Cr 27,33. [2] 1 Re 4,16.

Bibl.: NOTH, 468, págs. 38, 40, 189. *Miqr.*, III, cols. 64-65.

J. A. PALACIOS

ḤUŠĪM (et. ?). Nombre de tres personas veterotestamentarias. En los dos primeros casos es o una designación tribal o alude a un epónimo:

1. (’Ασόμ; Vg. *Husim*). Hijo de Dan[1], llamado también → **Šūḥām**.

2. (’Ασόβ, B omite; Vg. *Hasim*). Familia descendiente de ʾAḥēr, de la tribu de Benjamín[2].

3. (‘Οσιμέν, Σωσίν; Vg. *Husim*, *Mehusim*). Madre de ʾĂbīṭūb y ʾElpáʿal[3]. Fue una de las mujeres de Šaḥăráyim, a quien éste repudió[4]. En 1Cr 8,8 el T. M. ofrece la lectura Ḥūšīm.

[1] Gn 46,23. [2] 1 Cr 7,12. [3] 1 Cr 8,11.

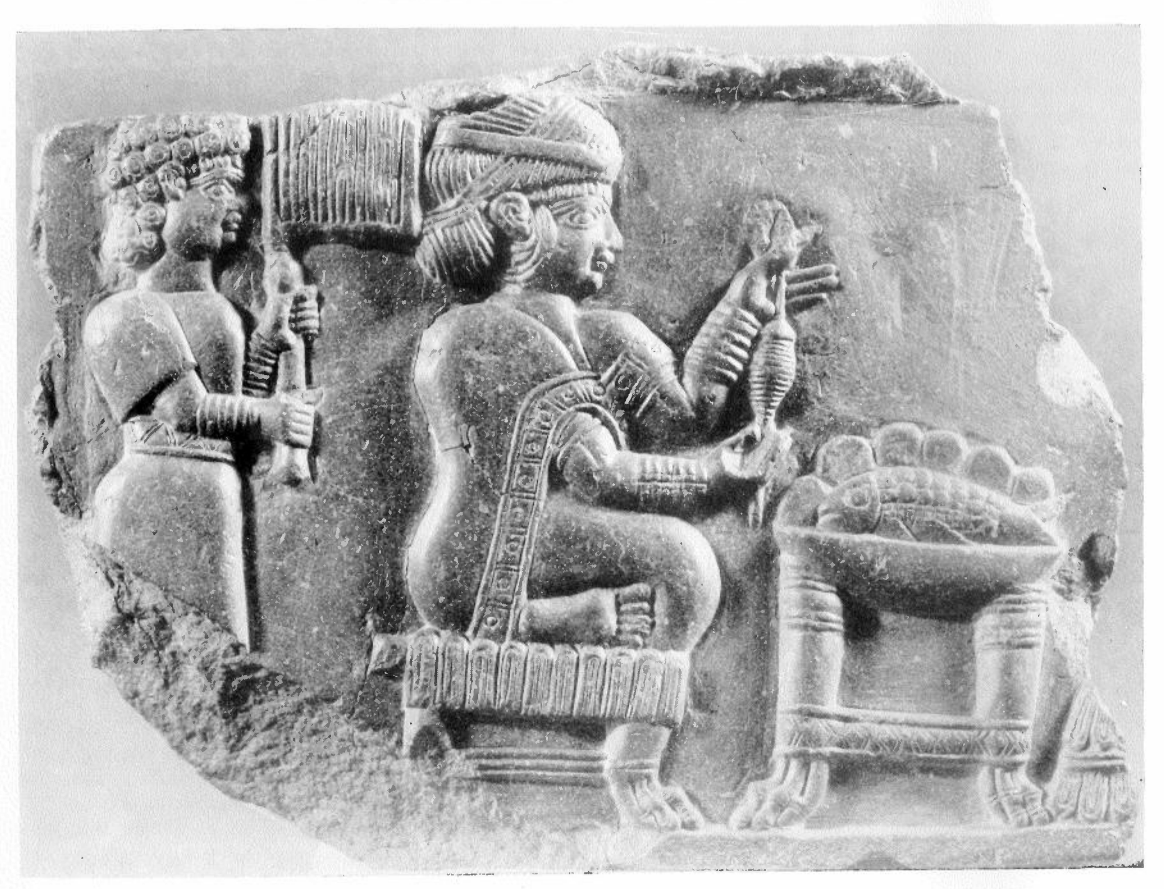
Bibl.: Noth, 543, pág. 244. *Miqr.*, III, cols. 65-66.

J. VIDAL

HUSO. Aunque las faenas de la hilandera las conoció y practicó la mujer israelita, al igual que la mujer del Oriente antiguo y de Grecia, ya desde la época del neolítico, sin embargo, la Biblia apenas menciona el trabajo del hilado (*ṭāwāh*; ac. *ṭamū*, *ṭawū*, «tejer»)[1] y los instrumentos elementales de que se servía para su quehacer.

La maldición de David sobre la descendencia de Joab el sanguinario parece mezclar los males fisiológicos (gonorrea, lepra) con los morales «no falte en su casa (hombre) quien maneje el huso (*pélek*; ac. *pilakku*)» lo que equivaldría a hombre afeminado y cobarde[2]. La Vg. ha entendido perfectamente el sentido original (*habens fusum*), mientras que LXX ha interpretado «quien ande con muletas» (κρατῶν σκυτάλης). El pasaje más interesante es el de «la mujer fuerte», cuya lámpara no se apaga durante la noche y que «aplica sus manos al *kîšōr* y sus palmas sostienen el *pélek*»[3]. Ordinariamente, y por razón del paralelismo, las versiones modernas traducen *kîšōr* por rueca y *pélek* por huso. Pero en la antigüedad oriental, las hacendosas mujeres de casa (desde las reinas y princesas hasta las esclavas) no conocieron la rueca; por ello, Barrois propone traducir el primer término por «tronco del huso» (*la tige du fuseau*) y el segundo por la cabeza del mismo (*peson du fuseau*), de los que se han encontrado numerosísimos ejemplares (de madera, cerámica, piedra, etc.) en todos los yacimientos arqueológicos. LXX y Vg. no entendieron el *kîšōr*, traduciendo por «cosas útiles» (τὰ συμφέροντα) o «fuertes» (*fortia*) y el *pélek* por huso (ἄτρακτος).

Mujer hilando con el huso. El mobiliario y vestuario son de la época de Sargón. Relieve hallado en Susa y datado a comienzos del I milenio A.C. (Foto Museo del Louvre)



En una tumba egipcia de Beni Hasan aparece representada una muchacha hilando con huso; otro ejemplar magnífico lo proporciona un relieve en piedra de la ciudad de Susa.

Las hieródulas de los templos solían emplearse en los quehaceres del hilado[4].

[1]Éx 35,25-26. [2]2 Sm 3,29. [3]Prov 31,19. [4]Cf. 2 Re 23,7.

Bibl.: A. G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, I, París 1939, págs. 462-463. *Views of the Biblical World*, IV, Jerusalén 1961, pág. 97.

C. WAU

ḪUWEILIFAH, **Tell.** → **Ṣiqĕlāg.**

ḪUWWARAH **(Ḥawārah), Ḫirbet el-.** Lugar relacionado con la identificación de → **Yir'ălāh.**

HÜYÜK. Voz turca con la que se denota un montículo con indicios de asentamiento humano y que es sinónima de → **tell.**

HUZAL. Nombre latino del sexto de los trece hijos del patriarca Yŏqṭān, que tiene en la grafía hebrea la forma de → ʿŪzāl.

HYKSOS. → **Hicsos.**

I

I. En la letra *i* están propiamente incluidas dos letras más, la *jota* y la *y* griega o *ye*. Por ofrecer todas ellas problemas comunes, es preciso tratarlas bajo un solo concepto.

Ante todo, hay que diferenciar cuidadosamente el origen, la derivación y el tratamiento de estas tres letras en las lenguas semíticas, en el griego y en el latín. Además, la *i* puede presentarse como consonante (semiconsonante) y como vocal, excepto en griego en que solamente ha quedado como vocal. A todo cuanto antecede hay que añadir que, bajo el aspecto sistemático, se ha de distinguir la *i* como signo escrito y como sonido.

I. La «i» como signo. Un análisis de la forma de la letra *i* desde sus orígenes y a través de la paleografía más antigua, revela que, en cuanto a la forma de *y* griega, es derivación fácil de los tipos fenicios que pasan al hebreo arcaico y al griego; en cuanto a *i*, llamada latina, aparece insinuada en la escritura corrida de los papiros ya en el siglo VIII a.C. (→ **Y**).

II. La «i» en hebreo (lenguas semíticas). La letra *i*, en hebreo, se presenta bajo dos formas: la consonántica o semiconsonántica y la vocálica. La *i* consonante o semivocal es una palatal sonora, tiene por nombre *yōd* y es la décima letra del alefato. Como vocal, según el sistema tiberiense, recibe el nombre de *ḥîrēq* y se representa por un punto que va situado debajo de la consonante correspondiente (◌ִ).

La configuración especial de las lenguas semíticas permitió el gran hallazgo del moderno alfabeto en función principalmente de las letras consonantes pasadas a vocales. Las consonantes en las lenguas semíticas desempeñan la parte principal de la palabra y las tres letras básicas *a*, *i*, *u* (largas y breves) permitieron la conversión por escrito de las consonantes en vocales de modo sencillo y claro. La *i* desempeña, pues, fundamentalmente ambos papeles y es preciso tener en cuenta esta particularidad para poder valorar debidamente su naturaleza fluctuante y las leyes de sus cambios.

La escala vocálica del semítico primitivo constaba sólo de tres sonidos fundamentales, *i*, *a*, *u*, los únicos que conserva el árabe escrito. Se presentaba en dos series, según la cantidad largo o breve.

a) Si se atiende al *timbre o calidad*, la *i* está entre la *u* (cerrada como la francesa) y la *e*; pero a la clase vocálica *i* pertenecen la *e* (◌ֵ) cerrada (*ʿinab* < *ʿēnāb*, «racimo») y la *e* (◌ֶ) abierta (*ben*, «hijo»), más cercana a la *a*.

b) Si se atiende a la *cantidad o duración*, el sonido vocálico *i* puede ser largo (al cual suele añadirse una *yōd*, (◌ִי), medio (◌ֵ, *ē*), breve (◌ִ, ◌ֶ; *i*, *e*) y muy breve (◌ֱ, *ĕ*). Como regla puede decirse que en sílaba abierta o bien cerrada tónica hay *ī* (◌ִי) que proviene de una *ī* larga primitiva; en sílaba cerrada átona *i* (◌ִ) que proviene de una *i* primitiva breve; en sílaba abierta o bien cerrada tónica *ē* (◌ֵ), y en sílaba cerrada *e* (◌ֶ).

III. Casos particulares. 1. «Mater lectionis». La *i* puede emplearse como *mater lectionis*. Entonces puede indicar, de modo imperfecto, timbre o cantidad. Si indica *timbre*, se tiene que *i* (generalmente larga) está representada por *y* (◌ִי), *ē* (◌ֵי) que proviene de la contracción de *ay*, y *e* (◌ֶי). Se indica *cantidad*, se emplea para representar las vocales largas *ī* (◌ִי), *ē* (◌ֵי) y *e* (◌ֶ).

2. Escritura plena y defectiva. A veces, para ayudar generalmente a la resolución vocálica de las palabras o por suponerse ésta muy conocida, se ha empleado la escritura llamada *defectiva* que consiste en no indicar una *i* verdaderamente larga con ningún signo o el solo signo de breve; o bien, al contrario, la escritura *plena*, que consiste en indicar indebidamente como larga la que es breve. Sin embargo, por economía suele omitirse en algunas palabras siempre la *mater lectionis*; así se escribe *gōyīm* en vez de *gōyiym*.

3. El «yōd» quiescente. El *yōd*, si no es *mater lectionis* y forma grupo con vocal heterogénea, se pronun-

cia siempre (*yu, ay, āy, ōy, ūy*); pero en el complejo *āyw*, que es sufijo de tercera persona singular masculino en sustantivo plural, la *yōd* es quiescente: *sūsāyw*, se pronuncia *sūsāw*.

III. Diptongos. Los diptongos en que entre la *i* pueden ser crecientes y decrecientes. Véanse algunas peculiaridades.

a) *Crecientes*. Según el sistema tiberiense, la *w* delante de *yĕ* da *wī* (*wīšabtem*). Con los prefijos *bĕ, kĕ, lĕ* la *i* da *bī, kī, lī*.

b) *Decrecientes*. Al final de sílaba, la *i* se ha de tratar como consonante. Así *šadayu* < *šaday*. El complejo *iy* da *ī* (*yiyṭab* < *yīṭab*, «él es bueno»). La concurrencia *iw* da *ī* (*raṣiwtā* < *rāṣītā*, «tú te complaciste»). Por otra parte, la contracción *ay* es *ē*, ya desde muy antiguo: *bītum* (ac.), *bt* (ugar.) = *bētu* < *baytu*, *bēt*, constructo y sufijado, «casa», cf. *baytāh* «hacia la casa». Véanse las alternancias *sāday* / *sādeh* «campo», *gayʾ* / *gēʾ*, «valle».

IV. La «i» en griego. En el alfabeto griego, la ι es la novena letra. Como símbolo numérico representa una unidad más y el orden de las decenas por haber desaparecido como letra la digamma, que está antes que ella ocupando el sexto puesto como carácter numérico. Hay que distinguir en griego, principalmente, los diptongos propios y los impropios. *Propios* son aquellos en que se combina una ι (υ) con una vocal breve (αι, ει; οι, υι [αυ, ευ ου; ηυ, ωυ]); *Impropios*, cuando se combina una ι con una vocal larga, y será entonces suscrita si los caracteres son minúsculos, o adscrita si son mayúsculos. En griego no hay diptongos invertidos (vocal débil ι, υ como primer elemento) ni triptongos.

Tiene importancia el fenómeno de pronunciación vocálica llamado itacismo, que consiste, en uno de sus aspectos, en pronunciar los sonidos de timbre *i*, más o menos remoto, y diptongos en que entra este sonido, como *i*, lo cual se trasluce en la escritura defectuosa por contracción o por mala resolución que ha dejado huellas en la transmisión del texto bíblico griego.

V. La letra «i» en latín. La *i* en latín puede ser consonántica y vocálica. Es consonante ante vocal al comienzo de palabra latina, como en *ianua*. Se exceptúa el participio *iens*, en que es vocálica, lo cual hace que la palabra sea bisílaba. Es también consonántica cuando está entre dos vocales, como *ma-ior*, *Pom-pe-ius*, excepto en *as-si-du-i-or* (de cinco sílabas), *te-nu-i-or* (de cuatro) y *Tro-i-us* (de tres). La *i* es vocálica ante vocal al comienzo de palabra griega, como en *I-a-son*, *i-am-bus*.

Supuesto que la *i* sea vocálica, puede ulteriormente ser larga o breve, de lo cual depende el acento prosódico de la palabra. No se pueden dar reglas generales para distinguirlas, debiendo acudirse al uso, a la derivación gramatical y a la procedencia de otras lenguas, como del griego o del hebreo. En general puede decirse que las palabras que pasan del griego o del hebreo al latín, especialmente los nombres propios de persona o de lugar, conservan la *i* larga original, y según ella tendrán que pronunciarse; por ejemplo, *bravīum* (Vg.) = βραβεῖον (1 Cor 9,24; Flp 3,14); *Aīas*, etc.

VI. La letra «i» como numeral. En hebreo se tiene que *y* = 10. Según esto, el número 15 tendría que escribirse *yh*, pero entonces habría peligro de interpretarlo como el nombre de *Yahweh*. Para evitar tal confusión, juzgada como irreverencia, el 15 se escribía *ṭw* (9 + 6 = 15). De modo parecido, el complejo *yw* (= 16) se halla en nombres personales teóforos como el elemento propio de Yahweh, así Yōʾāb («Yahweh es padre»). Para evitar una profanación del nombre, 16 se escribía *zṭ* (9 + 7 = 16).

En griego se tiene que ι = 10; la iota con una tilde al lado inferior izquierdo (y también h con una crema o diéresis, o bien M) representa 10 000; la *iota* con crema o diéresis (o bien MM o la ρ con una tilde en su lado inferior izquierdo) es igual a 1 000 000.

En latín, la *i* mayúscula equivale a uno. Se puede repetir hasta tres veces. En las inscripciones más antiguas hasta cuatro en todas las combinaciones en que entre el cuatro (IV). Dos *íes* mayúsculas con un trazo horizontal superior (ĪĪ) significan 2 000 (= MM). Un millón se expresa por los signos X = CCCCIↃↃↃↃ, en el segundo de los cuales entra también el elemento *i*.

Bibl.: P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Roma 1947, cf. §§ 6, 7, págs. 18-30. G. Beer - R. Meyer, *Hebräische Grammatik*, I, Berlin 1952, págs. 65-68.

S. BARTINA

IAASIA. Nombre que la Vg. da al personaje llamado → **Yaḥzĕyāh** en el libro de Esdras.

IABEL. Hijo de Lamec y antepasado de los pastores y de las personas que moraban en tiendas. → **Yābāl.**

IABNIA. Ciudad mencionada en el libro de las Crónicas con la grafía hebrea de → **Yabneh.**

IACIM. Nombre de los personajes del AT, que reciben en hebreo el de → **Yāqīm.**

IADAIA. En la traducción de san Jerónimo, nombre variante de uno de los personajes llamados → **Yĕdaʿyāh.**

IADASON. Nombre latino del río citado en el libro de Judit[1]. → **Hidaspes.**

Jdt 1,6.

IADDO. Jefe de la tribu de Manasés transjordánica que vivió en el reinado de David. → **Yiddō.**

IADIAS. Funcionario de la corte del rey David, llamado en hebreo → **Yeḥdĕyāhū.**

IÁFET. Grafía conforme a los LXX para el nombre que suele castellanizarse como → **Jafet.**

IAHADDAI. Individuo citado en la genealogía de Caleb. → **Yahdāy.**

IAHEL. Mujer del período de los Jueces, que intervino decisivamente en la derrota de Sisĕrāʾ. → **Yāʿēl.**

IALALEEL. Descendiente de Měrārī, que vivió en el tiempo del rey Ezequías. → **Yěhallelʾēl.**

IALEL. Tercer hijo del patriarca Zabulón y fundador de una familia. → **Yaḥlěʾēl.**

IAMNIA. Ciudad situada en la región septentrional de la tribu de Judá, que recibe en hebreo el nombre de → **Yabneh.**

IAMNOR (LXX omite). Nombre que en la Vg. ostenta uno de los personajes citados en la genealogía de los antepasados de Judit.

Jdt 8,1.

IAMRA. Individuo de la tribu de Aser, citado en el libro de las Crónicas. → **Yimrāh.**

IANNE. → **Jannaí.**

IANOE. En la Vg., nombre de dos poblaciones, una de Efraím y otra en Neftalí, llamadas en hebreo respectivamente → **Yānōaḥ** y **Yānōḥāh.**

IAREFEL. Ciudad occidental del territorio de Benjamín. → **Yirpěʾēl.**

IARAMOT. Ciudad levítica situada en el territorio de Isacar. → **Yarmūt.**

IARE. Nombre latino del cuarto hijo del patriarca Yŏqṭān. → **Yéraḥ.**

IARIM. Montaña situada al septentrión de la tribu de Judá. → **Yěʿārīm.**

IASA, IASSA. Nombres variantes que la Vg. da al onomástico hebreo → **Yáhaṣ,**

IASER. Forma que da la Vg. a los nombres hebreos → **Yaḥsāh, Yaʿzēr** y **Yēšer.**

IASI. Grafía que la Vg. da al nombre hebreo → **Yaʿăśāw** (q. *yaʿăśy*).

IATANAEL. Levita perteneciente al linaje de Coré y portero del Templo jerosolimitano. → **Yatnīʾēl.**

IAUS. Levita mencionado en el libro de las Crónicas[1], cuya forma hebrea es → **Yěʿūš.**

[1] 1 Cr 23,10.11.

IAZIEL. Transcripción de la Vg. de los nombres hebreos → **Yězīʾēl Yaʿăzīʾēl** y **Yaḥăzīʾēl.**

ÍBICE. → **Cabra montés.**

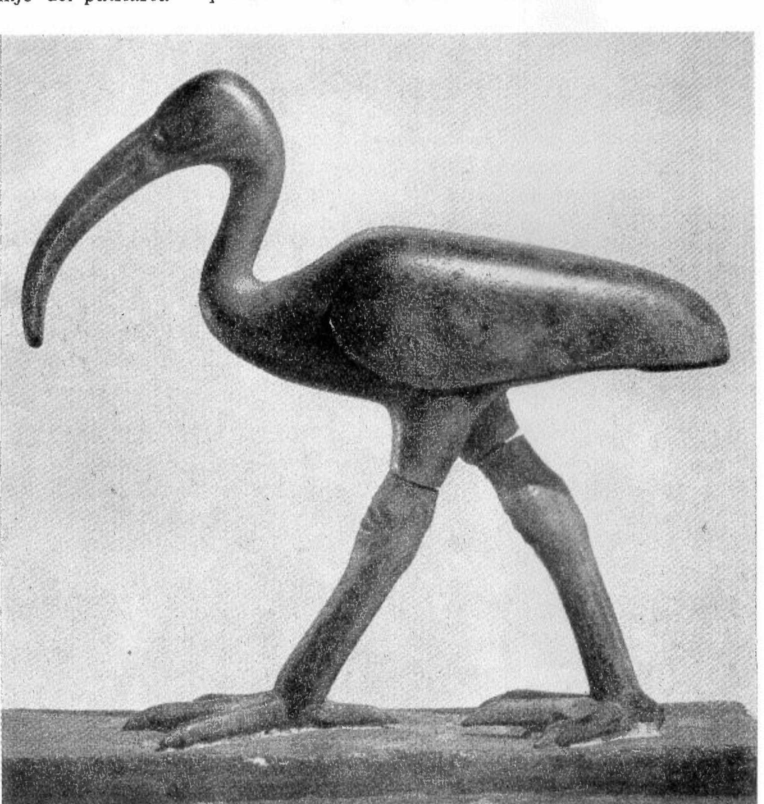
IBIS. Ave de la familia de las ibídidas, inexistentes en las regiones frías de ambos hemisferios. De sus treinta especies, sólo tres aparecen en los monumentos egipcios. El ibis sagrado (*Threskiornis aethiopica aethiopica*, también denominado *Ibis religiosa*), se veneraba en Egipto como encarnación del dios Thot, en cuya ciudad —Hermópolis— se hallan momias de dicha ave. Las tres especies de ibis verdaderos vivían en los pantanos nilóticos en la era faraónica y diferían entre sí por su tamaño y el color de su plumaje, pero no por sus hábitos. Se alimentaban de serpientes y otros reptiles, de moluscos y crustáceos, razón por la cual se les veneraba como animales útiles. El ibis sagrado tenía el cuerpo blanco y la cabeza y la cola negras. Actualmente no se encuentra en el Bajo Egipto, sino en las comarcas pantanosas del Sudán superior. Se ha pretendido identificarlo con el ave llamada en hebreo *yanšūf* e «ibis» en la versión de los LXX y la Vg.[1]

[1] Lv 11,17; cf. Dt 14,16.

Bibl.: G. Posener, *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, París 1959, pág. 138.

M. V. ARRABAL

IBRĀHĪM, Tell. Topónimo árabe palestino en el que se localiza la bíblica → **Kūt.**



Ibis de bronce de época de la dinastía saíta. Altura 13 cm

ʿIBRĪ («hebreo»; ᾿Αβαί; Vg. *Hebri*). Levita de la estirpe de Mĕrārī. Vivió durante el reinado de David.

[1] 1 Cr 24,27.

Bibl.: NOTH, 1017, pág. 252.

ʾIBṢĀN («rápido», cf. ár. *abūṣ*ᵘⁿ; ᾿Αβαισάν [B], ᾿Εσεβών [A]; Vg. *Abesan*). Uno de los llamados Jueces Menores, que surgió tras Jefté y gobernó a Israel durante siete años, según el T. M.[1] Éste es semejante, en lo que se le refiere (y los versículos siguientes hasta el final del capítulo), desde el punto de vista del contenido, al pasaje de Jue 10,1-5. Sobre ʾIbṣān, como sobre los restantes Jueces Menores, la información es muy limitada y carece por completo de la nota pragmático-teológica propia del libro de los Jueces.

ʾIbṣān nació en Belén y allí recibió sepultura. La tradición judeocristiana ve en esta población a Belén de Judá y por ello se creía tradicionalmente que ʾIbṣān podía identificarse con Booz, marido de Rut y antepasado del rey David. Frente a esto, la crítica bíblica moderna tiende a localizar el sitio en la Belén (Bēt Léḥem) del territorio zabulonita[2], puesto que se menciona a continuación un juez de esta tribu (ʾĒlōn). Tal vez el mismo nombre de ʾIbṣān lo indique (ʾÉbeṣ es un topónimo de la tribu de Isacar, vecina de la de Zabulón).

El hecho de que se aluda al número de sus hijos, treinta varones y treinta hembras — la cifra es seguramente «redonda» y simbólica[3] —, permite suponer que ʾIbṣān era un jefe de categoría. Es también posible que apunte a enlaces importantes entre diversos clanes ocurridos en su época y por su iniciativa.

En cuanto al nombre ʾIbṣān, hay quien lo emparenta con el topónimo ʾÉbeṣ o, por reparar en su forma en el códice Alejandrino, lo consideran una corrupción de ʾEṣbōn. No obstante, se deriva por lo regular del árabe con el significado que se da más arriba.

[1] Jue 12,8-10. [2] Jos 19,15. [3] Cf. Jue 10,14; 12,14; 2 Sm 23,24-39.

Bibl.: J. FLAVIO, *Ant. Iud.*, 5,7,12. *Bābāʾ Bātrāʾ*, 91 *a*. NOTH, 34, pág. 226. *Miqr.*, I, col. 60.

B. KEDAR-KOPFTEIN

IBŠĀR (EL-AFŠĀR), Tell. Nombre moderno de → **Ḥēfer.**

IBZĪQ, Ḫirbet. → **Bézeq.**

ICAMIA. Hombre descendiente del patriarca Judá, llamado en hebreo → **Yĕqamyāh.**

ICONIO (᾿Ικόνιον; Vg. *Iconium*). Importante ciudad de la antigua Licaonia, llamada actualmente Konya, y una de las principales de la moderna Turquía, con una población de 120 000 almas. Está al borde de la gran meseta central de Anatolia, cerca de las estribaciones del Tauro. Fue capital de los turcos selyúcidas desde fines del siglo XI y en ella abundan las mezquitas. No hay iglesias ni cristianos, y hasta 1925 fue el centro de los derviches danzantes. En el extremo occidental se halla el tell que señala el lugar en que estuvo emplazada la ciudadela medieval; sondeos efectuados en 1941 han delatado la ocupación del tell por los frigios *ca.* 1000 A.C. y restos calcolíticos del III milenio anterior a nuestra era.

La ciudad fue hitita (*ca.* 1500 A.C.), frigia (1000 A.C.), persa, macedónica, de Pérgamo y romana. Roma la anexionó en el año 133 A.C. Claudio estableció en ella una colonia de veteranos romanos, por lo que recibió el nombre de *Claudiconium*; en tiempo de Adriano, que la había favorecido, se denominó *Colonia Aelia Hadriana.* Destacó en época romana por su industria de tejidos de lana.

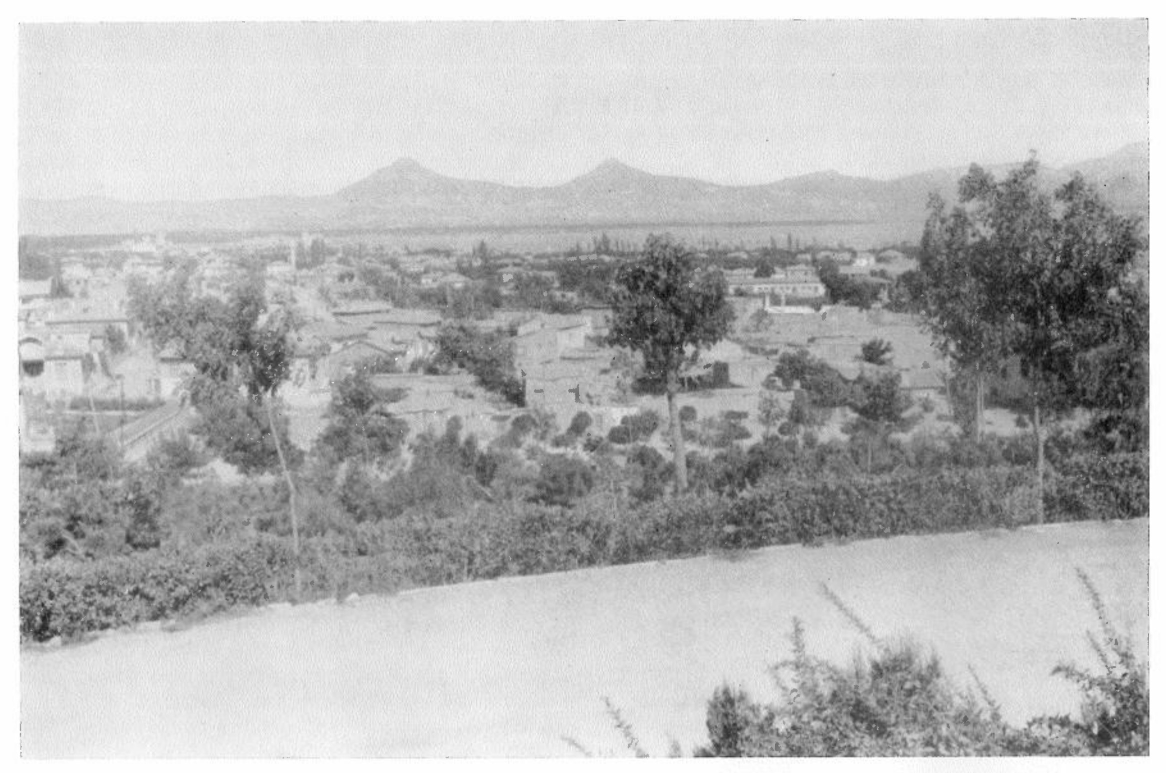
Pablo y Bernabé llegaron a Iconio probablemente en el 46, procedentes de Antioquía de Pisidia, de donde habían sido expulsados[1]. Convirtieron en la ciudad a gran número de judíos y griegos, es decir, naturales del país helenizados, lo que hizo que parte de la población intentara lapidarlos. Los apóstoles se refugiaron en Listra[2]. No obstante, san Pablo volvió después a Iconio a organizar la Iglesia que había fundado. No se menciona que la visitase en su segundo viaje, aunque estuvo en la región, pero se deduce implícitamente de Act 16,4.5.6. Seguramente también estuvo en Iconio en su tercer viaje[3]. En tal ciudad sucedió la conversión de Tecla, según los apócrifos *Hechos de Pablo y Tecla.*

[1] Act 13,51. [2] Act 14,1-6.19-22; cf. 16,2. [3] Act 18,23; cf. 2 Tim 3,11.

Bibl.: W. M. RAMSAY, *Historical Geography of Asia Minor*, Londres 1890, págs. 332, 337-338, 393-394. H. METZGER, *Las rutas de san Pablo en el Oriente griego*, Barcelona 1960 (trad. cast.).

A. DÍEZ MACHO

Mapa en el que se indica la situación de Iconio en Asia Menor



Una vista de Konya, la antigua Iconio, desde el parque Ala et Tin, situado hacia el oeste de la ciudad, en dirección de sur a norte. (Foto P. Termes)

ʿĪD, Ḫirbet. → **Cafarsalama.**

ʿĪD EL-MIĞĀ (Minyă), Ḫirbet. → **ʿĂdullām.**

ʾIDDŌ (abr. de *ʾādōn*, «señor», cf. fen. *ʾdʿ*, *ʾdy*; LXX omite; Vg. *Eddo*). Jefe de un grupo de netineos, que durante la Cautividad, vivió en Kāsifyāʾ. Esdras se dirigió a él, en el momento de organizar el regreso a Jerusalén, con la petición de que le enviara los levitas y netineos que necesitaba para el servicio del Templo[1]. El T. M. parece indicar que ʾIddō tuvo un hermano —o familiar— del mismo nombre, pero hay que corregir el texto «ʾIddō, su hermano» en «ʾIddō *y* su*s* hermano*s*», de acuerdo con las versiones y los comentaristas.

[1] Esd 8,17-20.

Bibl.: Noth, 42, pág. 39. W. W. S. von Baudissin, *Kyrios als Gottesname*, IV, Giessen 1929, págs. 25-26, 195.

B. KEDAR-KOPFSTEIN

ʿIDDŌ («[Yahweh ha] adornado»?; sudar. *ʿidād*, cf. ár. *ʿidād*, «amigo», «camarada»; Vg. *Addo*). Nombre de cuatro (?) personajes veterotestamentarios:

1. (’Αδδί). Levita, hijo de Gērĕšōm y antepasado de ʾĀsāf[1], también llamado ʿĂdāyāh.

2. (’Αδδώ). Profeta y vidente que vivió en el reino de Judá durante la soberanía de Salomón, Roboam y Abías[2], y que recibe asimismo el nombre de Yeʿdī. Sus escritos, mencionados en el AT como fuentes de algunos libros históricos, se han perdido.

3. (’Αδδώ). Abuelo del profeta Zacarías[3], llamado ʿIddōʾ en otros pasajes de la Biblia hebrea. Tal vez haya que identificarle con el individuo citado a continuación, conforme al criterio de algunos autores.

4. (k. *ʿiddyōʾ*; B,A, omiten, ’Αδαδαί [S]; Vg. *Adaia*). Jefe o fundador de una familia sacerdotal que volvió a Jerusalén tras el Cautiverio babilónico y que se cita en la época del sumo sacerdote Yōyāqīm[4].

[1] 1 Cr 6,6. [2] 2 Cr 12,15; 13,22. [3] Zac 1,1. [4] Neh 12,4.16.

Bibl.: F. Josefo, *Ant. Iud.*, 8,8,5. Noth, 1021, págs. 39, 182. G. Ryckmans, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 157.

B. KEDAR-KOPFSTEIN

ʿIDDŌʾ (et. → **ʿIddō**; Vg. *Addo*). Nombre de dos personas del AT:

1. (Σαδδώ, ’Αχέλ [B], Σαδώκ [A]. Padre de ʾĂḥīnādāb, intendente o gobernador del rey Salomón en Maḥănáyim[1].

2. (’Αδδώ). Abuelo del profeta Zacarías[2], llamado → **ʿIddō** en otro pasaje del T. M., al que se propone identificar con otro personaje cuyo nombre es también ʿIddō (§ 4).

[1] 1 Re 4,14. [2] Esdr 5,1; 6,14; Zac 1,7.

Bibl.: → ʿIddō.

B. KEDAR-KOPFSTEIN

ᶜIDDŌ EL VIDENTE, Crónica de (heb. *dibrē ᶜiddō ha-ḥōzeh*; λόγοι Ἀδδω τοῦ ὁρῶντος; Vg. *Liber Addo Videntis*). Fuente profética no canónica, citada en los libros de las Crónicas[1]. Abarca los hechos ocurridos durante el reinado de Roboam, más los habidos en el de Salomón, si se atiende a que las *Visiones de Yeᶜdī el Vidente* han de atribuirse al mismo autor (→ **ᶜIddō**).

[1] 2 Cr 12,15.

Bibl.: L. MARCHAL, *Les Paralipomènes*, en *La Sainte Bible*, IV, París 1952, págs. 9-10, 165.

M. D. RIEROLA

ᶜIDDŌ, Midraš del profeta (heb. *midrāš ha-nābiʾ ᶜiddō*; βιβλίον του προφήτου Ἀδδώ; Vg. *Liber Addo prophetae*). Fuente profética no canónica, que versaba sobre los hechos del reinado de Abías y que es posible identificar con la *Crónica de ᶜIddō el Vidente*[1].

[1] 2 Cr 13,22.

Bibl.: L. MARCHAL, *Les Paralipomènes*, en *La Sainte Bible*, IV, París 1952, págs. 9-10, 169.

M. D. RIEROLA

IDIDA. Madre de Josías, soberano del reino de Judá. → **Yĕdīdāh**.

IDIOMAS HABLADOS EN PALESTINA DESPUÉS DE LA CAUTIVIDAD. El problema de qué lengua habló la población judía de Judea y de otras regiones de Palestina desde el 538 A.C. hasta el 70 D.C. encierra interés no sólo para la historia de la cultura judía, sino también para la filología neotestamentaria, en especial en lo que concierne a la adecuada valoración de las palabras de Jesús, que aparecen en su lenguaje original en el NT.

Sin embargo, sí se sabe qué lenguas se escribieron en dicho período. En primer lugar, la más empleada fue, como antes de la Cautividad, el hebreo bíblico. La usaron los primeros profetas postexílicos Ageo, Zacarías y Malaquías, Nehemías y los autores de todos los demás libros de la Biblia posteriores al Exilio, salvo en sus porciones arameas. También lo empleó Ben Sirac, en los comienzos del siglo II A.C., y algo más tarde, probablemente hacia fines del siglo I A.C., los autores de los rollos del mar Muerto. Entonces cesó su utilización hasta su resurgimiento en el siglo IX de nuestra era. Sin embargo, este hebreo bíblico postexílico difiere en muchos aspectos del que contienen los libros preexílicos. Resulta evidente que no era la lengua que hablaban los escritores, sino una imitación imperfecta y que conserva una acusada huella del lenguaje de que se servían.

En el lapso de tiempo expresado, hubo un momento indeterminado en que comenzó a adoptarse un nuevo idioma literario, primero en la literatura oral y luego en la escrita, a saber, el hebreo mišnico que se conoce a través de la Mišnāh, Tōsĕftaʾ, partes hebreas de los dos Talmudes y Midrāšīm. El primer uso literario del mismo se halla en los rezos principales, cuyo vocabulario incluye una intensa aportación del hebreo bíblico. Esta influencia es patente incluso en algunas partes más antiguas de la Mišnāh.

El arameo, en la forma llamada «arameo imperial», era el idioma oficial del imperio persa en la fecha del Regreso y siguió siéndolo durante doscientos años. Debió de utilizarse ampliamente en Palestina y se tiene conocimiento, p. ej., de las inscripciones arameas en el Templo de Jerusalén. Los documentos legales oficiales, como los del matrimonio (*kĕtubbāh*) y divorcio (*gēṭ*), se redactan en arameo aún en la actualidad. Las porciones arameas de Esdras y Daniel pertenecen al arameo del Imperio, pero con una ortografía más conforme con el judeoarameo posterior. Es similar el lenguaje de los libros arameos hallados en el mar Muerto (*Génesis Apócrifo*, *Oración de Nabonid*, etc.), el *Rollo de los Ayunos* (lista de aniversarios de sucesos históricos) y los Targūmīm; pero en todos ellos hay una creciente influencia del arameo palestinense hablado, que constituye una rama del arameo occidental y medio, y que se conoce por tres dialectos: galileo, samaritano y cristiano-palestinense. En el siglo III D.C.. el arameo galileo se transformó, a su vez, en lenguaje literario debido a su empleo en el Talmūd palestinense y en algunas obras midrāšicas.

Después del 333 A.C., el griego ocupó el lugar del arameo como lengua oficial de la región. Prueban su dilatado uso entre los judíos los centenares de vocablos griegos que tomó en préstamo el hebreo mišnico, las inscripciones griegas (sobre todo desde el 70 D.C.) y los fragmentos de una versión griega de los Profetas descubierta en el Wādī Murabbaᶜāt.

No cabe la menor duda de que la situación mencionada sobre las lenguas escritas no prueba en sí nada definitivo acerca de los idiomas hablados del período, ya que la gente, sobre todo en el Oriente, a menudo escribe en un lenguaje distinto del que habla. El problema es, por lo tanto, doble: 1.º, qué lenguajes se hablaron en un tiempo dado, y 2.º, qué relación existe entre las lenguas escritas y el habla de quienes las emplearon.

En cuanto a la primera cuestión, se poseen escasísimas pruebas directas. La declaración de Nehemías 8,8 de que la Tōrāh se leía «*mĕfōrāš* y precisando el sentido», fue ya interpretada por el Talmūd de Babilonia (*Meg.* 3) por «*mĕfōrāš*, o sea el *Targūm*»; y muchos especialistas modernos han supuesto que la generación de Nehemías no entendía el hebreo, y que necesitaba una traducción aramea, de acuerdo con el lenguaje que hablaba. Sin embargo, la conjetura anda muy lejos de ser segura, y los Targūmīm que se poseen reflejan claramente las opiniones de una época mucho más tardía. Las palabras arameas de Jesús se aceptan como prueba de que Él y sus contemporáneos hablaban el arameo, pero H. Birkeland ha argüído recientemente que Jesús hablaba en hebreo, ya que sus excepcionales frases arameas se destacaron por ser inusuales. La literatura talmúdica cita relatos y dichos que presuponen que el hebreo se habló hasta el siglo II D.C. Dada la escasez de pruebas, sería arriesgado decantarse en uno y otro sentido.

La discusión del problema se ha orientado, por consiguiente, de modo principal a la segunda cuestión, y en particular a la de si el hebreo mišnico fue un lenguaje vivo y hablado, o simplemente un intento frustrado de los arameófonos de escribir en hebreo. La opinión de los especialistas sobre ello dista de ser unánime, pero

דסיב תרין לווחין סהדותא לווחין דאבן כתיבין
באצבע דגבורתה מן קדם יי; וירא העם וח
וחמון עמא ארום אשתהי משה למיחת
מן טורא ואיתכנשו עמיה על אהרן ויאמרו
אליו קום עשה לנו אלהים אשר ילכו לפנינו ו
ארום דן משה גברא די אסק יתן מן ארעא
דמצרים לית אנן ידעין מה הוה בסופיה;
ויאמר ואמר להון אהרן פריקו קדשייא דדהב א
די באודני נשיכון בניכון ובנתכון ואייתון ל
לותי; ויתפריקו ופריקו כל עמא ית קדשייא
דדהבא באודניהון ואייתון לוות אהרן; ויקח
וקבל מן ידיהון ורמא יתה בטופסא ויעשהו
עגל מסכה ויאמרו אלה אלהיך ישראל א
אשר העלוך מארץ מצרים; וירא וחמא
אהרן ית חור נכיס קדמוי ודחל ובנה מדבח
קדמוי ואכרז אהרן ואמר חגא קדם יי למחר ו
וישכימו ואקדימו מן יומא דבתרא וסדרון
עליהון עלוון וקרבו נכסת קודשין ויתבו עמא
למיכל

El cód. *Neophyti* 1, única copia íntegra del Targūm de Jerusalén. Escrito en arameo, quizá sea una muestra de los idiomas hablados después de la Cautividad. (Por cortesía del Dr. J. A. G.-Larraya)

se inclina poco a poco a la creencia, enérgicamente expresada por M.Z. Segal, de que el hebreo de la Mišnāh fue, desde luego, un dialecto hablado tardío, cuya relación con el hebreo bíblico todavía no resulta clara. Se cree que las influencias sufridas por el hebreo bíblico postexílico (cf. *supra*) apuntan más al hebreo míšnico que al arameo; hay cierta influencia del hebreo de la Mišnāh en el arameo cristianopalestinense posterior y en el arameo samaritano, que sólo pudo transmitirse por vía oral. Los rollos del mar Muerto revelan míšnaísmos y un documento, el «Rollo de Cobre», está compuesto en hebreo míšnico casi puro. Pero, por otra parte, hay una inconfundible y fuerte influencia aramea en el hebreo de la Mišnāh, y puede decirse de hecho, sin exageración, que el arameo judeopalestinense (que discrepa a menudo considerablemente de los otros dialectos arameos) y el hebreo míšnico tienen una estructura gramatical tan similar, que aparecen con frecuencia como imágenes mutuamente reflejas.

Al valorar la historia lingüística de la población judía de Judea, debe observarse que el arameo medio presenta un origen relativamente tardío (siglos II-I A.C. ?), y que el influjo arameo fue del tipo del arameo imperial (visible con claridad, por ejemplo, en Crónicas), mientras que el elemento arameo en el hebreo míšnico pertenece al tipo de arameo medio. Parece, por lo tanto, que al regresar de la Cautividad continuó hablándose el hebreo; pero evolucionó gradualmente hacia el de la Míšnāh, experimentando, entre tanto, una continua influencia aramea y, posteriormente, griega. La política proselitista de los asmoneos incorporó al estado judío regiones y poblaciones que hablaban el primitivo arameo medio (Galilea, Edom), y así la mayoría del pueblo judío de Palestina empleaba ya el arameo en el siglo I A.C. El fondo del habla de Jesús era probablemente arameo. Se consideraba que los galileos no podían hablar el hebreo con corrección[A], pero se tenía al hebreo por lenguaje culto. La destrucción de Judea en 70 y 132, y la dispersión de los restos de su población por distritos que no se servían del hebreo, produjo en último término la extinción del hebreo oral. Ocuparon su puesto, en parte, el arameo y, sin duda en mayor proporción, el griego.

En la actualidad, no se tienen medios de determinar con exactitud la clase de arameo que Jesús hablaba, porque las palabras que de Él conserva el NT son la única documentación que se posee acerca de su tiempo y región. No obstante, es posible suponer que, admitiendo los cambios que necesariamente hubieron de ocurrir en el transcurso de doscientos años, se parecería a los fragmentos de diálogos y a los proverbios que se hallan en el Talmūd palestinense. Era menos semejante al lenguaje, muy hebraizado, de las discusiones legales del mismo Talmūd, y menos aún cristianopalestinense, mucho más tardío.

[A]TalB, *ʾĒrūbīn*, 53*b*; cf. Mc 14,70.

Bibl.: Examen general: A. MEYER, *Jesu Muttersprache*, Friburgo-Leipzig 1896. G. DALMAN, *Die Worte Jesu*, I, Leipzig 1898. M. H. SEGAL, *Misnaic Hebrew and its Relation to Biblical Hebrew and to Aramaic*, en *JQR*, 20 (1909), págs. 647-737. F. SCHULTHESS, *Das Problem der Sprache Jesu*, Zurich 1917. G. DALMAN, *Jesus-Jeshua*, Londres 1929, págs. 1-37. H. BIRKELAND, *The Language of Jesus*, en *Avhandl. Norske Videnskap-Akademie*, Oslo 1954. C. RABIN, *The Historical Background of Qumran Hebrew*, en *Scripta Hierosolymitana*, 4, Jerusalén 1958, págs. 144-161.

Hebreo bíblico tardío: E. KROPAT, *Die Syntax des Autor der Chronik*, en *ZAW*, 16 (1909). H. L. GINSBERG, *Studies in Daniel*, Nueva York 1948. F. ZIMMERMANN, *Chronicles as a Partially Translated Book*, en *JQR*, 42 (1951-1952), págs. 265-282.

Arameo imperial: H. H. SCHAEDER, *Iranische Beiträge*, I, Halle 1930. G. MESSINA, *L'Aramaico Antico*, Roma 1934. G. ROSENTHAL, *Die Aramaistische Forschung*, Leiden 1939, págs. 24-71.

Hebreo míšnico: M. H. SEGAL, *A Grammar of Mishnaic Hebrew*, Oxford 1927. J. N. EPSTEIN, *Mābōʾ lĕ-nāsōh ha-mišnāh*, Jerusalén 1948.

Arameo galileo: G. DALMAN, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*, 2.ª ed., Leipzig 1905. W. B. STEVESON, *Grammar of Palestinian Jewish Aramaic*, Oxford 1924. G. DALMAN, *Aramäische Dialektproben*, Leipzig 1927. Y. KUTSCHER, *Meḥqārīm bā-ʾărāmīt ha-gĕlīlīt*, Jerusalén 1952, reimpresión de *Tarb*, XXI-XXIII. M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 2.ª ed., Oxford 1954.

C. RABIN

IDIOTISMOS. Por idiotismos o modismos entendemos aquellas formas de expresión propias de una lengua en particular. Trasladados literalmente a otra lengua, como observa san Agustín, resultan absurdos o aparecen siempre sin sentido o sugieren una acepción falsa. Muy diversas de los modismos son las figuras de dicción, las cuales pueden ser usadas en cualquier lenguaje, como la personificación según la cual se hace gritar a la sangre de Abel pidiendo justicia.

El hebreo frecuentemente opone dos grupos como si fueran totalmente distintos, aunque de hecho uno sea parte del otro. Así, la expresión: «Los sacerdotes levíticos no deben tener parte o heredad *con Israel*»[1], exige, según nuestro modo de hablar, una mayor exactitud: «Con el resto de Israel». Los rabinos explicaban que en semejantes casos la expresión más amplia denota el todo con exclusión de la parte mencionada separadamente. Esto equivale a decir que debe sobreentenderse la palabra «el resto» u otra semejante. Conforme a ello «Israel» viene a tener el significado especial de «laicos israelitas», como en el Salmo 135,19.

Algunas expresiones universales se usan en sentido universal, pero restringido tácitamente por el contexto. Así Adán muestra su conocimiento de todos los animales del campo y de todas las aves del aire, dando a cada uno nombre conveniente, pero el contexto limita su número a los del Paraíso[2]. De Salomón se dice que fue superior a todos los monarcas del mundo en riqueza y sabiduría[3]. Como no se trata de una cuestión de revelación, debe entenderse de todos los reyes conocidos en Palestina, donde fue escrita la narración. Asimismo se lee en el NT que en el día de Pentecostés se hallaban en Jerusalén judíos devotos de todas las naciones que existen bajo el cielo[4]. Acaso no se trate aquí sino de una expresión universal limitada a las naciones donde vivían los judíos. La hipérbole, como figura legítima de dicción, es frecuente en la Biblia, y la lista de países puede ser una lista ya existente y admitida para significar «todo el mundo».

La universalidad se expresa a menudo en hebreo, mencionando simultáneamente ambos extremos opuestos. El origen de este modismo debe hallarse en expresiones tales como «todo el pueblo, desde el menor hasta el mayor»[5]. Hablando más concisamente resulta la expresión «el menor y el mayor», en la que los dos ex-



Vista parcial, en dirección del ábside, de los restos de la basílica cristiana sobre el monte Něbō, desde cuya cumbre Moisés contempló la Tierra Prometida poco antes de su muerte. (Foto P. Termes)

tremos incluyen todos los que forman un rango intermedio. De uso frecuente es la fórmula «el primero y el último» de los hechos de un rey, para significar toda la historia de su reinado[6]. «De oriente y de occidente»[7] significa toda la extensión de la tierra. «Que me siente o me levante, Tú lo sabes»[8] expresa la convicción de que ningún acto de nuestra vida privada escapa al conocimiento del Dios todopoderoso. Poco antes de su muerte, Moisés, ya centenario, decía a su pueblo: «Yo ya no soy capaz de salir y de entrar»[9]. La noticia de que Moisés subió al monte Něbō para ver la Tierra Prometida y que sus ojos no se habían debilitado ni había perdido su vigor[10], nos preserva de interpretar mal la frase; él ya no era capaz de dirigir los complicados negocios de todo el pueblo. Otro semejante par de términos opuestos es «bien y mal», que pueden ser empleados en conexión con los actos o con el conocimiento; así «el Señor ni hará el bien ni hará el mal»[11] equivale a decir «el Señor no actuará de ningún modo». Asimismo, el sentido positivo «conocer el bien y el mal» equivale a conocerlo todo. Fue con esta idea cómo la serpiente tentó a Eva a comer la fruta prohibida del árbol del bien y del mal. Ella le persuadió que el árbol ofrecía un medio fácil de obtener omnisciencia y que la razón de la prohibición era el no querer Dios que otros compartiesen este privilegio[12].

[1]Dt. 18,1. [2]Gn 3,19. [3]1 Re 10,23. [4]Act 2,5.9-11. [5]Jer 42,1. [6]2 Cr 20,34. [7]Is 45,6. [8]Sal 139,2. [9]Dt 31,2. [10]Dt 34,1.7. [11]Sof 1,12. [12]Gn 3,5.

El paralelismo de cláusulas era muy apreciado por los hebreos. Una de sus formas consiste en variar el predicado, por ejemplo, «Un hijo prudente es la satisfacción de su padre; | un hijo necio es el disgusto de su madre»[1]. Si las dos cláusulas se entienden cada una en sentido exclusivo, se atribuye al escritor una sentencia necia, que nunca puede resultar popular, ya que cada tipo de hijo es respectivamente la satisfacción o el disgusto del padre y de la madre. Otros ejemplos: «Cosa buena es anunciar tu bondad por la mañana | y tu fidelidad durante la noche»[2]; «Quien se halle lejos morirá de la peste | y quien se halle cerca caerá por la espada»[3]. Alabando la tierra, el profeta escribe: «El trigo que nutre a los jóvenes | y el vino que nutre a las doncellas»[4]. San Pablo dice que Jesucristo «fue entregado por nuestros pecados y resucitó por nuestra justificación»[5]. Es interesante notar que el mismo sentido indicado por el modismo se alcanza independientemente por la investigación teológica: «Siempre la teología ha

considerado la muerte y la resurrección como un solo motivo integral de la redención y de la justificación» (González Ruiz). Hay que añadir, no obstante, que no todo el mundo está de acuerdo sobre este punto.

El hebreo tiende a usar la coordinación de sentencias (parataxis), donde las lenguas modernas prefieren la subordinación (hipotaxis). Así Isaías escribe: «Te doy gracias, oh Señor, porque te encolerizaste conmigo; pasó tu cólera y me consolaste»[6]. Una versión moderna de esta frase debe introducir una conjunción, como por ejemplo «porque, aunque te habías encolerizado...». Así san Pablo pudo escribir, debido a su educación hebrea: «Gracias a Dios, por que vosotros habíais sido esclavos del pecado, pero obedecisteis de corazón»[7].

[1]Prov 10,1. [2]Sal 92,3. [3]Ez 6,12. [4]Zac 9,17. [5]Rom 4,25. [6]Is 12,1. [7]Rom 6,17.

Debe notarse especialmente, porque puede a menudo inducir a error, la costumbre bíblica de expresar una verdad relativa en forma absoluta. En Gn 35,10 se lee: «Tu nombre es Jacob. Nunca más te llamarás Jacob, sino que tu nombre será Israel». No obstante, el nombre de Jacob continúa usándose en todo el AT y también en el NT, incluso en un anuncio tan solemne como: «Reinará en la casa de Jacob para siempre»[1]. El nuevo nombre de Israel debía tener gran importancia, pero sin abolir el antiguo nombre de Jacob. De modo parecido, en el NT: «Cualquiera que me reciba no me recibe a mí, sino al que me ha enviado»[2]; «Mi doctrina no es mía, sino del que me ha enviado»[3]. En Éx 6,3 se lee: «Me aparecí a Abraham, Isaac y Jacob como ᵓĒl Šadday, pero no les manifesté mi nombre de Yahweh». Como lo demuestra este modismo, tales palabras no deben ser citadas como si probaran que el nombre de Yahweh fue revelado por primera vez en esta ocasión. Algunos textos sobre el sacrificio han sido mal interpretados como si condenaran todo rito externo, cuando en su verdadero significado solamente afirman la inutilidad del sacrificio, cuando se ofrece como una formalidad externa, sin tener en cuenta las disposiciones interiores. En Os 6,6 se lee: «Prefiero la misericordia al sacrificio». A primera vista parece una repudiación del sacrificio, pero el texto continúa: «El conocimiento de Dios más que los holocaustos». Dios ordenó los sacrificios y la sumisión a Dios requiere que se le ofrezcan, pero cuando no se acompañan con las debidas disposiciones del corazón, no pueden alcanzar el favor de Dios, antes le desagradan. El pensamiento es el mismo en el pasaje, a menudo mal entendido, de Jer 7,22-23: «Cuando Yo saqué de Egipto a vuestros padres no fue de holocaustos y sacrificios de lo que les hablé ni lo que les mandé, sino que les ordené: "Oíd mi voz y seré vuestro Dios, y vosotros seréis mi pueblo"». Una formulación más elaborada del mismo pensamiento se halla en Sal 40, 7-9. A veces el hebreo deja al lector que supla la palabra necesaria para aclarar el sentido exclusivo. Así, cuando Jacob dice: «Con mi equipaje yo pasé aquí el Jordán»[4], el sentido es: «Cuando pasé el Jordán, yo no poseía otra cosa que mi equipaje». Asimismo, la frase de Dt 6,13: «Debes jurar en su nombre», hay que interpretarla en el sentido de «no debes jurar sino en nombre de Dios».

En otros pasajes, la SE fija su atención en la verdad de que habla actualmente, prescindiendo de si aquello es toda la verdad o sólo parte de ella. En la profecía mesiánica: «El cetro no se alejará de Judá hasta que venga aquel a quien pertenece»[5], sólo se dice explícitamente que el cetro permanecerá en Judá hasta el tiempo mencionado. Pero es obvio que continuará en posesión de Judá cuando venga aquel a quien por derecho pertenece, ya que también él será un miembro de la tribu. De modo semejante en Sal 110, 1: «Siéntate a mi diestra hasta que haga de tus enemigos tu escabel». Si al Mesías ha de ser concedida esta alta posición a la diestra de Dios hasta que sus enemigos sean convertidos en su escabel, es claro que no será privado de ella después de su triunfo. Lo mismo cabe decir de las expresiones de Sal 112,8; 123,2 y la del NT: «Porque Yo estaré con vosotros todos los días hasta la consumación del mundo»[6]. San Jerónimo, a este respecto, pregunta irónicamente: «El Señor abandonará acaso a sus discípulos después de la consumación del mundo?». Asimismo del frecuente modismo atestiguado en la literatura bíblica de Mt 1,25: José «no la conoció hasta que dio a luz su hijo primogénito», no puede deducirse un argumento contrario a la virginidad de Nuestra Señora. Además hay que notar que el término «primogénito» de esta frase, que es también un modismo, no implica necesariamente que haya habido posteriormente otros hijos[7].

Hay otros ejemplos semejantes a este modismo, según el cual el escritor, contrariamente a nuestro uso, prescinde de si aquello que afirma es toda la verdad o sólo parte. Si, por ejemplo, hoy día se dice de alguien que tiene dos hijos, todo el mundo entiende que sólo tiene dos. Pero san Pablo, familiarizado con la historia bíblica, sin miedo de ser mal entendido, podía decir que «Abraham tuvo dos hijos»[8]. Los demás hijos mencionados en Gn 25,1-2 nada tenían que ver con la materia de que estaba hablando. Para dar un final conveniente al Sermón de la Montaña, san Mateo pudo escribir: «Cuando Jesús terminó estos discursos, quedó todo el pueblo prendado de su doctrina»[9], pero no es intención suya dar a entender que el pueblo no sintiera admiración mientras estaba todavía hablando.

[1]Lc 1,33. [2]Mc 9,37. [3]Jn 7,16. [4]Gn 32,11. [5]Gn 49,10. [6]Mt 28,20. [7]Éx 13,2.15. [8]Gál 4,22. [9]Mt 7,28.

Para no caer en falsas interpretaciones de la Biblia, hay que tener presente que no se sabía nada de las leyes de la naturaleza. Todo se atribuía a Dios, causa primera, y ello no es, por cierto, erróneo, en tanto que Él es creador de las causas segundas. Así en Gn 2,5 leemos que Dios no había hecho caer aún la lluvia sobre la tierra. Esto que nosotros llamaríamos las leyes de la naturaleza se atribuía directamente a Dios[1]. De igual manera, cuando el escritor sagrado dice que Dios abrió el seno de Lía[2], no implica necesariamente lo que nosotros llamamos intervención milagrosa.

Dios, además, es conocido no sólo como Creador, Causa Primera, sino también como la suprema autoridad que rige el universo. Pero no se hace distinción alguna entre la voluntad permisiva de Dios y su voluntad absoluta. De ahí que nazca cierta problemática teológica

en algunas páginas del AT. Desde los primeros capítulos del Génesis resulta claro que el hombre es responsable de sus propios actos, aunque en cierto sentido pueden ser atribuidos a Dios. Así se lee a la vez que Dios endureció el corazón del faraón y que el faraón endureció su propio corazón[3]. Dios permitió que el faraón endureciera su corazón, no concediéndole aquellas gracias que le hubieran impedido hacerlo.

Una peculiaridad a la que no se ha prestado la atención que merecía es la descripción de ciertos efectos como una finalidad propuesta de antemano. El pecador protesta en Sal 51,6: «Solamente contra Ti he pecado, para que sea reconocida la justicia de tus palabras». «De su plata y de su oro se hicieron los ídolos, mas para su perdición»[4]. Como los idólatras no tienen el propósito de procurarse la propia perdición, la finalidad, tal como ha sido expresada, parece animar más bien la acción que el agente. Véase también el texto importante de Is 6,8-11.

[1]Gn 8,22. [2]Gn 29,31. [3]Éx 4,21; 14,4 y 9,12; 10,20, etc. [4]Os 8,4.

Bibl.: JERÓNIMO, en *PL*, 23, 189. AGUSTÍN, *De vera religione*, 50, en *PL*, 34, 166. U. HOLZMEISTER, *Sensus exclusivus et praecisivus in S. Scriptura*, en *Bibl*, 7 (1926), págs. 170-182; 20 (1939), págs. 264-275. A. VACCARI, *De raro quodam hyperbato*, en *VD*, 18 (1938)-págs. 368-372. C. LATTEY, *The Prophets and Sacrifice: A Study in Biblical Relativity*, en *JThS*, 42 (1941), págs. 155-165. A. VACCARI. *Lo studio della Sacra Scritura*, Roma 1943. P. BOCCACCIO, *I termini contrari...*, en *Bibl*, 33 (1952), págs. 173-190. H. CRUSE, *Die «dialektische Negation» als semitisches Idiom*, en *VT*, 4 (1954), págs. 385. 400. E. F. SUTCLIFFE, *Effect as Purpose...*, en *Bibl*, 35 (1954), págs. 320-327. J. M.ª GONZÁLEZ RUIZ, en *Bibl*, 40 (1959), págs. 837-858.

E. F. SUTCLIFFE

IDITÚN. Famoso levita cantor de la época del rey David. → **Yĕdūtūn**.

IDOLATRÍA. I. ANTIGUO TESTAMENTO. Literalmente, ἐδωλολατρεία significa culto dado a los ídolos. Ahora bien, mientras la significación del término λατρεία es bien precisa, como culto soberano y absoluto tributado a la divinidad como tal, no acontece otro tanto con el término εἴδωλον que, en los LXX, traduce distintas voces habreas, tales como *ṣélem*, *pésel*, *'eben*, etc., que se emplean asimismo para significar las imágenes de Yahweh; de ahí que el término idolatría pueda tener un sentido equívoco: culto, aunque ilícito, del Dios de Israel por medio de imágenes o culto de los dioses falsos. Prevalece, con todo, esta última significación, la misma que definitivamente tiene en el NT: homenaje cultural, soberano y absoluto, debido únicamente a Dios y tributado a los ídolos, seres que carecen de existencia y puestos en lugar del verdadero Dios.

1. ORIGEN DE LA IDOLATRÍA. Mientras que la revelación divina enseña que el hombre, creado a imagen de Dios, no ha estado nunca sin conocerlo, y que el monoteísmo fue la religión primitiva de la humanidad, la tesis racionalista-evolucionista, sustentada por todos los partidarios de la escuela antropológica en el estudio de las religiones, supone, negada la historicidad de los libros sagrados, que la idolatría en sus diferentes formas representa en la historia religiosa de la humanidad una etapa anterior al monoteísmo; la religión de Israel, por tanto, ha seguido el mismo proceso de desarrollo y perfeccionamiento que ha presidido la evolución de las demás religiones. Esta tesis arbitraria del todo, como lo son los supuestos filosóficos en que se apoya, no puede conciliarse con la doctrina católica, que enseña la anterioridad del monoteísmo a la idolatría y la elevación del hombre al orden sobrenatural, elevación que implica el conocimiento de ciertas verdades primordiales, como la existencia de un solo Dios y de una revelación primitiva, que continúa proyectando su luz, aun después del pecado. Los hechos históricos, a su vez, confirman esta doctrina, al demostrar una degeneración creciente

Ídolo fenicio. Placa de oro representando a la diosa Astarté de Ras Šamrah. (Foto Museo del Louvre)





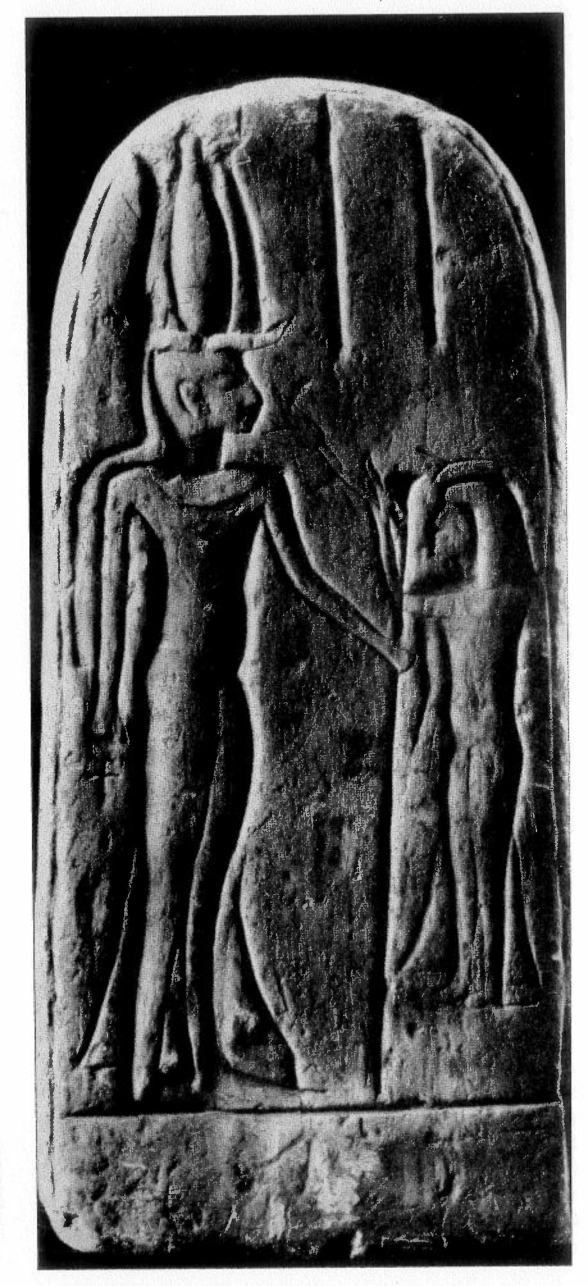
Astarté de Ras Šamrah. Placa de oro representando a la «diosa desnuda» fenicia. (Foto Museo del Louvre)

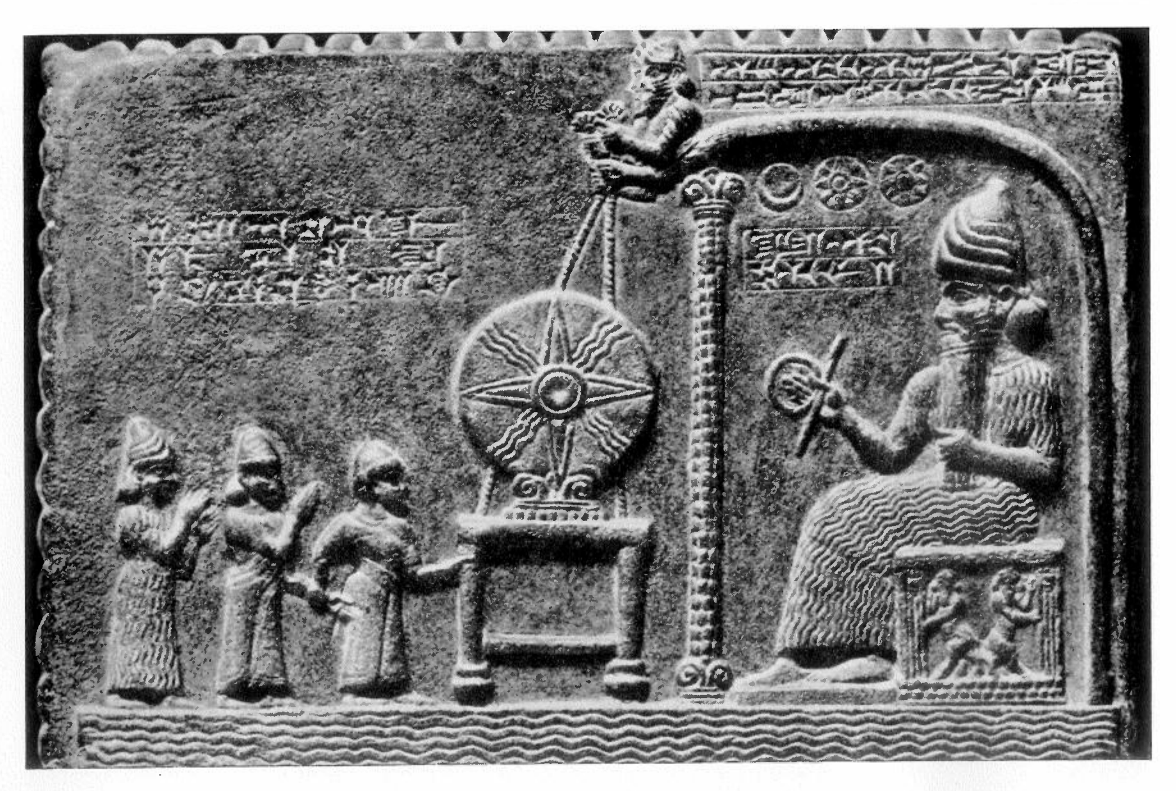
en las religiones; tesis ya admitida por la filosofía antigua y por los Padres de la Iglesia, ha sido confirmada por las investigaciones de la escuela histórica en las llamadas religiones primitivas (→ **Evolucionismo religioso**).

Si el monoteísmo fue la religión primitiva de la humanidad, la idolatría no puede salir de él, de la misma manera que el error no puede tener su origen en la verdad, a no ser por vía de negación o de ignorancia, y si la decadencia o depravación de la religión primitiva es causa de la idolatría, la razón última hay que buscarla en el pecado de origen, que ha oscurecido la inteligencia del hombre y depravado su voluntad, sin olvidar la acción de los demonios, como afirmaban ya los Padres apologistas.

2. Aparición de la idolatría. Aunque persistiera la idea trascendente de Dios en los cultos idolátricos, el desequilibrio en la naturaleza humana por el pecado debió de inducir bien pronto al hombre, sometido además a otras influencias psicológicas, a la práctica de la idolatría. La Biblia nos presenta a los antepasados de Abraham adoradores de los dioses mesopotámicos[1], y Dios hubo de escoger al patriarca para conservar el monoteísmo[2], que volvió a correr un grave riesgo durante la permanencia de los hebreos en Egipto[3]. Dios quiso intervenir de nuevo para proteger la verdadera religión con leyes positivas[4], pero los hábitos ancestrales y el ambiente cananeo con una civilización superior, que había de ejercer una seducción extraordinaria en los

Diosa egipcia coronada por dos cuernos ante una flor de loto. Estela hallada en las excavaciones de Beisán





Relieve de piedra, con tres inscripciones, en el que aparece Nabu-apal-idinu ante el dios Šamaš. Este documento plástico se fecha a mediados del siglo IX A.C.

inmigrantes hebreos, hasta constituir para ellos una tentación permanente, originaron la casi constante defección del pueblo hebreo, a pesar de la obra de los profetas y de los castigos divinos para volverlo a la pureza del culto monoteísta.

A estas causas se juntaron posteriormente el ejemplo de los reyes y el prestigio del panteón asirio y caldeo. A la apostasía de Salomón se debió la división del reino y, desde ese momento, el de Israel se entregó abierta y oficialmente a la idolatría en los santuarios de Betel y Dan, pecado que ocasionó su ruina con la deportación llevada a cabo por los asirios[5]. En Judá, ni siquiera los reyes alabados por su piedad, a excepción de Ezequías y Josías, se atrevieron a suprimir las *bāmōt*, donde se ofrecía un culto ilícito y tal vez idolátrico. Bajo Acaz[6], y más particularmente bajo su nieto Manasés[7], se llega a un sincretismo, que abre el período de una gran crisis religiosa, que se extiende, salvo el reinado de Josías, hasta la destrucción de Jerusalén. Fue la Cautividad la que purificó a los desterrados y, por lo mismo, a su retorno, la idolatría propiamente dicha desaparece para siempre en Israel.

[1]Jos 24,2.14-15; Jdt 5,7-8. [2]Gn 12,1. [3]Ez 23,8.19.27. [4]Éx 20, 2-5.22-23; 34,17; Lv 26,1; Dt 4,15-16.23; 5,6-9; 27,15. [5]2 Re 17,7-41. [6]2 Re 16,1-20. [7]2 Re 21,1-21.

Bibl.: F. PRAT, *Idole*, en *DB*, III, cols. 816-825. H. PINARD DE LA BOULLAYE, *Étude comparée des religions*, París 1929. A. GELIN, *Idoles, Idolatrie*, en *DBS*, IV, cols. 169-186. A. MICHEL, *Idolatrie, Idole*, en *DThC*, VII-I, cols. 602-669.

F. ÁLVAREZ

II. NUEVO TESTAMENTO. En la doctrina dispersa del NT puede considerarse la raíz de la idolatría en las especies de ídolos, materiales y morales, y los efectos nefastos de su culto.

Ante todo, Pablo señala la raíz de la idolatría en su carta a los Romanos. En vez de reconocer los hombres a Dios, su creador, a través de las magnificencias de la naturaleza, se apartaron de Él. Tal negación y alejamiento fue sustituido por la representación idolátrica de formas repugnantes de criaturas, de donde se siguió una corrupción degradante en todos los dominios[1]. Los dioses paganos y sus imágenes no son dioses[2], sino ídolos («vaciedad», «vanidad», «nada»); por tanto, están desprovistos de poder[3], y, lo que es peor todavía, son inversiones de la maligna insensatez humana[4].

El culto que se da a los ídolos se dirige en realidad a los demonios[5]. Es algo vicioso y nefasto; de consiguiente, como tal se ha de desechar y eludir[6]. Esta actuación reprobable de la conducta humana es fruto de la «carne», que milita contra el «espíritu»[7]. Comer de las víctimas sacrificadas a los ídolos es idolatría formal, porque, hablando en general, quien come de la víctima muerta en un sacrificio se asocia al mismo sacrificio y, por ende, entra en comunión con la divinidad, a la cual va dirigido el sacrificio, sea verdadera, sea falsa (demonio), del mismo modo que comer de las víctimas sacrificadas en el Templo de Jerusalén, en los sacrificios del AT, era entrar en comunión con el altar, con el sacrificio, y con la divinidad, en cuyo honor se ofrecía, que era

Yahweh. Del mismo modo que comer el pan y el vino eucarístico es participar de un sacrificio. Luego el banquete es verdadero sacrificio[8].

Hay una bipolaridad de servidumbres. Cuando el hombre abandona el servicio de Dios, se vuelve siervo de degradantes realidades materiales que son ídolos: todo pecado es desobediencia[9], poder político desequilibrado[10], voluntad de dominio contra los hombres[11], concupiscencia, placer, malicia, envidia[12], injusticia[13]; como el «mammón» o riqueza[14], la avaricia[15], el hedonismo[16], el vino[17]; como incluso la observancia desviada de la Ley[18] son ídolos. Esta servidumbre idolátrica lleva a la muerte[19], y, por el contrario, las obras del espíritu conducen a la vida[20].

[1]Rom 1,18-32. [2]Gál 4,8. [3]Act 7,41; 15,20; Rom 2,22; 1 Cor 8,4.7, etc. [4]Rom 1,23. [5]Dt 32,17; Sal 106,37; 97,5; Bar 4,7; 1 Cor 8,4-5; 10,19-21; Ap 9,20. [6]1 Cor 5,10-11. [7]Gál 5,19-20. [8]1 Cor 10,14-22; 11,23-32. [9]1 Sm 15,23. [10]Ap 13,8. [11]Col 3,5; Ef 5,5. [12]Tit 3,3. [13]Rom 6,19. [14]Mt 6,23. [15]Col 3,5; Ef 5,5. [16]Flp 3,17. [17]Tit 2,3. [18]Gál 4,8-9. [19]Flp 3,19. [20]Rom 6,21-22.

Bibl.: A. GELIN, *Idoles, Idolatrie*, en *DBS*, IV, col. 186. F. BÜCHSEL, en *ThW*, II (1950), págs. 375-377.

S. BARTINA

IDOLOTITO. Es la trasliteración del gr. εἰδωλόθυτον, pl. εἰδωλόθυτα, que proviene de εἴδωλον, «ídolo», y δύω, «inmolar». Significa, pues, el vocablo carnes inmoladas a los ídolos. En el concilio de Jerusalén se prohíbe expresamente comer estas carnes[1]. San Pablo declara a los corintios que, aunque de suyo estas carnes no contaminan, ya que los ídolos no son nada, deben abstenerse de ellas para no escandalizar a los hermanos que las consideran inmundas[2]. En la Vg. estas carnes unas veces se llaman *idolothyta*[3], otras *contaminationes simulachrorum*[4], *immolata simulachrorum*[5], *idolis immolatum*[6] o *quae idolis sacrificantur*[7].

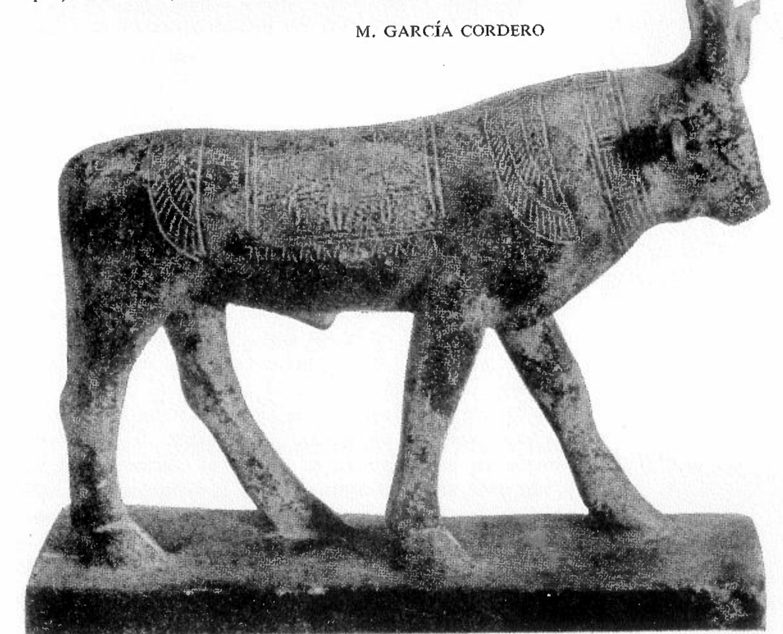
[1]Act 15,20.29; 21,25. [2]1 Cor 8,1-13; 10,19.28. [3]1 Cor 8,7.10; Ap 2,20. [4]Act 15,20. [5]Act 15,29. [6]1 Cor 8,4. [7]1 Cor 8,1.

M. GARCÍA CORDERO

IDOX. Según la Vg., uno de los antepasados de Judit, cuyo nombre castellano, transcrito del griego, es → **Ox.**

IDUMEA (heb. *'ĕdōm*; Ἰδουμαία, Ἰδουμέα; Vg. *Idumaea*). Nombre con que los LXX traducen el de Edom y que en la época grecorromana designa la región situada al sur de Palestina, ocupada por los idumeos después de la toma de Jerusalén por Nabucodonosor en 587. La infiltración edomita se debió en parte a la presión de los árabes nabateos, que lograron establecer un reino poderoso, con Petra por capital, a expensas del antiguo Edom. Durante la dominación persa, Idumea estaba regida por un gobernador, que residía probablemente en Lākiš, cuya autoridad se extendía hasta la península del Sinaí. Bajo los seleucidas constituía una eparquía o satrapía, al frente de la cual estaba un estratega, que en tiempo de los macabeos era Gorgias[1]. Se extendía por entonces desde la ciudad fronteriza de Bēt Ṣūr, a 27 km al sur de Jerusalén, hasta la región filistea. Más tarde, a la muerte de Antíoco VII, en 129, Juan Hircano, etnarca de Judea, se apoderó de las principales ciudades de Idumea, Adora y Marisa, perdonando la vida a sus moradores bajo la condición de aceptar la circuncisión y la ley mosaica. Desde entonces siguió las vicisitudes de Judea, no obstante el odio tradicional que se profesaban judíos y edomitas[2].

Bajo los reinados de Aristóbulo I (104-103), Alejandro Janneo (103-76), Alejandra (76-67) y Aristóbulo II (67-63), Idumea adquirió cierta preponderancia política gracias a la habilidad diplomática de su gobernador Antípater, padre de Herodes, el cual apoyó al legítimo sucesor de Alejandra, Hircano II, contra la usurpación de su hermano menor Aristóbulo II, en vísperas de acudir ambos rivales al arbitraje de Pompeyo. Éste, después de la toma de Jerusalén, en otoño del 63, separó del territorio de Hircano II la parte meridional de Idumea, constituyendo una toparquía independiente con las ciudades de Adora y Marisa. El resto quedaba bajo la vigilancia del gobernador de Siria. Incorporóse más tarde al dominio de Arquelao, para ser de nuevo anexionada a la provincia imperial de Siria y gobernada por el procurador de Judea, después de la deposición y destierro del etnarca el año 6 D.C. El 41 es entregada por Claudio a Agripa I, pero a la muerte de éste, en 44, vuelve a caer bajo el gobierno de los procuradores. Durante la guerra judía, entre 67-70, Idumea toma parte con sus guerreros en las



Estatua de bronce del dios Apis con el «ureo» y el disco solar entre los cuernos. Época saíta



Muro de época persa en el lugar más elevado de Lākīš, visto desde la puerta de la ciudad. Aquí tenía probablemente su residencia, bajo el dominio persa, el gobernador de Idumea. (Foto P. Termes)

matanzas organizadas por los zelotas en Jerusalén y ve devastado su territorio por los legionarios de Vespasiano y las bandas feroces de Simón Bargiora, siguiendo luego la suerte trágica de Judea. Ni en el judaismo rabínico ni en el cristianismo naciente desempeña papel alguno, quedando vinculado el recuerdo de su destino histórico al de las rivalidades entre Edom e Israel — prolongación de las de Esaú y Jacob — y al de la dinastía herodiana.

[1] 2 Mac 12,32. [2] Eclo 50,26 (Vg. 28).

Bibl.: ABEL, I, pág. 283; II, pág. 152. Íd., en *RB*, 1924, págs. 566-574. A. ROBERT, *Idumée*, en *DBS*, IV, cols. 195-199. F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine*, I, París 1952, págs. 147, 211, 242; II, págs. 6, 8. M. DU BUIT, *Géographie de la Terre Sainte*, París 1958, págs. 171-172.

J. PRADO

IEBAAR, IEBAHAR. Uno de los hijos de David nacidos en Jerusalén. → **Yibḥār.**

IEBANIAS. Hombre de la tribu de Benjamín, llamado → **Yibniyyāh** en el T. M.

IEBNAEL. Población situada en el territorio de la tribu de Neftalí. → **Yabnĕᵓēl.**

IEBNEEL. Ciudad fronteriza de la tribu de Isacar. En hebreo es → **Yabnĕᵓēl.**

IEBSEM. Hombre de la tribu de Isacar y uno de los jefes de la misma. → **Yibśām.**

IECEMIA. Hombre de la estirpe real de Judá, cuyo nombre en hebreo es → **Yĕqamyāh.**

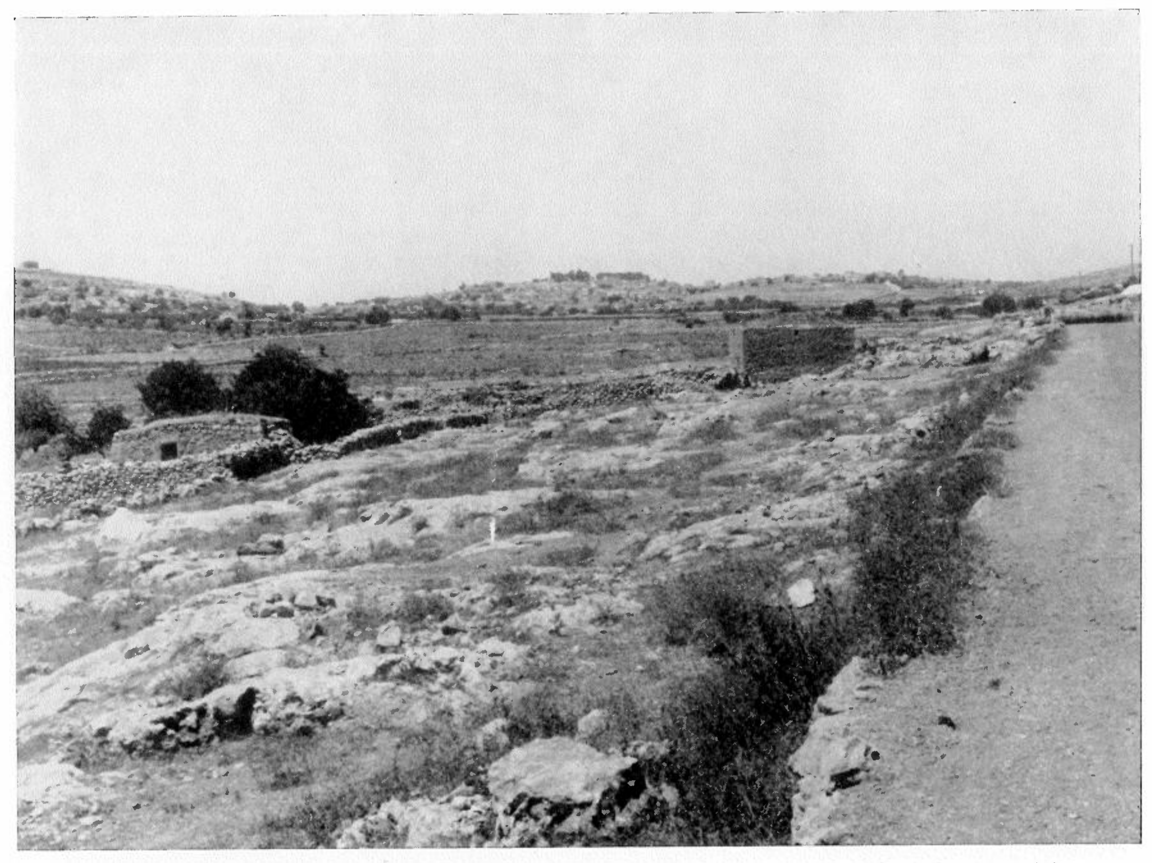
IECMAAM. Nombre: *a*) de una ciudad de la tribu de Efraím, y *b*) de un levita, hijo de Hebrón, llamados respectivamente en hebreo → **Yŏqmĕᶜām, Yĕqamᶜām.**

IECNAM. Ciudad de la tribu de Zabulón, concedida a los levitas de la estirpe de Mĕrārī. → **Yŏqnĕᶜām.**

IECONIAS. Forma castellanizada sobre la Vg. (*Iechonias*) del nombre hebreo Yĕkōnyāh (var. *yōyākīn*, *yĕhōyākīn*). → **Joaquín.**

IECSAN. Hijo de Abraham y de Qĕṭurāh, y tal vez epónimo de una tribu árabe. → **Yŏqšān.**

IECTEHEL. Nombre latino, derivado del hebreo, que Amasías, rey de Judá, dio a la ciudad de Petra llamada en hebreo → **Yŏqtĕᶜēl.**



En el fondo del valle, cerrando el paso, vemos el poblado actual de Dūrā, continuación de la bíblica Adora, ciudad idumea. Vista desde el este. (Foto P. Termes)

IECTEL. Ciudad de la tribu de Judá, situada en la Šĕfēlāh. → **Yŏqtĕˀēl.**

Jos 15,38.

IECHELIA. Nombre que se da en la versión de san Jerónimo a la esposa de Amasías, rey de Judá. → **Yĕkŏlyāh(ū).**

IEDAIA. Según la Vg., nombre variante de los sacerdotes llamados en la misma versión Idaia, y de un reconstructor de los muros de Jerusalén. → **Yĕdaˁyāh** y **Yĕdāyāh.**

IEDDEL. Transcripción que la Vg. da del nombre hebreo → **Giddēl.**

IEDDO. Hombre de la tribu de Gad, citado en el libro de las Crónicas. → **Yaḥdō.**

IEDDOA. Sumo sacerdote que el libro de Nehemías cita en los pasajes Neh 12,11.22, y cuyo nombre hebreo es → **Yaddūaˁ.**

IEDDU. Individuo de la época de Esdras, cuyas disposiciones sobre los matrimonios mixtos hubo de aceptar, llamado en hebreo → **Yadday.**

IEDEBOS. Nombre mencionado en la genealogía de Judá que ofrece el libro de las Crónicas. → **Yidbāš.**

IEDIHEL. En la Vg., nombre de dos personajes llamados → **Yĕdīˁăˀēl** en el T. M.: *a*) Un héroe davídico; *b*) Hombre de Manasés que se unió a David en Ṣīqĕlāg.

IEFDAIA. Forma castellanizada de la grafía *Iephdaia* de la Vg., que corresponde al nombre hebreo → **Yifdĕyāh.**

IEFLAT. Descendiente del patriarca Aser, según el libro de las Crónicas. → **Yaflēṭ.**

IEGAAL. Individuo perteneciente a la casa real de la monarquía del Sur. → **Yigˀāl.**

IEGBAA. Ciudad de Transjordania reedificada por la tribu de Gad. → **Yŏgbĕhāh.**

IEGEDELIAS. Padre de Ḥānān, profeta del tiempo de Jeremías. → **Yigdalyāhū.**

IEHUEL. Hombre descendiente de Judá, que vivió en la época postexílica. → **Yĕˁūˀēl.**

IEMAI. Uno de los nietos del patriarca Isacar y jefe de una familia o un clan de su tribu. → **Yaḥmay.**

IEMLA. Padre del profeta Miqueas, que vivió en el tiempo de los reyes Acab y Josafat. → **Yimlāh, Yimlā'.**

IEMLECH. Uno de los jefes de la tribu de Simeón, que vivió en tiempos del rey Ezequías. → **Yamlēk.**

IEPHDAIA. Grafía que ostenta en la Vg. el nombre hebreo del benjaminita. → **Yifdĕyāh.**

IERAA. Servidor egipcio de Šēšān. Llegó a ser yerno de su señor y origen de un numeroso linaje. → **Yarḥā'.**

IERALA. Nombre que la Vg. da a la ciudad de Zabulón, llamada → **Yid'ălāh** en el texto hebreo.

IERCAAM. Nombre de un descendiente de Caleb; tal vez haya que considerar que denota una ciudad llamada en hebreo → **Yŏrqĕ'ām.**

IEREMIEL. Uno de los personajes de la corte de Joaquim, rey de Judá. → **Yĕraḥmĕ'ēl.**

IERIA. Jefe de los habitantes o naturales de Hebrón en la época del rey David. → **Yĕriyyāh.**

IERIAS. Guardián de la puerta de Benjamín, situada en la antigua muralla de Jerusalén. → **Yir'iyyāh.**

IERIAU. Levita y uno de los jefes de los naturales de Hebrón, según el libro de las Crónicas. → **Yĕriyyāhū.**

IERIMOT, IERIMUT. Nombre de varios personajes llamados → **Yĕrīmōt** y **Yarmūt** en el T. M.

IERMAL. Uno de los hombres que hubieron de repudiat a sus mujeres extranjeras por orden de Esdras. → **Yĕrēmay.**

IERON. Ciudad fuerte mencionada en el libro de Josué[1]. → **Yir'ōn.**

[1] Jos 19,38.

IERSIA. Individuo perteneciente a la tribu de Benjamín[1]. → **Ya'ărešyāh.**

[1] 1 Cr 8,27.

IESAIA. Uno de los cantores mencionados en la organización del servicio del Templo en la época de David. → **Yĕša'yāhū.**

IESBAAM. → **Yāšŏb'ām.**

IESBACASSA. Uno de los músicos o cantores mencionados en la organización davídica del Templo jerosolimitano. → **Yŏšbĕqāšāh.**

IESBIBENOB. Nombre que ostenta en la Vg. la expresión hebrea *yišbī bĕ-nōb.* → **Nōb.**

IESBOC. Uno de los hijos de Abraham y de Qĕṭūrāh, que recibe el nombre de → **Yišbāq** en el AT hebreo.

IESCA. Nombre latino de la sobrina de Abraham y hermana de Lot. → **Yiskāh.**

IESEIAS. Nombre de dos personajes: 1. Descendiente de Zorobabel; 2. Cantor del Templo del reinado de David. → **Yĕša'yāhū.**

IESEMA. Nombre que la Vg. da al judaíta llamado en hebreo → **Yišmā'.**

IESESI. Jefe de la tribu de Gad, citado en el libro de las Crónicas. → **Yĕšīšay.**

IESI. Nombre de varios personajes citados en genealogías del libro de las Crónicas. → **Yiš'ī.**

IESIA(S). Nombre de varios individuos, que, en su mayoría, vivieron en tiempo de David. → **Yiššiyyāh(ū)** y **Yĕša'yāhū.**

IESMAIAS. Jefe de la tribu de Zabulón durante el reinado de David. → **Yišma'yāhū.**

IESSE. País o región citada en el libro de Judit[1]. → **Gōšēn.**

[1] Jdt 1,9.

IESSI. Padre del rey David. → **Isaí.**

IESSUI. 1. Tercer hijo del patriarca Aser. 2. Hijo segundo de Saúl. → **Yišwī.**

IESUE. Levita del tiempo de Ezequías, rey de Judá, y una de las ciudades que repoblaron los hijos de Judá al regresar de la Cautividad babilónica. → **Yēšūa'.**

IETEBA. Lugar en que nació la mujer de Manasés, rey de Judá. → **Yŏṭbāh.**

IETEBATHA. Lugar en que acamparon los israelitas durante el Éxodo. → **Yŏṭbātāh.**

IETELA. Ciudad situada en el territorio de la tribu de Dan. → **Yitlāh.**

IETER. Ciudad situada en los montes de la tribu de Judá. → **Yattīr.**

IETNAM. Población situada en el sur del territorio de Judá. → **Yitnān.**

IETRAAM. El último hijo que David tuvo en Hebrón. → **Yitrĕ'ām.**

IETRAI. Levita citado en las genealogías del libro de las Crónicas. → **Yĕ'ātĕray.**

IEZABAD. Hombre de la tribu de Benjamín, que se unió a David en Ṣiqĕlāg. → **Yōzābād.**

IEZATA. → **Wayĕzātā'.**

'Īʿ-ÉZER. Nombre hebreo que resulta de la abreviación de → **'Ăbīʿézer.**

IEZERÍ. Nombre gentilicio de uno de los jefes militares del ejército davídico. → **Yizrāḥ, Ha-.**

IEZONIAS. Nombre de varios personajes citados en los libros proféticos. → **Ya'ăzanyāh(ū).**

IEZRA. Individuo de linaje sacerdotal, llamado → **Yaḥzērāh** en el texto hebreo.

IGAL. Héroe del ejército del rey David y cuyo nombre en hebreo es → **Yig'āl.**

IGLESIA. Puesto que la palabra «iglesia» designa, ante todo y de una manera eminente, la sociedad religiosa fundada por Jesucristo y la universalidad de todos cuantos pertenecen a esa asociación por Él instituida, este estudio, tendrá por objeto examinar las notas o rasgos esenciales que, por voluntad de su divino fundador, componen su fisonomía en el evangelio y, por lo que se refiere a la Iglesia como cuerpo místico de Cristo, en las cartas de san Pablo.

I. El término iglesia, entre los clásicos. El término ἐκκλησία, de ἐκ-καλέω, «convocar», «reunir», designa propiamente entre los clásicos la asamblea o reunión del pueblo, convocada, dentro de una constitución democrática, para deliberar jurídicamente sobre asuntos públicos. En oposición a βουλή («senado») se denomina δῆμος («comicio»). Como sólo tenían derecho a tomar parte en la asamblea los ciudadanos, implica el término cierta idea de elección y, a la vez, de dignidad, puesto que eran convocados para ejercer una parte de la soberanía. Si bien en este uso no aparece el sentido religioso, tampoco se excluye.

II. En el Antiguo Testamento. En la versión de los LXX, ἐκκλησία significa con frecuencia asamblea del pueblo de Dios, reunido, en su totalidad o en parte, para un fin religioso[1]. Corresponde al hebreo *qāhāl*, «reunión», en que el *qōhélet* dirigía la asamblea a título de árbitro o de doctor. Ese mismo término se traduce otras veces por συναγωγή de significación más amplia que ἐκκλησία puesto que equivale a diversos términos hebreos de significación distinta; por esta razón, el segundo término no se emplea nunca para designar la reunión de los paganos. El término ἐκκλησία connota una relación en orden a Yahweh, que ha segregado para sí al pueblo de Israel. He aquí por qué este término no fue usado casualmente por los LXX, que vieron ya en él una íntima conexión con la economía de la salud establecida por Dios con el pueblo elegido. Restringido el término para designar las asambleas religiosas, a la idea de elección en el orden civil, añade ἐκκλησία la de elección en el orden religioso.

[1]Dt 31,30; Jue 20,2; 1 Sm 17,47; 1 Re 8,14, etc.

III. En el Nuevo Testamento. Dado este precedente en el uso de los LXX, era natural que los hagiógrafos del NT emplearan el término ἐκκλησία[1], con la misma significación, aclarando más todavía su sentido soteriológico. Otro tanto, dado el sentido casi exclusivamente religioso que le da el uso bíblico y por el valor universal con que aparece en los libros sagrados, ἐκκλησία era en gran manera apto para servir de nombre propio a la sociedad fundada por Cristo, en que habían de participar los llamados por Dios para formar su pueblo y alcanzar la salvación eterna. Dentro de esa significación propia del NT, en el término ἐκκλησία usado alrededor de 114 veces, podemos distinguir una doble acepción, según se emplee en sentido *técnico* o *figurado*, puesto que en el originario apenas se conserva[2].

a) *Sentido técnico.* Como sociedad fundada por Cristo y unida íntimamente con Él por la vida divina, connota orden estrictamente mesiánico y, por lo tanto, soteriológico, en que sus miembros separados de los gentiles y de los judíos, participan de las promesas hechas a Israel. Es, en consecuencia, la Iglesia un órgano de salud del Padre, que ha enviado, y del Hijo enviado. Por esta razón se la llama Iglesia de Dios[3]. La unión de la Iglesia con Cristo se expresa por la figura de *grey*[4], regida por el mismo Cristo, puesto que rescató las ovejas con su sangre; Él es el Buen Pastor que establece cada uno de los pastores y Príncipe de los Pastores[5]; de *cuerpo*[6], en que Cristo es *cabeza*[7]. San Pablo apenas puede concebir a Cristo, sino es en orden a la Iglesia, que debe llamarse una redención continuada.

b) *Sentido figurado.* Ya se emplee ἐκκλησία en singular o plural, designa la Iglesia universal[8], o la reunión de los fieles regenerados en una ciudad o región[9]; ya el acto mismo de la reunión, o el lugar donde los cristianos se reúnen[10] (→ **Iglesia en el NT**).

[1]Mt 16,18. [2]Act 7,38; 19,32. [3]1 Cor 1,2; 10,32; 11,22, 15,9, etc. [4]Act 20,28. [5]1 Pe 5,4; Jn 10,14. [6]1 Cor 12,12-31; Ef 5,30. [7]Ef 1,22; 5,22. [8]Mt 16,18; Act 9,31; Rom 16,23, etc. [9]Act 15,41; 16,5; 1 Cor 1,2; 11,22; 2 Cor 1,1, etc. [10]Act 11,26; 1 Cor 11,15-34; 14,4-26, etc.

Los elementos constitutivos de la Iglesia son los siguientes: 1. Espiritualidad de la Iglesia. 2. Su carácter visible y social. 3. Jerarquía. 4. Infalibilidad doctrinal. 5. Unidad. 6. Santidad. 7. Catolicidad. 8. Apostolicidad. 9. Indefectibilidad. 10. Cuerpo místico de Cristo.

1. Espiritualidad de la Iglesia. Si los israelitas formaban un pueblo santo, separado de las demás naciones por Yahweh y, por lo mismo, los preceptos de la Ley y los ritos del culto recordaban la santidad de Dios, la Iglesia, en que la Ley adquiere su perfección, debía ser una sociedad espiritual, como habían anunciado los profetas. Su divino fundador se llama Jesús Salvador, porque salvaría a su pueblo de sus pecados[1]; predica la penitencia como condición necesaria para entrar en su reino, perdona los pecados, busca con preferencia a los publicanos y pecadores y declara, en fin, que había venido a buscar lo que había perecido[2]. Su reino, por consiguiente, se opone al de Satán, instigador del pecado, y la expulsión de los demonios era prueba de que el reino de Dios había comenzado[3]. En su predicación, Jesús quiere llevar a sus discípulos a la perfección y les traza un ideal, del cual Dios mismo es la fuente y modelo. «Sed perfectos como vuestro Padre celestial es

perfecto»; por eso los hijos del reino deben buscar, ante todo, el reino de Dios y su justicia[4]. Contra el ideal mesiánico esperado por la mayoría de los judíos, Jesús rechaza el título de rey, otorgado por sus compatriotas, y declara que, aunque rey, su reino no es de este mundo; quiere reinar por el imperio de la verdad en las inteligencias y por el amor en las voluntades de los hombres; rey manso y humilde de corazón, ha venido a servir y dar su vida en rescate, para entrar en su gloria por el sufrimiento; todos los que quieren seguirle, por lo tanto, deberán tomar la cruz. Jesús es, en consecuencia, fundador de un reino esencial y exclusivamente espiritual, que eleva las almas a Dios y las conduce a su fin sobrenatural[5].

[1]Mt 1,21. [2]Lc 19,10. [3]Mt 12,28. [4]Mt 6,33. [5]Jn 6,15; 18, 36-37; Mt 11,29.

2. Carácter visible y social de la Iglesia. El elemento interior e invisible de la Iglesia no excluye el otro visible y exterior; su espiritualidad no impide su carácter social con notas, mediante las cuales se la puede conocer fácilmente y distinguir con toda seguridad de las demás sociedades. Si Jesús predica la perfección interna de las almas, ésta se ha de lograr en su Iglesia, institución de carácter colectivo con leyes, ritos y organización propia, único medio de salud ofrecido a todos los hombres de buena voluntad. La nueva Jerusalén, a la que se dirigen las miradas de los profetas, sería un foco de luz y todas las gentes, iluminadas por ella, andarían por los caminos del Señor[1]. Muchos textos del evangelio demuestran este carácter público, oficial, que distinguirá la obra de Cristo: los fieles deben ser luz del mundo y deben confesar públicamente su fe a pesar de que esto sea ocasión de persecuciones[2]. Sobre todo, en las parábolas del reino de los cielos, está enseñado con toda claridad el carácter social de la Iglesia: es semejante a un grano de mostaza que se hace árbol; a una red que pesca peces buenos y malos; a una semilla que crece y da fruto; a un campo sembrado con buena semilla, en que aparece la cizaña, etc.[3]. Jesús es vida, luz, verdad y camino, títulos que presentan su misión como un testimonio público y solemne, que deben prolongar sus discípulos[4]. Si Jesús, por lo tanto, afirma la necesidad del elemento interior como condición esencial de su reino, declara asimismo su carácter externo y social como otro elemento constitutivo. Al igual que el alma y el cuerpo se unen para formar la naturaleza humana, así esos dos elementos constituyen la Iglesia,

Rebaño cerca de Ṭābgah, junto al lago Genesaret. Jesús, que comparó a su Iglesia con una grey y a sí mismo se llamó el «Buen Pastor», en estas cercanías confió a Pedro «sus corderos» y «sus ovejas». (Foto P. Termes)



cuya organización jerárquica, como se verá, prueba su carácter visible y social.

[1]Is 2,1-4; Miq 4,1-5. [2]Mt 10,33; Lc 9,26. [3]Mt 13,31-32; 13, 47, etc. [4]Jn 14,6.

3. Organización jerárquica de la Iglesia. Por derecho divino positivo, la Iglesia es una sociedad jerárquica, en la cual los poderes de orden y de jurisdicción pertenecen a los jefes, a quienes los simples fieles tienen obligación de obedecer; no es, por consiguiente, una democracia, en que el poder reside indistintamente en la comunidad, que delega sus atribuciones en determinados ministros; al contrario, por voluntad de Jesucristo, el poder debe ser ejercido en la Iglesia por una jerarquía divinamente establecida por Él. Este tema abarca dos puntos: a) Poder de los apóstoles. b) Primado de Pedro.

a) *Poder de los apóstoles.* Además del designio general que Jesús manifiesta de ejercer el gobierno en la Iglesia, después de su muerte, por medio de los apóstoles[1], esa voluntad la declara además en frases precisas y terminantes: «Si pecare contra ti tu hermano, ve y corrígele entre ti y él sólo. Si te escuchare, ganaste a tu hermano; mas si no te escuchare, toma todavía contigo a uno o dos, para que sobre el dicho de dos o tres testigos se falle todo pleito; y si no les diere oídos, dilo a la Iglesia; y si tampoco a la Iglesia diere oídos, míralo como al gentil y al publicano»[2]. Si en la obligada corrección fraterna, por lo tanto, el culpable rechaza los avisos fraternales, debe intervenir la Iglesia con su autoridad y, en el caso de no ser aceptada por el culpable, éste debe ser tenido como excomulgado. Se trata, por consiguiente, de un poder judiciario completo, confiado a quienes son sus depositarios, designados por las palabras siguientes: «En verdad os digo, cuanto atareis sobre la tierra, será atado en el cielo, y cuanto desatareis sobre la tierra será desatado en el cielo»[3]. Por estas palabras dirigidas en esta ocasión a todos los apóstoles, se les confiere la plenitud de poder, no solo judicial, sino también doctrinal y legislativo sobre las inteligencias y las voluntades, como se deduce del alcance ilimitado de los términos *atar* y *desatar*.

Jesús, que en la última Cena había pedido al Padre que los apóstoles fueran consagrados en la verdad, les concede, después de su resurrección, la investidura expresa de esa potestad: «Como me ha enviado el Padre, también Yo os envío a vosotros»[4]. Quedan, por consiguiente, los apóstoles constituidos de una manera auténtica representantes oficiales y ministros plenipotenciarios del Padre y de Cristo; si la misión de los apóstoles es continuación de la de Cristo, lo es a la vez del poder que Él había recibido del Padre. La misma escena tiene lugar en la última de las apariciones del Señor en Galilea: «Me ha sido dada toda potestad en el cielo y sobre la tierra. Id, pues, y enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándolas a guardar todas cuantas cosas os ordené. Y sabed que estoy con vosotros todos los días hasta la consumación de los siglos»[5]. Nuestro Señor, a quien le ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra y en el pleno ejercicio de sus derechos, lo transmite a sus apóstoles en la triple función de magisterio doctrinal, santificación y enseñanza moral, por todo el tiempo que dure la Iglesia, hasta el fin del mundo.

b) *El primado de san Pedro.* Los apóstoles son los depositarios del poder en la sociedad fundada por Cristo; hay, por lo tanto, en ella de derecho divino una jerarquía. ¿Acaso la Iglesia jerárquica es también monárquica? Tres pasajes del evangelio proporcionan una respuesta afirmativa. En el primero de ellos, Jesús promete a Pedro una primacía, no sólo de honor, sino de jurisdicción sobre la Iglesia entera; los otros dos establecen su concesión real. «Bienaventurado eres, Simón Bar Joná, pues que no es la carne y sangre quien te lo reveló, sino mi Padre, que está en los cielos. Y Yo a mi vez te digo que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. Te daré las llaves del reino de los cielos y cuanto atares sobre la tierra, quedará atado en los cielos, y cuanto desatares sobre la tierra, quedará desatado en los cielos»[6]. Prescindimos aquí de las controversias que ha suscitado este pasaje; baste con decir que su autenticidad e historicidad se hallan plenamente garantizadas. Simón Pedro, que ha confesado, iluminado por el Padre, la mesianidad y la divinidad de Jesús, va a recibir una recompensa insospechada: la de ser roca o fundamento sobre el cual edificará su Iglesia. Con tres metáforas, que no deben ser separadas, porque se explican y completan entre sí, ha expresado Jesús lo que Pedro es y representa en la Iglesia: la de la *piedra* fundamental, la de las *llaves* y la de *atar* y *desatar*. La *piedra* fundamental es la que da solidez, cohesión y unidad al edificio, que es la Iglesia, sociedad instituida por Cristo. Pero la base de toda sociedad es la autoridad, que, dando unidad a sus miembros y haciendo de ellos un todo armónico, dirige las actividades individuales al mismo fin; Pedro será, por lo tanto, quien gobierne la Iglesia y la sostenga por su autoridad. Análoga es la significación de las llaves. Símbolo de autoridad, Jesús es quien las posee por derecho propio y, al prometer a Pedro que le dará *las llaves* del reino, declara comunicarle su soberana potestad; Pedro será su intendente, su vicario con plena potestad. Con la metáfora de *atar* y *desatar*, familiar a los judíos, designaban éstos las soluciones doctrinales y las decisiones legales. A Pedro, en consecuencia, se promete la autoridad de definir en los conflictos doctrinales y de sentenciar en los jurídicos, y todos sus actos serán ratificados por Dios. Hay, por lo tanto, un jefe supremo en la Iglesia, verdadera monarquía.

«Simón, Simón, mira, Satanás os reclamó para zarandearos como el trigo; pero yo rogué por ti, que no desfallezca tu fe; y tú un día, vuelto sobre ti, conforta a tus hermanos»[7]. Este texto presenta un cuadro idéntico, en sus líneas generales, al de san Mateo: la lucha abierta entre el infierno y la Iglesia, la solicitud de Cristo por los suyos y la función confiada a Pedro. A la demanda de Satanás de poder zarandear a los apóstoles, Jesús opone su oración, siempre escuchada, para que la fe de Pedro no desfallezca; preservada su fe, el edificio, de que es fundamento, puede restaurarse. Aunque Pedro caiga transitoriamente, su fe permanecerá invulnerable y, convertido, puede confirmar a



Éfeso. Restos de la «vía de mármol, a la altura del teatro (izquierda). Los efesios, en la carta que lleva su nombre, recibieron profundas enseñanzas de san Pablo sobre la naturaleza de la Iglesia. (Foto P. Termes)

sus hermanos como fuente de consuelo y de fuerza para afianzarlos en su vocación.

El primado prometido a Pedro en las cercanías de Cesarea de Filipo y en la víspera de la pasión, le es conferido solemnemente por Jesús resucitado en las orillas del mar de Tiberíades. «Dice Jesús a Simón Pedro: "Simón, hijo de Juan, ¿me amas más que éstos?" Dícele: "Sí, Señor; tú sabes que te amo". Dícele: "Apacienta mis corderos"»[8]. Después de una triple confesión de amor, Pedro es declarado por tres veces pastor supremo de la iglesia. Jesús, verdadero y único Pastor, como lo había manifestado en una de sus más bellas alegorías[9], asocia a su cargo a Pedro y deja en sus manos todo su rebaño, ovejas y corderos, ἀρνία, πρόβατα, a fin de que en su nombre y en su lugar los apaciente (βόσκειν, ποιμαίνειν) para que sea el pastor vicario del único y soberano Pastor; le confiere, por lo tanto, el primado de jurisdicción sobre la Iglesia universal; los otros pastores, verdaderos respecto a sus ovejas, son también ovejas respecto a Pedro.

[1]Lc 6,13; Jn 17,17; Mt 18,15; Jn 20,21. [2]Mt 18,15-17. [3]Mt 18,18. [4]Jn 20,21. [5]Mt 28,18-20. [6]Mt 16,17-19. [7]Lc 22,31-32. [8]Jn 21,15-23. [9]Jn 10,11-16.

4. Infalibilidad doctrinal de la Iglesia. Jesús dio a los apóstoles y a Pedro el privilegio de la infalibilidad, cuando definen doctrinas, que se refieren a la fe y a las costumbres; así podían cumplir fielmente la misión que les encomendaba. Los envía con la misma misión de enseñar que Él trajo a la tierra, e impone, bajo pena de condenación, la obligación de creer la doctrina predicada por los apóstoles[1]. Tal deber supone la certeza absoluta de que la doctrina apostólica no puede contener error, que supondría, por otra parte, un fallo en la misión y poder de Cristo. Ha prometido, además, su asistencia y la del Espíritu Santo, que había de enseñarles toda verdad[2], hasta el fin del mundo, a fin de que la Iglesia fuera en todo tiempo columna y fundamento de la verdad. Pedro, roca y fundamento, sería impotente, ante los embates del infierno, si estuviera sujeto a error en materia de fe; mas esto no tendrá nunca lugar, porque Jesús, cuya oración es siempre eficaz, ha orado por él, para que pueda confirmar a sus hermanos y apacentar a todo el rebaño con el pasto saludable de la verdad sin mezcla de error.

[1]Mc 16,15-16. [2]Jn 16,12-13.

5. Unidad de la Iglesia. Jesús proclama su Iglesia como edificio único, construido sobre una roca. En su oración por la Iglesia, puede notarse, marcadamente señalado, el carácter de unidad: «Que todos sean uno,

como Tú, Padre, en mí y Yo en ti, que también ellos en nosotros sean uno»[1]. Por esta unidad y en ella, por tanto, todos los futuros creyentes no serán más que una cosa con Él, como Él mismo es uno con el Padre; y esta unidad específica de los fieles reviste tal importancia, que por ella el mundo podrá reconocer la divinidad de Jesús y de su obra. La hermosa alegoría del Buen Pastor se cierra con una declaración solemne sobre la universalidad y unidad de la Iglesia, que constituirá un solo rebaño bajo un solo Pastor[2]. Habrá unos mismos lazos de unión entre todos los fieles que san Pablo expresaba, ante el sincretismo reinante, con una enérgica fórmula: «Sólo un Señor, una fe, un bautismo, un Dios y Padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos»[3]. Jesús, en fin, murió «para que todos los hijos de Dios, que andaban dispersos, se congregaran en uno»[4].

[1]Jn 17,21. [2]Jn 10,16. [3]Ef 4,5-6. [4]Jn 11,52.

6. Santidad de la Iglesia. Sociedad de rescatados del pecado, que Jesús llama a la salvación por la práctica de la santidad, la Iglesia tiene como nota esencial la santidad[1]. Los fieles son santos por el bautismo que, al aplicarles los méritos de Cristo, los purifica de los pecados y hace hijos de Dios y hermanos de Cristo; por el ideal de santidad que Jesús propone a sus discípulos y Él realizó: amar a Dios sobre todas las cosas, como modelo de perfección, los cristianos pueden ser templo de la Beatísima Trinidad, vida de nuestra vida sobrenatural. Los siete sacramentos son como fuentes vivas de donde brota la gracia, participación de la naturaleza divina y nueva naturaleza en el bautismo, que le capacita para realizar el ideal de perfección a que le invita la ley de Cristo; verdaderos hijos de Dios, muchos miembros de la Iglesia son santos, y todos pueden adquirir la santidad por los medios de santificación que la Iglesia pone a su alcance.

[1]Ef 5,27.

7. Catolicidad de la Iglesia. Las profecías del AT, de alcance universal, sobre el reino de Dios, se han cumplido en Jesús y en su obra. Si los judíos las habían desnaturalizado, al interpretarlas erróneamente, ningún matiz nacionalista aparece en el reino anunciado por Jesús. Al contrario, todos los hombres, sin distinción de razas, son llamados a formar parte de él, puesto que todos son hijos del mismo Padre celestial. Por eso, el campo de acción de los apóstoles debía ser el mundo entero[1]; todo él debía ser transformado por la levadura evangélica. Testigos los apóstoles de Jesús, desde Jerusalén hasta los confines del mundo[2], e investidos de una misión universal, debían cumplir y cumplieron fielmente el mandato de Jesús de anunciar el mensaje de salvación en todas partes, para realizar plenamente el ideal concebido por su Maestro de una Iglesia universal, a fin de poner a la humanidad entera en posesión de la misma filiación divina y del mismo derecho a la eterna bienaventuranza.

[1]Mt 28,19; Mc 16,15. [2]Act 1,8.

8. Apostolicidad de la Iglesia. Jesús, al decir de san Pablo[1], ha fundado su Iglesia sobre los apóstoles. Él los ha escogido, los ha formado y hecho testigos de toda su vida y confidentes de su pensamiento, reservando al Espíritu Santo la misión de hacerles comprender, en el momento oportuno, los puntos de la doctrina evangélica que todavía no eran capaces de asimilar plenamente[2]. Y porque los ha escogido para ser continuadores de su obra, los ha investido de sus propios poderes de enseñar, de gobernar y de santificar, y gozarán de su asistencia en el desempeño de su misión, tanto en la predicación del evangelio, como en el régimen de la Iglesia. En su oración al Padre, pide que aquellos que habían de creer en Él por medio de la palabra de los apóstoles, se mantengan en la unidad[3], unión que exige la permanencia y comunión con la fe predicada por los apóstoles.

[1]Ef 2,20. [2]Jn 16,12. [3]Jn 17,20-21.

9. Indefectibilidad de la Iglesia. Al querer salvar a los hombres de todos los tiempos, debía instituir Jesús para lograrlo, medios adecuados de salud, tan duraderos como la humanidad; su Iglesia, por lo tanto, debía ser indefectible. Así nos lo asegura el mismo Jesús. El reino establecido por Él debía permanecer en su fase terrena, transformando las almas, como el fermento a la masa, hasta su segunda venida, y si a ésta no se puede fijar fecha, tampoco a la duración de la Iglesia, que, además, debe extenderse por todo el mundo a través de los siglos. Fundada sobre la roca de Pedro, revestido de la autoridad y de la fortaleza de Cristo, los embates del infierno serán impotentes contra ella[1].

[1]Mt 16,18.

10. La Iglesia, cuerpo místico de Cristo. San Pablo, que en las palabras oídas de labios de Jesús en el camino de Damasco[1], había ya penetrado en el misterio de la unidad de la Iglesia, escribiría más tarde: «Y a Él le puso por cabeza de todas las cosas en la Iglesia, que es su cuerpo, la plenitud del que todo en todos lo llena»[2]. El apóstol, en efecto, desarrolla con amplitud y profundidad, en las cartas escritas durante su primera cautividad en Roma, la analogía de la incorporación a Cristo, empleada en sus primeros escritos. Todos los cristianos son miembros de un mismo cuerpo, cuya cabeza es Cristo; Cristo y su Iglesia no son más que uno; ella es en realidad el cuerpo de que Cristo es cabeza, y este compuesto se denomina «el Cristo místico». Esta doctrina está íntimamente unida en san Pablo con toda su teología. Solidarios con Adán en el pecado, es más estrecha la unión de los fieles con Cristo en la redención. Resucitado de entre los muertos y sentado a la diestra del Padre, Cristo es cabeza de la Iglesia[3] por la comunidad de naturaleza lograda por la encarnación, y como la cabeza sobrepuja al cuerpo, así Cristo tiene la primacía en ella, primacía de autoridad, de mérito y excelencia, e influye de un modo vivificante y continuo en sus miembros[4]. A este influjo vital de Cristo deben los fieles su crecimiento en la caridad, vínculo de unión sobrenatural y agente del desarrollo en orden a la santidad; como la cabeza ejerce sus funciones vitales en el cuerpo, así Cristo debe ejercer en los fieles su influjo vital, vivir en ellos y éstos en Él, para que pueda realizar plenamente su vida divina. La incorporación se inicia por el bautismo, por el cual los cristianos se

identifican con Cristo, haciéndose una cosa con Él, y es llevada esta unión a su cumbre, en esta vida mortal, por la eucaristía, que proporciona el Espíritu de caridad que los hace vivir, no ya su vida, sino la de Cristo. Por cuanto, si el cristiano vive en Cristo, Éste a su vez vive y obra en él por la gracia, prolongación de la naturaleza divina, pero en la Iglesia y por la Iglesia, plenitud, πλήρωμα, de Cristo.

[1]Act 9,4. [2]Ef 1,22-23. [3]Col 1,18. [4]Col 1,17-18; Ef 1,20-23.

Bibl.: H. DIECKMANN, *De Ecclesia*, Friburgo de B. 1925. R. M. SCHULTES, *De Ecclesia catholica*, París 1926. L. BATIFFOL, *L'Église naissante et le catholicisme*, París 1927. J. DE GUIBERT, *De Christi Ecclesia*, 2.ª ed., Roma 1928. L. BILLOT, *Tractatus de Ecclesia Christi*, 6.ª ed., Roma 1930. F. M. BRAUN, *Aspects nouveaux du problème de l'Église*, Friburgo 1942. A. MEDÉBIELLE, *Église*, en *DBS*, II, cols. 487-691.

F. ÁLVAREZ

IGLESIA EN EL NUEVO TESTAMENTO. La palabra ἐκκλησία se emplea principalmente en Mateo, en los Hechos de los Apóstoles y en las principales cartas paulinas, así como en Efesios y Colosenses, mientras que, sorprendentemente, se echa de menos en Marcos, Lucas y Juan (excepto en 3Jn cap. 9). De modo semejante a lo que ocurre con la palabra συναγωγή, el sentido original de ἐκκλησία es «reunión» del pueblo. El uso dominante político-profano, por ejemplo, en los LXX (unos 100 testimonios), ha sido desviado en el NT, mediante adiciones y aclaraciones, tales como ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ o bien Κυρίου, hacia otro sentido fundamental diferente. En los Hechos de los Apóstoles, se habla muchas veces de la ἐκκλησία de Jerusalén, pero también se designa como ἐκκλησία al pueblo que Moisés llevó a través del desierto[1], de la misma forma que la Iglesia se designa como 'Ισραήλ τοῦ Θεοῦ en la epístola a los Gálatas[2]. Además, aparecen las designaciones: ἐκκλησία τῶν ἐθνῶν[3], τῶν ἁγίων[4], τοῦ Χριστοῦ[5] y otras. El frecuente uso del plural indica que cada congregación local es ἐκκλησία. Iglesia, pues, designa tanto a la iglesia particular como a la totalidad de la grey de Cristo.

Además hay también en el NT imágenes de lenguaje simbólico que designan a la Iglesia como «templo de Dios», «esposa y cuerpo de Cristo», «rebaño del Señor» «sarmientos en la vid», etc. En especial, se hallan en los llamados escritos deuteropaulinos reflexiones que llevan a matices cósmico-universales de la Iglesia. Así ἐκκλησία se designa en Col 1,24 por σῶμα Χριστοῦ («cuerpo de Cristo») y en Col 1,18 se llama a Cristo «cabeza» (κεφαλή) de este Cuerpo[6]. En Ef 4,12 se denomina a la Iglesia οἰκοδομὴ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ («edificación del cuerpo de Cristo»). En Ef 3,21 y 5,32 aparecen Cristo y la Iglesia mutuamente relacionados y unidos por la conjunción copulativa καὶ, con lo que la cristología alcanza de algún modo la eclesiología.

[1]Act 7,38. [2]Gál 6,16. [3]Rom 16,4. [4]1 Cor 14,33. [5]Rom 16,16. [6]Cf. Ef 1,22; 5,23.

Se ha producido alguna confusión por el hecho de haber retrotraído a los primeros tiempos de la Iglesia conceptos objeto de consideración en épocas posteriores, tales como el problema de su más complicada organización jurídica ulterior. En realidad, el tiempo por antonomasia de la Iglesia comienza solamente a partir de la muerte y resurrección de Jesús, si bien su fundación se refiere indiscutiblemente a Él mismo.

La Iglesia fue fundada por Jesucristo con la elección de los apóstoles y la constitución del Reino de Dios. Los textos de Mt 16,18 y sigs. y 18,17, han sido interpretados, bajo el punto de vista católico, de modo que Pedro, en su calidad de «piedra, sobre la que edificaré mi Iglesia», ha recibido de Cristo el poder de «atar y desatar», y con ello el primado para toda la Iglesia, y por lo tanto, Pedro fue el primer papa. Mediante Pedro y los apóstoles fue colocado el fundamento de la Iglesia[1]; también en los tiempos primitivos había ya presbíteros, diáconos y obispos al frente de las diversas congregaciones[2]. Los comienzos del pensamiento institucional se conocen en las epístolas de Pablo, que fijó en las mismas disposiciones para el gobierno de la Iglesia y otras de reglamentación interior, destinadas a sus áreas de misión. Así, dio a los tesalonicenses para su vida de comunidad una concreta διδαχή («enseñanza») y estableció igualmente para los efesios y colosenses unas normas de conducta a modo de «código doméstico», es decir, un catálogo de virtudes y pecados.

En la investigación moderna se discute si Pablo y la primitiva comunidad de Jerusalén tenían la misma visión de la Iglesia, ya que el concepto de apóstol o discípulo genuino era controvertido entre ellos. En oposición al concepto jerosolimitano de apóstol como testigo ocular, defendió Pablo un concepto más amplio y carismático de apóstol que llega también a incluir a los que han recibido del Señor resucitado una misión especial de evangelización. De aquí que entendiera Pablo por «apostolado» algo distinto de lo que entendieron los de Jerusalén. Ciertamente, él reconoce que los doce son στῦλοι («columnas»), pero las luchas en favor de su prestigio apostólico en Galacia y Corinto le indujeron a mostrar que él era el último y definitivo eslabón en la cadena de los apóstoles[3]. Esto es lo que él contrapuso a un modo de ver primitivo[4], que al parecer quería insistir en que había de dar por terminadas las apariciones del resucitado con las efectuadas entre los doce y Santiago.

Esta diferencia objetiva, en cuanto al concepto de apostolado, llega a expresar, según Karl Holl, una contraposición más profunda, a saber, un concepto distinto de la Iglesia. Por una parte se hallaría el de la comunidad primitiva, orientado en un sentido más jurídico, que arranca de la relación personal con el Jesús terrenal y que solamente admite un apostolado oficial; por la otra, tenemos el concepto más pneumático de Pablo, que se construye sobre la acción espiritual de Cristo resucitado sobre los creyentes, y que incluye un apostolado de inspiración. Esta interpretación ha sido aceptada por M. Goguel, quien lleva el contraste entre ambos conceptos de Iglesia a diferencias en la cristología. De tal modo, entre los fieles de Jerusalén, el sentido de un Cristo actual, que dirige a su grey a través del Espíritu, ha sido retrotraído, porque se hallaban orientados hacia el Cristo terrenal, no hacia el Cristo resucitado. En contraposición, Pablo, que parte «solamente» de la resurrección, ha instruido a los fieles sobre un Cristo que vive y se actualiza en ellos por el Espíritu, de modo que éstos, a impulsos también del Espíritu, puedan an-

ticiparse al mundo futuro. Los pasajes de las epístolas paulinas[5] que tratan de este asunto, convierten la posesión del Espíritu Santo en clave de los secretos de Dios (τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ). Es éste un tema que también se hallaba muy extendido en la literatura de Qumrān.

Ahora bien, no hay que exagerar las diferencias citadas ni llegar hasta una contraposición antitética. Que la Iglesia es obra del Espíritu Santo, aparece a lo largo de todos los escritos del NT. Los efectos del Espíritu en la Iglesia son clara señal de que las promesas de Dios se van cumpliendo[6]. La santidad de la Iglesia se manifiesta en la de sus miembros[7]. El predicado καθολική, «universal», se impieza a dar a la Iglesia solamente a partir de Ignacio de Antioquía (→ **Católica, Iglesia**).

[1] 1 Cor 3,10.11; 15,1-11, etc. [2] Act 14,23; Flp 1,1; 1 Tim caps. 3-5, etc. [3] 1 Cor 15,8 y sigs. [4] 1 Cor 15,3-5. [5] Rom 16,25-26; 1 Cor 2,7-10; Ef 3,3-9. [6] Act 2,1; Gál 3,2-5.14; 4,6-7, etc. [7] 1 Cor 1,12; 6,11.

Bibl.: K. L. Schmit, *Die Kirche des Urchristentums*, en *Deissmann-Festschrift* (1927), págs. 259-319. E. Dorsch, *De Ecclesia Christi*, Innsbruck 1928. G. Gloege, *Reich Gottes und Kirche im NT*, Gütersloh 1929. E. Peterson, *Die Kirche*, Salzburgo 1929. H. Chlier, *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, Tubinga 1930. K. Pieper, *Paulus und die Kirche*, Paderborn 1932. E. Käsemann, *Leib und Leib Christi*, Tubinga 1933. E. Peterson, *Die Kirche aus Juden und Heiden*, Salzburgo 1933. R. N. Flew, *Jesus and his Church*, Londres 1938. E. Käsemann, *Die Legitimität des Apostels*, en *ZNW* (1942). H. de Lubac, *L'Église dans saint Paul*, en *VS*, 68 (1943), págs. 470-483. M. Goguel, *L'Église primitive*, Neuchâtel 1947. L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, París 1948. A. Medébielle, *Église*, en *DBS*, II, cols. 487-691. T. Soiron, *Die Kirche als der Leib Christi nach der Lehre des Hl. Paulus*, Düsseldorf 1951.

H. J. SCHÖPS

IGNACIO DE ANTIOQUÍA (siglos I-II). Sucesor de san Pedro en la sede de Antioquía y escritor de la primitiva Iglesia. → **Padres de la Iglesia**.

IGNORANCIA (heb. *šěgāgāh*; ἄγνοια, ἀκούσιον; Vg. *ignorantia*). Es la falta de conocimiento respecto de la verdad o del deber.

1. Ignorancia en general. En la Biblia se citan faltas de conocimiento de todo orden: natural, físico, religioso[1]. Hay ignorancias afectadas y culpables, como la de Caín, que dice no saber el paradero de su hermano[2], la de los fariseos, que no quieren saber que Jesús es el Mesías[3], la de san Pedro, que dice que «no conoce a este hombre»[4], la de los judíos, que ignoran que la justificación viene de Dios[5].

[1] Dt 28,33.36; 2 Sm 22,44; Jer 14,18; 16,13; 17,4; 22,28. [2] Gn 4,9. [3] Jn 9,29.30. [4] Mt 26,70-72; Mc 14,68; Lc 22,57. [5] Rom 10,2.3; 1 Cor 14,38.

2. Ignorancia respecto a Dios. Es la de los gentiles en general: de los asirios[1], impíos[2], atenienses[3], y todos los paganos[4]. Cristo echa en cara a sus discípulos que no le conocen aun a pesar de sus obras[5], y declara que en el día del juicio no reconocerá a los que no han velado hasta su venida[6].

[1] Jdt 7,20 (Vg.). [2] Job 18,20. [3] Act 17,23. [4] Gál 4,8; 1 Tes 4,5; Ef 4,18. [5] Jn 14,9. [6] Mt 25,12.

3. Ignorancia pecaminosa. En la Ley mosaica se prevén ciertos delitos cometidos por ignorancia en los que, sin embargo, se supone cierta responsabilidad y, en consecuencia, se exige cierta reparación[1].

[1] Lv 4,21; 5,19; 6,18; 7,1.

4. Ignorancia atenuante del pecado. Se considera aminorada la culpabilidad muchas veces por no conocer bien las cosas, y el alcance de los actos humanos. Así las faltas contra el prójimo son llamadas algunas veces «ignorancia»[1]. Muchas veces los pecados son llamados «yerros», lo que supone «ignorancia»[2]. En el NT la «ignorancia» aparece como gran atenuante del pecado. Así Jesús pide perdón por sus enemigos, porque no saben lo que hacen[3], y, sin embargo, es el mayor pecado de la historia. Los apóstoles resaltan la parte de la ignorancia en el deicidio cometido por los judíos[4]. San Pablo mismo dice que, cuando era perseguidor de la Iglesia, obraba por ignorancia[5].

[1] Eclo 28,9 (Vg.). [2] Lv 5,18; Sal 119,67; Job 12,16. [3] Lc 23,34. [4] Act 3,17; 13,27. [5] 1 Tim 1,13.

Bibl.: H. Lesêtre, en *DB*, III, cols. 838-840.

M. GARCÍA CORDERO

IGUALDAD. En la perspectiva bíblica, todos los hombres proceden de un tronco común, la primera pareja humana, y por tanto, todos son sustancialmente iguales, con los mismos derechos y deberes para con Dios. En la bendición de Noé se anuncia la supremacía de la raza semítica[1] en cuanto que de ella procedería el libertador de la humanidad. La elección del pueblo hebreo fue el cumplimiento de esta promesa, y su definición como «pueblo santo y reino sacerdotal»[2] refleja el estado privilegiado de Israel como colectividad nacional sobre los otros pueblos. Esto hizo surgir un complejo de superioridad en los israelitas contra el que reacciona Amós al decirles que han sido elegidos como instrumento de la providencia divina, de modo totalmente gratuito[3] sin mérito por parte de ellos. En las profecías mesiánicas se anuncia el triunfo de Israel como nación y la excepcional posición social de los israelitas que participen de la nueva teocracia. Sin embargo, se admiten los gentiles como ciudadanos de segundo orden[4]. En la época «sapiencial» se urge la idea universalista, y es en el mensaje evangélico donde se proclama taxativamente la igualdad entre los hombres. El «prójimo» no es el israelita, sino todos los hombres sin distinción de nacionalidad[5]. Todos son hijos del mismo Padre y todos «hermanos» de Cristo[6]. San Pablo urgirá esta nivelación de razas y de individuos ante Dios. Todos pueden ser «hijos» del Padre y «herederos» de las promesas[7].

[1] Gn 9,26; cf. 10,21. [2] Éx 19,6. [3] Am 9,7-8. [4] Is 2,2; 56,6.7; Sal 87,4. [5] Lc 10,30 y sigs. [6] Mc 3,35. [7] Rom 8,15-17.

M. GARCÍA CORDERO

IHELOM, IHELON. Hijo de Esaú, nacido en la tierra de Canaán. → **Yaʿlām**.

ʾĪ-KĀBŌD (et. vid. *infra*; fen. *kbdmlqrt*, *kbdʿštrt*; Οὐαὶβαρχαβώθ [B], Οὐαιχαβώθ [A]; Vg. *Ichabod*). Nieto de Elí e hijo de Pînēḥās. Su madre le dio a luz y murió al enterarse del fallecimiento de su marido y su suegro, así como de que el arca de la Alianza había caído en poder de los filisteos. Le puso por nombre ʾĪ-Kābōd («no hay gloria»), como diciendo: «La gloria (heb. *kābōd*) ha desaparecido de Israel»[1]. Fue hermano de ʾĂḥiṭūb[2]. En los LXX (B) el nombre significa «¡Ay,

hijo de gloria!» y, (A), «¡Ay, gloria!»; no obstante, en 1Sm 14,3, la versión griega le llama Ἰωχαβὴθ y Ἰωχαβήλ. El elemento ʾĪ se halla en ʾĪzébel, ʾĪʿézer, etc., y *kābōd* figura en nombres bíblicos y extrabíblicos. ʾĪ-Kābōd parece ser una abreviatura de ʾĂbī Kābōd («mi Padre es gloria»).

[1] 1 Sm 4,19-21. [2] 1 Sm 14,3.

Bibl.: NOTH, 119, pág. 236. Z. S. HARRIS, *A Grammar of the Phoenician Language*, New Haven 1936, pág. 110. *Miqr.*, I, col. 259.

J. A. G.-LARRAYA

IKSĀF, Ḥirbet. Topónimo árabe moderno de Palestina relacionado con la identificación de la ciudad bíblica, llamada → **ʾAkšāf** en el AT hebreo.

IKTANŪ, Tell. Nombre árabe dialectal de un lugar relacionado con la identificación de → **Ṣōʿar.**

ʿĪLAY (et.?; cf. sudar. *ʿaliyy*, *ʿaliy*, *ʿilyān*, *ʿalyān*, etc.; Ἠλεί; Vg. *Ilai*). Uno de los héroes de David, cuyo nombre va acompañado del patronímico «ahohita» (heb. *hā-ʾăḥōḥī*)[1]. En la lista paralela recibe el nombre de Ṣalmōn el ahohita[2].

[1] 1 Cr 11,29. [2] 2 Sm 23,28.

Bibl.: NOTH, 1060, pág. 253. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 164.

M. V. ARRABAL

ILIRIA. → **Ilírico.**

ILÍRICO (Ἰλλυρικόν; Vg. *Illyricum*). País situado en la parte noroeste de la península Balcánica. Estaba limitado al norte por la Pannonia, al sudeste por Mesia, al oeste por Dalmacia y, cuando más tarde esta región se unió a Iliria, llegaba hasta el mar Adriático. Es una región montañosa, atravesada por las últimas estribaciones meridionales de los Alpes. Sus habitantes primitivos, moradores en la parte montañosa, bajaron más tarde a la costa y se dedicaron a la piratería. Los romanos, que eran principalmente afectados por sus incursiones, decidieron al fin su conquista, empezada el año 229 A.C.

Mencionada por san Pablo, «tanto que desde Jerusalén y en todas direcciones, hasta el Ilírico, he predicado la plenitud del evangelio de Cristo»[1]. Tradicionalmente se ha venido interpretando el pasaje como si quisiera indicar los dos puntos extremos de las predicaciones de san Pablo. A pesar de todo, y teniendo en cuenta que Iliria indicaba las regiones vecinas — Macedonia y Tracia — el pasaje no habría de indicar forzosamente que el apóstol hubiese llegado precisamente a la Iliria propiamente dicha.

Recientemente ha surgido una nueva hipótesis intentando explicar el pasaje; según ella, no habría de entenderse ni en sentido geográfico ni histórico, sino como evangelizadora, anunciada en anteriores testimonios suyos, en los cuales usa frases bíblicas con sentido amplio de universalidad[2].

[1] Rom 15,19. [2] Lc 24,41; Act 1,8.

Bibl.: G. CARDINALI, *Illirico*, en *EIt*, XVIII, págs. 835-838. G. VALENTIN, *Illirico*, en *ECatt*, VI, cols. 1627-1628. A. S. GEYSER, *Un essai d'explication de Rom 15,19*, en *NTS*, 6 (1960), págs. 156-159. J. I. VICENTINI, *Carta a los Romanos*, en *La Sagrada Escritura*, II, Madrid 1962, págs. 314-315.

R. SÁNCHEZ

ILUMINACIÓN. Si Dios en el lenguaje bíblico simbólico es denominado «luz», cabe decir que ello se debe, en realidad, a su calidad de verdad absoluta, o, mejor, de fuente de la vida, de la felicidad y de la salvación. Así, la expresión «iluminar» puede tener una de estas dos significaciones siguientes: ya sea hacer participar en la verdad, que es llevar al conocimiento de la esencia y la voluntad de Dios (revelar), o bien hacer participar en la vida, la felicidad y la salvación divinas. En cuanto iluminador en el primer sentido aparece Dios, por ejemplo, en Sal 119,105.130.135; Ef 1,18; 2 Cor 4,6; como iluminador en la segunda acepción, en Sal 18,29; 36,10; Nm 6,25-26. Además de Dios, en el AT es también denominado «luz» el Mesías[1]. En el NT[2], y sobre todo en el evangelio de san Juan[3], la denominación «luz» se halla asimismo aplicada varias veces a Jesucristo. No sólo como revelador de la verdad[4] es luz Cristo, sino también por su calidad de dispensador de la vida[5]. Cuando en Jn 1,9 se dice que el «Verbo» encarnado es la verdadera luz que ilumina a todo hombre «llegado al mundo», cabe entender que cuantos son partícipes de la revelación y, en consecuencia, de la vida lo deben a Cristo, el «Verbo» encarnado. Según Jn 1,4 y sigs. todo lo que la humanidad precristiana había ya recibido de la revelación divina debe ser referido al «Verbo», el Cristo preexistente. La misión de los apóstoles es, también, «iluminar», o sea anunciar el evangelio y, de esta suerte, poner de manifiesto el plan de salvación de Dios[6], por lo cual quienes escuchan y admiten el evangelio pueden llamarse «iluminados»[7]. A partir de aquí, no hubo que recorrer un camino muy largo hasta la designación del bautismo como «iluminación» (por primera vez en Justino, *Apol.*, I, 61,12; 65, 1).

[1] Is 9,1; 42,6; 49,6. [2] Lc 1,79; 2,32; Ef 5,8. [3] Jn 1,9; 8,12; 9,5. [4] Jn 9,5; 12,35 y sigs. [5] Jn 8,12; 12,46; 2 Tim 1,10. [6] Ef 3,9. [7] Heb 6,4; 10,32.

Bibl.: S. AALEN, *Die Begriffe «Licht» und «Finsternis» im AT, im Spätjudentum und im Rabbinismus*, Oslo 1951. F. NÖTSCHER, *Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte*, Bonn 1956, págs. 92-148. B. BUSSMANN, *Der Begriff des Lichtes beim hl. Johannes*, Münster 1957. F. ASENSIO, *El Dios de la Luz*, Roma 1958, pág. 226. R. SCHACKENBURG, *Licht*, en *Bibeltheologisches Wörterbuch*, II, 2.ª ed., Graz 1962, págs. 772-780.

J. BLINZLER

ʿILLĪN, Ḥirbet. Nombre árabe de un yacimiento arqueológico que se identifica con → **Ḥōlōn.**

IMAGEN. I. PROHIBICIÓN DE IMÁGENES EN EL AT. Los términos hebreos que ocurren en el AT, para designar las imágenes representativas de los dioses, son: *pésel*, originalmente una imagen de madera tallada, posteriormente puede significar cualquier otro tipo de imagen (de piedra, arcilla e incluso metal); *massēkāh*, ídolo de metal fundido; *tĕmūnāh*, estatua representativa de un dios cualificándolo en alguno de sus atributos. A estos términos, la narración de Jue cap. 17 añade



Relieve asirio en el que aparece la imagen de un dios de la vegetación. Descubierto en ᵓAššūr, segunda mitad del II milenio A.C.

Israel, hecha en este período de los Jueces. La primera (ver. 15) se refiere a la prohibición de imágenes de Yahweh de madera tallada o metal fundido. En esta primera legislación no se habla de imágenes de otros dioses ni se menciona el precepto del culto a un solo Dios, que ocupa el primer lugar en otras legislaciones de la Alianza, probablemente porque el reconocimiento de un solo Dios nacional, Yahweh, es un hecho obvio para el pueblo israelita recién llegado a Palestina, sobre el que aún no pesan los graves problemas del sincretismo religioso de épocas posteriores. Sin embargo, hay que admitir que en esta primera época, frente al culto oficial sin imágenes, en los santuarios locales se mantiene vigente un culto a Yahweh con imágenes. De ello nos da un testimonio inequívoco la narración de Jue caps. 17 y 18. Esta narración, de origen muy antiguo, está concebida en su forma actual como un ataque directo a la legitimidad del culto en el santuario de Dan[4], pues a su fundación no ha precedido ninguna teofanía de Yahweh[5]. Pero no hay suficiente razón para pensar que la imagen hecha por Mīkāh represente otra divinidad que Yahweh; su nombre (Mīkāyāhū = ¿Quién como Yahweh?) y su sentir religioso[6] nos hablan de él como un ferviente yahwista. Lo mismo cabe decir del ᵓ*ēfōd* fundido en oro que Gedeón erigió en su ciudad de ᶜŎfrāh, al que los israelitas tributaron culto[7], pues en el ver. 23 el mismo Gedeón responde al ruego de los israelitas: «No reinaré yo sobre vosotros ni reinará tampoco mi hijo. Yahweh será vuestro rey».

El sentido de la prohibición de las imágenes en Éx 20,4 y Dt 5,8 tiene un matiz ligeramente distinto que indica una evolución en la legislación. La prohibición hay que entenderla aquí como una explicitación del primer precepto «No tendrás otros dioses que Yahweh»[8]. Es decir, se prohíbe la confección de imágenes tanto de Yahweh como de otros dioses. Con esta ley se intenta cortar el influjo de la religión cananea en las prácticas cultuales de los israelitas. La adoración del becerro de oro en el Sinaí[9] y la erección de los toros sagrados en los santuarios de Dan y Betel en tiempo de Jeroboam[10], son transgresiones de la Alianza, cuya culpabilidad hay que entenderla a la luz de las cláusulas de Éx 20,4 y Dt 5,8. La predicación de los profetas[11] atestigua la vi-

otros dos que completan el ajuar cúltico de los santuarios israelitas y que probablemente no tienen ningún sentido representativo de la divinidad (contra G. von Rad): el ᵓ*ēfōd* o túnica con que se revestía el sacerdote para pronunciar los oráculos, y los *tĕrāfîm*, dioses domésticos o tribales[1], siempre de menor rango que el dios titular del santuario.

La opinión de que el culto israelita en la época anterior a la monarquía admitía oficialmente la imagen de Yahweh en el santuario (Mowinckel), carece de fundamento histórico sólido. El arca de la Alianza, centro de gravitación del culto durante el período de los Jueces, fue siempre considerada por los israelitas como el trono vacío de Yahweh; no tenía otra ornamentación figurativa que los querubines, que no eran representaciones de la divinidad, porque formaban parte del trono en el que Dios se sienta[2]. Por otra parte, la legislación religiosa de este período rechaza ya el culto con imágenes. Las doce maldiciones de Siquem, llamadas también el Dodecálogo siquemita[3], son quizá la síntesis más antigua de la legislación anfictiónica de

gencia del culto a los Báʿales en los santuarios del reino del Norte, y su sumisión al imperio asirio es atribuida por ellos a este pecado. De lo que pasaba en el reino de Judá, nos da una idea el relato de la reforma religiosa del rey Josías[12]. Como primera medida, destruye o quema todas las imágenes e ídolos paganos a los que se tributaba culto en el templo de Jerusalén o en los santuarios circundantes; entre otros menciona la Biblia las estatuas de Báʿal, Astarté y Molok, divinidades cananeas, la de Kĕmōš, el dios moabita, la de Milkōm, el dios ammonita, y las divinidades astrales de los asirios. De existencia relativamente más antigua era la serpiente llamada Nĕḥuštān, cuyo origen se atribuía a Moisés[13] y a la que se tributó culto idolátrico en el Templo de Jerusalén hasta la reforma de Ezequías[14]. Sin embargo, ni los libros históricos ni la predicación de los profetas dejan nunca entender que a Yahweh se le haya dado culto en el Templo de Jerusalén representado en una imagen.

La arqueología nos da un testimonio indirecto del profundo influjo que tuvo esta prohibición legal en la religiosidad israelita. Frente a la relativa abundancia de ídolos que aparecen en las ciudades cananeas, hay que notar que hasta ahora no se ha encontrado en las israelitas ninguna imagen de Yahweh y sólo alguna que otra de un dios pagano. Sin embargo, son abundantes las estatuillas de barro hechas a molde, que representan a la diosa de la fecundidad. Más que una intención teológica hemos de ver en ellas un sentido práctico de amuleto con el que promover la fecundidad familiar o de los campos.

El culto sin imágenes, tal como lo exige la religión israelita, es un fenómeno extraño y único en la historia de las religiones. ¿Qué razones justifican esta prohibición? La teoría frecuentemente expuesta[A] que da como razón última la incoherencia entre el concepto estrictamente espiritual de Dios en la religión israelita y su representación en una imagen material, es difícilmente admisible, porque la imagen cúltica no tiende a hacer corpóreo o material, sino muy eficaz al dios que se adora. En la exhortación de Dt 4,9-20 se ofrece una razón de tipo histórico («Yahweh no dejó ver su faz, sino sólo oír su voz en la teofanía del Sinaí»), no una motivación teológica que explique por qué Dios rechaza el manifestarse en formas sensibles. Quizá en definitiva haya que decir con G. von Rad que esta prohibición es una consecuencia del peculiar concepto de la trascendencia de Dios en la religión de Israel. Los dioses de las religiones cananeas y otros pueblos vecinos son personificaciones de determinadas fuerzas cósmicas, y como tales son representados en la imaginería cúltica. La teología israelita, en cambio, hasta las escuelas sapienciales, no considera el cosmos y sus fenómenos primariamente como manifestaciones de la gloria de Yahweh, sino que los entiende ante todo como fuerzas creadas por Él y sometidas a su gobierno, irreductibles, por lo tanto, a su persona.

[A] Cf. G. Beer, *Exodus*, Tubinga 1939, pág. 100; P. Volz, *Moses*, 2.ª ed., Tubinga 1932, pág. 36 y sigs.

[1] Cf. Gn 31,19 y sigs. [2] Sal 80,2. [3] Dt 27,15-26. [4] 1 Re 12,30. [5] Cf. Éx 20,24. [6] Jue 17,3. [7] Jue 8,27. [8] Éx 20,3; Dt 5,7. [9] Éx cap. 32. [10] 1 Re 12,32. [11] Cf. Am 7,9 y sigs.; 8,14; Os 8,4 y sigs.; 11,2; 13,2. [12] 2 Re cap. 23. [13] Nm 21,8-9. [14] 2 Re 18,4.

II. El hombre, imagen de Dios en el AT. En el relato sacerdotal de la creación, la frase «hagamos al



Imagen de un genio toro y la diosa Ninḫursag. Susa, segunda mitad del II milenio a.C. (Foto Museo del Louvre)

hombre a nuestra imagen, según nuestra semejanza»[1] indica la intención de Dios de dar al hombre una nota de especial dignidad sobre el resto de los seres creados. En esta doble expresión, la palabra imagen (*ṣélem*) tiene siempre en los textos bíblicos un significado de imagen en sentido físico. El autor inspirado añade con intención atenuante la segunda frase «conforme a nuestra semejanza» (*kidmūtēnū*), dejando en un sentido mucho más vago e impreciso el parecido del hombre con Dios.

Con ello queda también fijada la irreductible distancia entre el poema bíblico de la Creación y otros orientales como el *Enūma eliš* y el relato de Beroso, donde se describe la creación del hombre formado con sangre de los dioses. San Ireneo y otros Santos Padres, sobrepasando la intención del texto inspirado, han querido ver insinuada en esta expresión la doble semejanza del hombre con Dios, la natural y la sobrenatural. Son muchas las explicaciones propuestas para concretar la cualidad específica del hombre que, en la mente del autor sagrado, le hace semejante a Dios. El concepto altamente espiritual que tiene de Dios el documento sacerdotal, y el cuidado con que constantemente evita los antropomorfismos, impide pensar que sean las cualidades físicas y corpóreas de la naturaleza humana las que dan razón absoluta de esta semejanza. Ésta habrá que buscarla en la esfera espiritual del hombre creado, concretamente en su inteligencia, de la que como consecuencia se derivan el dominio sobre los animales[2] y el orden moral que rige la sociedad humana[3].

[1]Gn 1,26. [2]Cf. Sal 8,6 y sigs. [3]Cf. Gn 9,6.

III. El hombre, imagen de Dios en el NT. La revelación del NT completa la doctrina del hombre imagen de Dios, elevándola a un plano sobrenatural; la razón de esta semejanza ya no estriba exclusivamente en sus cualidades naturales, sino en la participación real de Dios por medio del don increado de la gracia. Más concretamente, en el NT el hombre es imagen de Dios, no de forma directa e inmediata, sino en cuanto participa y se asimila a Cristo, que es la imagen verdadera y perfecta de Dios[1]. Por ello, el cristiano debe revestirse del hombre nuevo «que se renueva, con vistas a un conocimiento, según la imagen de su Creador»[2]. La renovación del cristiano en este texto está concebida en una perspectiva estrictamente ética, es decir, con su conducta ha de perfeccionar la imagen de Dios que lleva impresa en su ser, entendiendo siempre que esta imagen sobrenatural la recibe sacramentalmente y es fundamento de toda su conducta. El bautismo es, en efecto, un nuevo nacimiento para el cristiano que crea en él una nueva naturaleza, asemejándole a Cristo en su misterio redentor[3]. La resonancia de Gn 1,26 es constante en los textos del NT que hablan de la nueva vida creada en el cristiano por la redención de Cristo: Dios es el Creador y prototipo de toda perfección[4]. Cristo, la imagen perfecta del Padre[5], el nuevo Adán que nos engendra a su imagen[6], y el cristiano portador de la imagen y vida de Cristo, que es la expresión perfecta de la gloria de Dios.

[1]Rom 8,29. [2]Col 3,10. [3]Rom 6,5. [4]Col 3,10. [5]Col 1,15. [6]1 Cor 15,49; cf. Gn 5,3.

IV. Cristo, imagen de Dios. San Pablo habla principalmente en dos pasajes de Cristo como imagen (εἰκών) de Dios: en 2 Cor 4,4 y en Col 1,15. En el primero, enfrentándolo a los incrédulos de este mundo obcecados en sus mentes «a fin de que no vean resplandecer el evangelio de la gloria de Cristo, que es la imagen de Dios». Cristo es aquí imagen de Dios en cuanto que permite el conocimiento de Dios reflejando su gloria[1], es decir, en cuanto que es su revelación. San Pablo establece de forma explícita una oposición antitética entre Moisés, que reflejaba también de forma transitoria la gloria de Yahweh y al que no osaban mirar los israelitas para no morir[2], y Cristo glorificado que refleja de forma permanente en su semblante la gloria de Dios, gloria que los fieles pueden contemplar para adquirir el conocimiento (salvífico) de Dios[3]. Esta idea vuelve a repetirse en parte en el himno cristológico de Col 1,15: «Cristo es la imagen de Dios invisible, primogénito de toda criatura». Cristo en su persona cumple un oficio de mediador entre Dios y los hombres; es la manifestación más cumplida de Dios ante la creación. Sin embargo, la perspectiva teológica en este último texto es algo diferente que en 2 Cor 4,4. En Col 1,15 no son las cualidades del Cristo glorificado, sino su persona preexistente, su condición de «hijo de su amor»[4], la que le hace ser imagen perfecta del Padre, que cual ninguna otra colma la semejanza de Dios entre los hombres. Siendo, pues, de nuevo evidente la alusión a Gn 1,26, el sentido de «primogénito de toda criatura» intenta resaltar la primacía de Cristo sobre toda la creación en el orden temporal (su persona es preexistente) y en el orden del ser (es la criatura, en cuanto hombre, que con mayor perfección refleja en imagen la gloria de Dios).

[1]Cf. 2 Cor 4,6. [2]Éx 34,35. [3]2 Cor 3,18. [4]Col 1,13.

Bibl.: H. T. Obbink *Jahwehbilder*, en *ZAW*, 49 (1929), pág. 264 y sigs. S. Mowinckel, *Wenn wurde der Jahwäkultus offiziell bildlos ?*, en *AcOr*, 8 (1930), pág. 257 y sigs. K. Galling, *BRL*, col. 200 y sigs. Εἰκών, en *ThW*, II, págs. 378-386. K. H. Bernhardt, *Gott und Bild...*, Berlín 1956. J. Hempel, *Das Bild in Bibel und Gottesdienst*, Stuttgart 1957. G. von Rad, *Theologie des A.T.*, I. Munich 1957, pág. 214, n. 57; 216 y sigs. F. W. Eltester, *Eikon im Neuen Testament*, Berlín 1958. K. Prümm, *Reflexiones theologicae et historicae ad usum paulinum termini «εἰκών»*, en *VD* (1962), pág. 232 y sigs.

E. OLÁVARRI

IMAGEN DE DIOS EN EL AT. 1. El hombre fue creado según la «imagen» (*ṣélem*), conforme a la «semejanza» (*dĕmūt*) de Dios[1]. Esta singular expresión doble no pretende hacer distingos entre la imagen natural y la sobrenatural (Ireneo), porque los términos son intercambiables[2]. La procreación de Set según la imagen de Adán[3] prueba que esos vocablos tampoco significan «conforme al propósito» (Caspari). Adán y el propio Dios son la imagen original.

[1]Gn 1,26. [2]Gn 1,27; 5,1.3; 9,7. [3]Gn 5,3.

2. El contexto de Gn cap. 1 indica que la semejanza «final (Von Rad) debe entenderse por soberanía. Pero no es sólo una «función» (Caspari); Gn cap. 1 se da cuenta perfecta de que el hombre ha de considerarse a través de su específica naturaleza animal, como lo confirma Eclo 17,3-10.

3. ¿Hay que interpretar la imagen «especialmente en lo físico» (Von Rad) o en el «terreno espiritual» (Heinisch)? Gn cap. 1 no divide al hombre en «polvo» y «soplo de vida», sino que le concibe como un todo; por lo tanto, no debe excluirse lo físico de la idea de semejanza, a pesar de la imagen de Dios espiritualizada. La semejanza es de tal manera, que representa a Dios en la creación mediante la superioridad y la soberanía físico-espirituales que Dios asignó al hombre.

4. Ya en el AT, el concepto crece y se amplía. La generación de Set conforme a la imagen de Adán[1] manifiesta la elección especial de Set y la trayectoria de salvación, que empieza con la semejanza de Adán con Dios, la cual se explica no sólo por lo biológico. La Sabiduría como «imagen de su bondad» (εἰηών)[2] no está «bajo Dios», sino junto a Él. Por tal motivo, en el NT, la «imagen de Dios invisible»[3] equivale a «Hijo de Dios». A causa de ello, en adelante tenemos que «ser conformes con la imagen de su Hijo»[4] para participar de la soberanía y de la gloria del segundo Adán.

[1]Gn 5,3. [2]Sab 7,26. [3]Col 1,15. [4]Rom 8,29.

Bibl.: J. Hehn, *Zum Terminus «Bild Gottes»*, en *Festschrift E. Sachu*, Berlín 1915, págs. 36-52. W. Caspari, *Imago divina (Gen 1)*, en *Reinhold-Seeberg-Festschrift*, Leipzig 1929, págs. 197-208. T. C. Vriezen, *La création de l'homme d'après l'image de Dieu*, en *OTS*, 2 (1943), págs. 87-105. P. Althaus, *Das Bild Gottes bei Paulus*, en *Theol. Blätter*, 20, Leipzig 1944, págs. 81-92; íd., *ThW*, II, págs. 387-396; IV, págs. 750-762. L. Koehler, *Die Grundstelle der Imago Dei-Lehre, Genesis 1,26*, en *ThZ*, 4 (1948), págs. 16-22.

O. SCHILLING

IMAGEN DE DIOS EN EL NT. En el NT «imagen» (εἰκών) se dice principalmente de Cristo con respecto a Dios, del hombre con respecto a Cristo y del hombre con respecto a Dios.

1. Cristo, imagen de Dios. En 2 Cor 4,4, Pablo escribe: «...el dios de este eón cegó las inteligencias de los incrédulos, para que no columbrasen la irradiación del evangelio de la gloria de Cristo, que es imagen de Dios»[1]. Aquí claramente entiende Pablo el «ser imagen de Dios» en un sentido que pudiéramos llamar no de suyo trinitario, sino soteriológico: el evangelio es el gran secreto de Dios, mantenido oculto desde el principio del mundo y manifestado ahora a través del Cristo histórico[2]. Cristo es imagen de Dios, porque toda esa luz inaccesible del misterio de la salvación se ha concentrado en Él, convirtiéndose en «gloria» visible que irradia sobre la inteligencia humana. Por consiguiente, este «ser imagen de Dios» le compete a Cristo por lo que tiene de mediador de la economía de la salvación. Claramente, pues, se habla del Cristo histórico, hombre-Dios, portador de la «buena nueva» a la humanidad.

En Col 1,15 se presenta a Cristo como «imagen del Dios invisible» y al mismo tiempo — paralelamente — como «primogénito de toda criatura». Ambos títulos cuadran muy bien al segundo Adán, que Pablo tiene a la vista. Del primer Adán decía Gn 1,26 que fue creado a la imagen de Dios, para dominar en los peces del mar y en las aves del cielo y en las bestias salvajes y en todo reptil que repta sobre la tierra. Pablo igualmente une ambos motivos, aplicándolos al segundo Adán, imagen de Dios y primogénito de toda criatura, con supremacía y dominio sobre todas ellas. Por lo tanto, «imagen de Dios» — como «primogénito» — no es un título aplicable a Cristo por su sola dimensión divina, sino que entraña todo el complejo de la encarnación; se trata de su papel de mediador, que incluye ambas naturalezas.

En una palabra, Cristo es llamado imagen de Dios, porque en Él Dios está adecuadamente representado, y en Él se manifiesta el designio de Dios con respecto al mundo. En este sentido es imagen del Dios invisible, porque en Él Dios es auténticamente revelado.

[1]Cf. Col 1,15. [2]Rom 16,25-26; Col 1,24-27; Ef 1,1-13; 1 Tim 3,16.

2. El hombre, imagen de Cristo. La vida nueva es la transformación del hombre según la imagen de Cristo[1]. Este «ser imagen de Cristo» lo entiende san Pablo en un sentido total: por el bautismo el hombre queda incorporado a Cristo, de suerte que su vida en adelante quedará calcada sobre la impronta de la de Cristo[2]. La semejanza es completa: superación del pecado y de la muerte. La hazaña redentora de Cristo se reducía a esta doble dimensión: la victoria sobre el pecado y sobre la muerte. El cristiano es el hombre que, incorporado a Cristo, puede parecérsele totalmente conquistado ahora, por la gracia, la pureza moral y más adelante — en el día del Señor — la resurrección corporal. La semejanza será completa el día de la resurrección. «Llevamos ahora la imagen del primer hombre — terrestre —; en el reino, resucitados, llevaremos la imagen del segundo, que es celestial»[3].

[1]Rom 8,29; 1 Cor 15,49; 2 Cor 3,18. [2]Rom 6,3-11. [3]1 Cor 15, 49; cf. 1 Jn 3,2.

3. El hombre, imagen de Dios. El cristiano «se ha despojado del hombre viejo juntamente con sus acciones y se ha revestido del nuevo, que se renueva, levantándose a la superciencia, según la imagen del que lo creó»[1]. San Pablo maneja aquí una terminología, ya técnica en su cristología[2]. Hay dos etapas en el hombre: el empecatamiento y la regeneración. Hace una clara alusión a Gn 1,26-27: el verdadero «hombre», el auténtico «Adán», el que realiza en sí la imagen del Creador, es el hombre regenerado por el bautismo. Por eso, así como Cristo es la auténtica imagen de Dios[3], de la misma manera el hombre-en-Cristo es igualmente imagen de Dios.

En 1 Cor 11,7 aplica Pablo, de una manera específica, el «ser imagen de Dios» sólo al varón. Ya hemos visto que el «ser imagen» representa una función soteriológica: Cristo es imagen de Dios, porque manifiesta y realiza el plan de Dios sobre el hombre. El hombre cristiano es imagen de Dios, porque está uncido a Cristo, por el bautismo, en su hazaña redentora. Por eso aquí en 1 Cor 11,7, cuando Pablo quiere decir que en la Iglesia hay una función jerárquica, reservada solamente al varón, acude sutilmente a Gn 1,26-27, en donde el varón aparece investido de una supremacía en la sociedad familiar, y la vincula a su calidad específica de «imagen y semejanza de Dios», siendo así que la mujer fue creada a imagen y semejanza del varón. Sin embargo, no hay que insistir mucho en esta sutileza rabínica, con la que el apóstol quiere simplemente ilus-

trar su afirmación de la imposibilidad, para la mujer cristiana, de acceso a las funciones jerárquicas.

[1]Col 3,10; cf. 1 Cor 11,7. [2]Rom 6,6; Ef 4,22. [3]Col 1,15.

Bibl.: J. Hehn, *Zum Terminus «Bild Gottes»*, Berlín 1915, pág. 36 y sigs. Th. C. Vriezen, *La création de l'homme d'après l'image de Dieu*, en *OTS*, 2 (1943), págs. 87-105. H. Héring, *La Première Épître de saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel-París 1949, págs. 92-94. C. Senft - J. J. von Allmen, en *Vocabulaire Biblique*, Neuchâtel-París 1954, págs. 129-130. J. M. González Ruiz, *San Pablo. Cartas de la Cautividad*, Roma-Madrid 1956, págs. 111-114, 152-153. S. Bartina, *Cristo, «imagen del Dios invisible», según los papiros*, en *Studia Papyrologica*, 2, Barcelona 1963, págs. 1-12.

J. M.ª GONZÁLEZ RUIZ

IMAGEN DE DIOS EN LOS SANTOS PADRES. San Pablo en Col 1,15 llama a Cristo «imagen del Dios invisible»; asimismo, en Gn 1,26-27 se narra que el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios. Estos dos pasajes tienen gran importancia en la teología patrística: el primero en la cristología y la doctrina de la Trinidad, y el segundo en la antropología y también en la espiritualidad, puesto que explica que el hombre puede conocer a Dios. Las dos cuestiones que de ello resultan están enlazadas: Cristo es la imagen de Dios, según la cual se creó al hombre. Para algunos Padres, la semejanza es como la culminación de la imagen que está en el hombre, su completa actuación en la beatitud y el término de todo progreso espiritual. Estas ideas tienen un origen más griego que bíblico. Platón y el Pórtico hablan del parentesco (συγγένεια) del hombre con Dios, relación que se expresa en el platonismo ulterior con el concepto de imagen (εἰκών); relaciones de ejemplaridad se establecen de modo paralelo entre las distintas hipóstasis de la Tríada en el platonismo medio y en el neoplatonismo. La semejanza (ὁμοίωσις) con Dios se convirtió en el objeto de la vida humana desde los presocráticos.

Según Ireneo, el Verbo encarnado, en su doble naturaleza, es la imagen de Dios. En cambio, para los alejandrinos se trata del Logos en su aspecto divino, mientras que su humanidad no es más que una imagen mediata. Orígenes desarrolla este tema con gran amplitud, no exenta de propensión subordinadora, apareciendo en ocasiones la imagen que es el Verbo como una copia disminuida. Se halla esta oposición en la participación del hombre en la imagen; Ireneo la sitúa en el conjunto del complejo humano y los alejandrinos, a los que siguieron los Padres posteriores, en el alma sola, o aun en el νοῦς, parte superior suya y órgano de la contemplación y de la virtud.

Como en la tradición platónica, la participación del hombre en la imagen es un concepto dinámico, impeliendo el alma a juntarse a su modelo, la imagen de Dios, el Verbo. Encierra un contenido natural y otro sobrenatural; engloba asimismo tanto los dones del conocimiento y de la libertad como el de la gracia. A menudo se distinguen mal estos dos aspectos y el sobrenatural se considera con más interés que el natural. ¿Supone o no la pérdida de la imagen el pecado visto en esta perspectiva? En el caso de Ireneo, la contestación es fácil: Adán perdió, a consecuencia de su falta, no la imagen (natural), sino la semejanza (sobrenatural). Orígenes halla en la imagen el contenido sobrenatural y por ello se ve en un apuro: la imagen subsiste de cierta manera, debajo de las imágenes diabólicas y bestiales que el pecado graba en el alma, y el hecho de conservarla explica la posibilidad de la curación. Los autores posteriores sostienen, ora el mantenimiento, ora la pérdida de la imagen.

Bibl.: A. Strucker, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christ. Literatur der ersten zwei Jahrhunderte*, Münster de W. 1913. A. Mayer, *Das Bild Gottes in Menschen nach Clemens v. A.*, Roma 1942. R. Leys, *L'image de Dieu chez S. Grégoire de Nysse*, Bruselas 1951. R. Bernard, *L'image de Dieu d'après S. Athanase*, París 1952. H. Merki, *'Ομοίωσις Θεῷ*, Friburgo 1952. H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, París 1956. W. J. Burghardt, *The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria*, Woodstock 1957.

H. CROUZEL

IMÁGENES, Culto a las. Para resolver acertadamente el problema de la licitud del culto a las imágenes, ya en sus fundamentos bíblicos, se han de tener en cuenta los datos del AT con sus consectarios y asimismo los del NT con los suyos. En todo caso, no se ha de perder de vista que el NT es un perfeccionamiento del AT.

I. Veneración de las imágenes en el AT. Se entiende aquí por imagen cualquier representación plástica (escultura o pintura) de la divinidad o de lo sagrado.

1. De los ídolos. En el AT estaba severamente prohibido el culto a las imágenes idolátricas; más aún, se condenaba su misma fabricación. El primer mandamiento del Decálogo lo dice con palabras claras y terminantes: «No te fabricarás escultura ni imagen alguna de lo que existe arriba en el cielo (astros; dioses celestes) o abajo en la tierra (animales, hombres; dioses terrenales o ctonios), o por bajo de la tierra en las aguas (peces; dioses infernales). No te postrarás ante ellas (en adoración, aunque las hayan fabricado otros) ni les servirás (les rendirás culto), pues Yo, Yahweh, soy Dios celoso»[1]. Aquí, para que mejor se entienda la prohibición, se compara Yahweh con un esposo celoso que no permitirá que la esposa preste atención a otros amantes. La razón última es la unicidad de Dios y, de consiguiente, la vaciedad o vanidad de los otros dioses, cuyos cultos llevan a los desenfrenos morales más perniciosos. Esta prohibición se repite insistentemente a lo largo del AT, por el peligro concreto de influencia maléfica que ofrecían los pueblos idólatras circundantes (egipcios, cananeos, mesopotámicos), en general, de mayor cultura material que Israel, pero de falsas y dañinas doctrinas religiosas[2].

[1]Éx 20,4-5. [2]Éx 20,23; 34,17; Lv 26,1; Dt 5,8-9; Jer 10,2-5.

2. Las imágenes del Dios verdadero, Yahweh. Ni siquiera las figuras, estatuas e imágenes que representan al mismo Yahweh podían construirse o adorarse[1]. Probablemente el becerro de oro que permitió fundir Aarón en el Sinaí era una representación de Yahweh. El ídolo de Mīkāh, trasladado a Láyiš/Dan por los danitas emigrantes, debió de representar ilegalmente también a Yahweh[2]. De modo parecido, querían representar a Yahweh las imágenes que, en la secesión de las tribus norteñas, sustituyeron el culto legítimo del Templo de Jerusalén en los santuarios del norte de Betel

y Dan, mandados construir por Jeroboam con fines políticos[3]. En todos estos casos, la condena divina es manifiesta.

[1] Dt 4,15-19; Is 40,12-25. [2] Jue 17,4-5.13; 18,24-30. [3] 1 Re 12, 25-30.

3. Motivos de la prohibición. La razón más profunda de tal prohibición está en que Dios no es material, sino espiritual. Tenían que quedar bien inculcadas la espiritualidad y la trascendencia divinas en el naciente pueblo de Dios. Estas verdades se expresan en la misma Biblia al decirse que, en la teofanía sinaítica, los israelitas «no vieron figura alguna cuando habló Yahweh»[1]; de consiguiente, no podían representarlo bajo ninguna forma material. Tenía que asimilarse profundamente esta idea en un pueblo que estaba en contacto continuo con culturas politeístas. Comparar a Yahweh, aunque fuera remotamente, con una imagen era rebajar su naturaleza a la categoría de un Bá‘al[2].

Sin embargo, se ha de tener muy en cuenta que la prohibición de formar imágenes religiosas en el naciente pueblo de Israel, no fue absoluta. En el mismo Sinaí se manda que el arca de la Alianza (entonces lo más sagrado) estuviera protegida por querubines, figuras simbólicas de seres espirituales angélicos representados con rasgos animales y humanos[3]. En el candelabro de siete brazos estaban cinceladas flores de almendro[4]. Salomón manda construir en el Templo adornos vegetales, querubines, toros y leones, sin que por ello sea reprendido del Señor[5]. Ezequiel, en sus proyectos del nuevo Templo, describe los querubines y las palmas que lo han adornado[6]. Entre el ajuar del culto litúrgico, había doce estatuas de toros que sostenían el «mar de bronce»[7], de modo análogo al surtidor sostenido por leones en la Alhambra de Granada, que es arte de un pueblo cuyo estricto monoteísmo entronca con el de Israel.

Más aún, Moisés mandó construir, por orden de Yahweh, la serpiente de bronce que puso sobre una pértiga elevada para que sanara a cuantos la miraran de los mordidos por serpientes[8], a pesar de los peligros de idolatría que esto entrañaba, por haber salido recientemente los israelitas del politeísta Egipto, donde se adoraba a las serpientes. Este pasaje es sumamente importante en la determinación del pensamiento religioso veterotestamentario sobre la veneración de las imágenes.

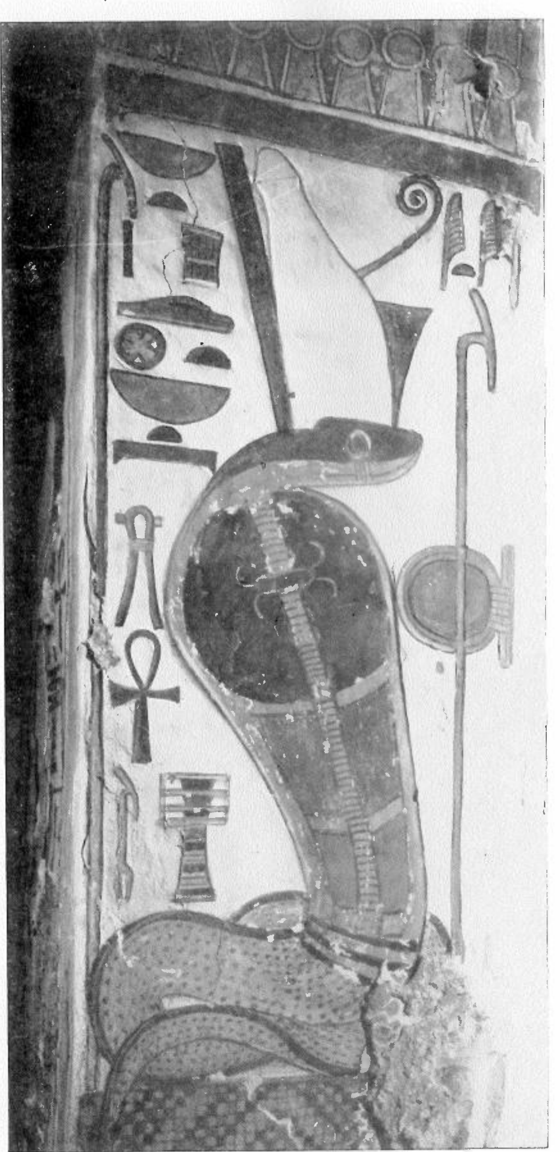
Tanto la misma Biblia[9] como la tradición ven en la serpiente un tipo o símbolo de Jesucristo, que trajo salvación al mundo, siendo elevado en la cruz. Luego, pueden construirse imágenes del Salvador divino, incluso en la mentalidad del AT. La serpiente de bronce se conservó durante siglos con suma veneración en Israel. Solamente Ezequías mandó destruirla, porque los israelitas, perdido el alcance de su significado e influidos por los cultos idolátricos cananeos, quemaban incienso ante ella, considerándola como un craso ídolo material[10].

[1] Dt 4,15-18.23. [2] Os 2,18. [3] Orden divina: Éx 26,18-22 = realización: Éx 37,7. [4] Orden divina: Éx 25,33-36 = realización: Éx 37,17-22. [5] 1 Re 6,27; 7,25; 10,19-20. [6] Ez 41,18-20. [7] 1 Re 7,25. [8] Nm 21,6-9. [9] Entrevista de Jesús con Nicodemo: Jn 3,14-15. [10] 2 Re 18,4.

4. Prohibición de las imágenes en el seno del judaísmo. Hasta hace poco se había creído que el judaísmo, a partir del exilio babilónico hasta tiempos recentísimos, se había opuesto estrictamente a la confección de imágenes, incluso profanas. Sabemos que a principios de nuestra era no podían introducirse en Jerusalén[A] y que los rabinos cuidaron de urgir la prohibición, aunque las permitieron como adorno, como aparece en el midrāš tanaítico del Éxodo y en el targūm de Jonatán[B].

Pero, los descubrimientos arqueológicos realizados de cincuenta años a esta parte han puesto de manifiesto un espléndido arte de las imágenes, precisamente en

Ureo policromo en la tumba de Nefertari, esposa de Ramsés II. El ureo, serpiente, representaba a una diosa egipcia. (Foto Lehnert & Landrock, El Cairo)



las sinagogas judías de los primeros siglos de nuestra era. Así lo acreditan los bellos mosaicos de Bēt Alfā', el sarcófago de Yāfā [C], cerca de Nazaret, los frescos magníficos de Dura Europos [D], de temas veterotestamentarios, los mosaicos de Māᶜōn, cerca de Nimrīn, los de Ǧeraš, los de Nōᶜārāh, los de Yisfīᶜah (siglo IV D. C.) [E], sin contar los casos de las tumbas judías de Roma y las bellas miniaturas de los códices hebreos iluminados, parecidas a las ilustraciones de la Biblias de la Edad Media.

[A] F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 18,3,1; 6,2,8. [B] *Mĕhiltā'*, Éx 20,4; *Targ. Jonatán*, Lv 26,1. [C] L.H. VINCENT, *Vestiges d'une synagogue antique a Yafa de Galilée. Le sanctuaire juif d'Ain Douq*, en *RB*, 30 (1921), págs. 422-438, 442-443. [D] DU MESNIL DU BUISSON, *Les peintures de la synagogue de Doura-Europos*, en *RB*, 43 (1934), págs. 105-119; íd., *Les deux synagogues successives à Doura-Europos*, en *RB*, 45 (1936), págs. 72-90. [E] P. LEMAIRE, *Mosaiques et inscriptions d'El-Meḥayet*, en *RB*, 43 (1934), págs. 385-401 (son de la escuela de Mádaba, contienen temas bíblicos, ya de tipo bizantino).

II. VENERACIÓN DE LAS IMÁGENES EN EL NUEVO TESTAMENTO. En la Nueva Alianza, coronamiento y perfección de la Antigua, puede distinguirse un doble problema, igual que en el AT.

1. ÍDOLOS Y DIOSES FALSOS. En el NT queda en pie, como es lógico, la prohibición de adorar imágenes que representen divinidades paganas[1] o personas divinizadas, como la Bestia apocalíptica, símbolo del emperador romano[2]. Porque hay un solo Dios que es espíritu[3].

[1] 1 Tes 1,9; 1 Cor 5,10; 10,7; Ef 5,5; 1 Jn 5,21. [2] Ap 13,14-15; 14,9.11; 15,2; 16,2; 19,20; 20,4. [3] Act 17,22-31.

2. REPRESENTACIONES DE LA DIVINIDAD Y DE LOS SANTOS. La licitud, en la Nueva Alianza, de la veneración de imágenes que representen a la divinidad o a sus santos implica un problema dogmático de fe. Si es verdad que Dios se ha encarnado y que la divinidad ha quedado unida con la parte material de Cristo, lo mismo que con su alma espiritual, entonces la materia de Cristo puede y debe ser adorada, no por ella misma en abstracto, sino por la Persona divina que está unida hipostáticamente con la materia o la carne. Si Dios se ha hecho hombre, puede ya representarse plásticamente, cosa que no sucedía en el AT, por el peligro que entrañaba de no entender bien la trascendencia divina, y su espiritualidad, y dada la propensión del pueblo escogido a la idolatría formal. En el NT, este peligro está superado, gracias principalmente a la enseñanza Cristo sobre la divinidad y la Trinidad. Además, así como la creación entera es imagen de Dios y de sus atributos, con cuanta más razón Jesucristo es imagen (εἰκών) visible de Dios invisible, en un sentido más propio [A].

Sacrificio de Isaac. Detalle del mosaico del pavimento de la sinagoga de Bēt Alfā'. (Foto P. Termes)




Profeta con la Virgen y el Niño en los brazos. Es la más antigua representación conocida de María. Data del siglo II y procede de las catacumbas de Priscila en Roma

Más aún, de modo análogo pueden ser veneradas las imágenes de aquellas personas que por su santidad probada imitaron en todo a Cristo. La veneración va dirigida entonces, no a lo material de las imágenes, sino a lo que representan. Ahí está precisamente la maldad del culto a los ídolos, en que *representan*, o la nada (negación de Dios), o los demonios[1], y ambos casos son el último término de la veneración. Por otra parte, el hombre, por ser sensible, se mueve fácilmente a lo espiritual por lo sensible. La imagen es una esperanza puesta ante los ojos y mueve sin distorsiones a la espiritualización del cuerpo por la ascesis de imitación. Además la imagen recuerda y aviva la expectación escatológica en la parusía de Jesús y sus santos.

Desde el primer momento, la fe de la Iglesia admitió el uso representativo y la veneración de las imágenes, como aparece en los magníficos restos arqueológicos de las → **catacumbas**. En la lucha iconoclasta y en las polémicas dogmáticas posteriores, la Iglesia católica confirmó repetidamente la fe tradicional, como en el concilio Niceno II (787), ecuménico VII, contra los iconoclastas, y en el Constantinopolitano IV (869-870), ecuménico VIII, contra Focio, y posteriormente en el Tridentino (Sesión 25, los días 3-4 de diciembre de 1563)[B].

[A] S. Bartina, «*Cristo, imagen del Dios invisible*», *según los papiros*, en *Studia Papyrologica*, 2, Barcelona 1963, págs. 13-33. [B] Denz, n.º 250, 302 y sigs.; 306, 337, 679, 985 y sigs.; 998, 1466, 1570; *Código de Derecho Canónico*, 1276.

[1] 1 Cor 10,19-20.

Bibl.: V. Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente*, Paris 1907, pág. 152 y sigs. R. H. Pfeiffer, *Images of Jahweh*, en *JBL*, 45 (1926), pág. 211 y sigs. H. T. Obbink, *Jahwehbilder*, en *ZAW*, 47 (1929), pág. 264 y sigs. J. B. Frey, *La question des images chez les juifs à la lumière des récentes découvertes*, en *Bibl*, 15 (1934), págs. 265-305. J. Hempel, *Die Grenzen des Anthropomorphismus Jahwes*, en *ZAW*, 57 (1939), págs. 75-85. G. von Rad, *Das Bilderverbot im AT.*, en *ThW*, II, págs. 378-380. C. Emerau, *Iconoclasme*, en *DThC*, VII, págs. 575-595. V. Grumel, *Images, Culte des*, en *DThC*, VII, págs. 766-844. L. Turrado, *La Sagrada Escritura y las imágenes*, en CB, 4 (1947), págs. 142-156. A. Colunga, *El culto a las imágenes en la Ley mosaica*, en CB, 10 (1953), págs. 19-20. E. E. Urbach, *The Rabbinical Laws of Idolatry in the Second and Third Centuries in the Light of Archaeological and Historical Facts*, en *IEJ*, 9 (1959), págs. 149-165, 229-245. *BTS*, 65 (mayo 1964), monográfico dedicado a la imagen en la Biblia y al arte figurativo judío.

S. BARTINA

IMALCUÉ (Εἰμαλκουαί, Ἰμαλκουέ, Σινμαλκουή, Σιμαλκουέ; Vg. *Emalchuel*). Jefe árabe, probablemente hijo y sucesor de Zabdiel, a quien Alejandro Balas había confiado su hijo Antíoco VI. Trifón reclamó al príncipe para colocarle en el trono e Imalcué se lo cedió no sin resistencia[1]. El nombre de Imalcué es una transcripción defectuosa de Yamliku (pal. *ylmkw*), que Josefo abrevió en Malko.

[1] 1 Mac 11,39-40.

Bibl.: F. Josefo, *Ant. Iud.*, 13,5,1.1. F. M. Abel, *Histoire de la Palestine*, I, París 1952, pág. 183.

C. COTS

IMITACIÓN. La idea de realizar algo copiando un modelo ejemplar aparece en la SE con un sentido co-

rriente y concreto; así, el santuario y sus utensilios deben hacerse conforme al «modelo» (heb. *tabnît*; παράδειγμα, τύπος) que Yahweh muestra a Moisés[1]; pero en un sentido espiritual y trascendente la imagen y expresión apenas han encontrado cabida en el AT, donde no hallamos nada semejante a la idea estoica de «imitar a Dios», «imitar a la naturaleza».

El Deuteronomio siempre cuidadoso de mantener al pueblo santo alejado de toda profanación le exhorta a que no imite (heb. *nāqaš, lāmad*; ἐκζητεῖν, μανθάνειν) las prácticas cananeas respecto de los ídolos[2]. Imita a una persona quien «la sigue, va tras ella» (heb. *hālak ʾăḥărē*; ἀκολουθεῖν, πορεύεσθαι, ἔρχεσθαι ὀπίσω), pero tampoco este giro —sin duda por su fuerte matiz idolátrico[3]— es del agrado del redactor que prefiere el de «andar en los caminos» de Yahweh[4].

Sin embargo, nos parece exagerada la conclusión de que en líneas generales «el concepto de imitación es extraño al AT» (Michaelis), porque es difícil suprimirla de la repetida incitación a la santidad en razón precisamente de la semejanza ética que debe mediar entre Dios y su pueblo: «Sed santos como Yo soy santo»[5], si bien es cierto que no ha logrado desarrollo directo en los profetas y libros posteriores a pesar de su orientación decididamente intimista.

En el NT, el «seguimiento» ha ampliado hasta tal punto su horizonte que escapa al intento presente de centrar la imitación; pero directamente no se habla de «seguir a Dios», sino de «imitarle» (μιμεῖσθαι), reservando el «seguimiento» para designar las relaciones del discípulo con Cristo.

Estando a los resultados de los diversos textos de ambas series, parece deducirse éste como sistema implícito: la meta es la imitación y semejanza con Dios, el camino es el seguimiento de Cristo, aunque en algún caso este seguimiento del Señor incluye ejemplaridad por parte de Él e imitación por parte del discípulo creyente.

Faltan en los evangelios el vocabulario «imitar», «imitación», pero implícitamente está la idea en pasajes como «sed perfectos como vuestro Padre celestial», «sed misericordiosos como el Padre...», «perdonad para que seáis hijos...», «aprended de mí que soy manso...»[6]. En cambio, en san Pablo, la terminología *imitativa* aparece explícitamente en cada uno de los grandes grupos de cartas. Ya en las primeras encontramos los motivos ascéticos de la emulación sana; más estimulante que la exhortación a practicar una doctrina abstracta es la incitación a seguir y reproducir un modelo (τύπος) vivo; para el apóstol también tiene vigencia pedagógica el *exempla trahunt*. Pablo da gracias a Dios —ora y expresa su alegría religiosa— porque los tesalonicenses han puesto empeño en imitarle a él y al Señor —siempre en perspectiva aproximadora que nada pierde con la ejemplaridad de los «consiervos»— hasta el punto de resultar ellos mismos modelo de fidelidad evangélica para las otras iglesias griegas, reproducción de lo que ellos hicieron respecto de las iglesias primitivas de Judea; contra la indolencia, les pone ante los ojos su propia conducta laboriosa[7]. A los corintios inquietos y «liberales» no sólo les propone el ejemplo, y escarmiento, de figuras históricas de Israel, sino el propio personal, copia a su vez del de Cristo[8], y sobre todo en las cartas de la Cautividad, de tan intenso sabor místico, aparecen el ejemplo personal, la conducta y sentimientos de Cristo y la misma conducta generosa y compasiva de Dios, a quien hay que imitar como hijos bien nacidos[9].

También en la epístola a los Hebreos hay aliento cálido para la imitación de los grandes creyentes de la historia israelita, de la generosidad de Cristo, del desinterés de los jefes de la comunidad; ideas que constituyen uno de los capítulos más interesantes de la conducta pastoral que Pablo exige en sus colaboradores[10].

Ante el tenor y contexto de tales pasajes no podemos aceptar la planificación que hace Michaelis en su estudio, reduciéndolos todos a pura obediencia; de acuerdo que esencialmente «μαθητής (discípulo) y μιμητής (imitador) son la misma cosa», pero es porque en el discipulado evangélico la imitación es asignatura principalísima porque junto, y consecuentemente por supuesto, a la redención de la sangre hay una redención del ejemplo.

[1]Éx 25,9.40. [2]Dt 12,30; 18,9. [3]Dt 4,3; 6,14; Jue 2,12; 1 Re 21,26. [4]Dt 8,6; 10,12; 19,9; 26,17; Jos 22,5; 1 Re 2,3; 8,58; Sal 81, 14; 128,1. [5]Lv 11,44-45; 19,2; 20,26; Dt 7,6; 14,2-21; cf. 1 Pe 1,16. [6]Lc 6,35-36; Mt 5,45.48; 11,29. [7]1 Tes 1,6-7; 2,14; 2 Tes 3,7 y sigs. [8]1 Cor 4,16; 10,6; 11,1. [9]Flp 2,5; 3,17; Ef 5,1. [10]Heb 6,12; 13,7; 1 Tim 4,12; Tit 2,7; cf. 1 Pe 5,3.

Bibl.: G. KITTEL, ἀκολουθεῖν, en *ThW*, I, págs. 210-216. K. H. RENGSTORF, μαθητής, ibíd., IV, págs. 417-465. W. MICHAELIS, μιμέομαι, ibíd., IV, págs. 661-678. D. M. STANLEY, «*Become Imitators of Me»: The Pauline Conception of Apostolic Tradition*, en *Bibl*, 40 (1959), págs. 859-877.

C. GANCHO

ʾIMMĒR («cordero»; ac. *immeru[m], immer-ilī*; Ἐμμήρ Vg. *Emmer*). Descendiente de Aarón, padre de Mĕšillēmît[1] (= Mĕšillēmôt[2]) y sacerdote. Su familia se convirtió en «casa de padre» en tiempos de David y fue transformada en la decimosexta clase sacerdotal durante el reinado del mismo soberano[3]. Pašḥûr, director del Templo en tiempo de Jeremías y adversario del profeta, era al parecer descendiente de ʾImmēr, porque ambos nombres se citan en relación genealógica[4]. Con Zorobabel regresaron de la Cautividad babilónica mil cincuenta y dos individuos de dicha clase sacerdotal[5]. Entre los repobladores de Jerusalén se menciona a ʿĂmaššay, cuyos ciento veintiocho hermanos eran gente aguerrida, todos ellos de la estirpe de ʾImmēr[6]. Ḥănāni y Zĕbadyāh, que eran del mismo origen, tuvieron que divorciarse de sus mujeres extranjeras por orden de Esdras[7]. Ṣādôq, también immérida, edificó la parte de las murallas jerosolimitanas que había frente a su casa[8].

[1]1 Cr 9,12. [2]Neh 11,13. [3]1 Cr 24,14. [4]Jer 20,1. [5]Esd 2,37; Neh 7,40. [6]Neh 11,13-14. [7]Esd 10,20. [8]Neh 3,29.

Bibl.: NOTH, 188, págs. 173, 230. J. J. STAMM, *Die akkadische Namengebung*, Leipzig 1939. *Miqr.*, I, cols. 439-440, con bibliografía.

P. ESTELRICH

ʾIMMĒR (Ἐμ[μ]ήρ, Ἰεμήρ; Vg. *Emmer*). Región o ciudad de Mesopotamia, de la que regresaron un grupo de deportados que no pudieron presentar pruebas de su ascendencia judía[1]. Este lugar es totalmente desconocido y no queda de él ningún testimonio en la historia local. Se menciona junto con Kĕrūb y ʾAddān que en el

texto de Esdras parecen indicar una sola población con nombre compuesto, aunque los LXX y Nehemías 7,61 hacen referencia a dos: Kĕrūb-ʾAddān e ʾImmēr. Algunos suponen ser nombres de jefes israelitas exilados (→ **ʾAddān**).

[1]Esd 2,59; Neh 7,61.

Bibl.: *Miqr.*, I, col. 439. F. MICHAÉLI, *Esdras*, en *BP*, I, pág. 1473. SIMONS, § 1036.

J. VIDAL

IMPEDIMENTOS MATRIMONIALES. Es posible que al principio de la época histórica fuese considerado el matrimonio como asunto en exclusiva personal, sin relación específica religiosa ni social alguna. Pero en la Biblia, ya en la misma era de los patriarcas, el contrato matrimonial tiene resonancias que van más allá de lo meramente particular de los cónyuges, repercute en la vida del clan y bien pronto adquiere matices religiosos.

Ya en esa época, los padres se empeñan en que sus hijos no se casen con mujeres extrañas al clan familiar, recuérdese el caso de Isaac, de Jacob[1], si bien ya se encuentran excepciones en Esaú, José y el mismo Moisés[2].

Una regularización sistemática de los impedimentos que ahora llamamos de consanguinidad (parentesco entre personas que proceden del mismo tronco) y afinidad (el que contrae con los deudos de su cónyuge) la da el llamado *Código de Santidad* que aun cuando en su redacción actual sea de finales de la monarquía (Cazelles) refleja sin duda alguna las tradiciones de los tiempos del desierto.

El cap. 18 del Levítico con mentalidad muy deuteronómica conecta la dignidad del matrimonio con la santidad del pueblo que debe asemejarse a su Dios santo. En la introducción señala sus intentos de diferenciar a Israel de la conducta abominable de egipcios y cananeos.

Principio regulador es éste: «Nadie se acercará a la carne de su cuerpo (= pariente) para descubrir su desnudez» (eufemismo que designa las relaciones sexuales)[3]. Quedan prohibidas las relaciones entre consanguíneos ascendentes y colaterales e incluso con afines: entre hijo y madrastra, suegro y nuera, entre cuñados, tener por esposas a madre e hija, a dos hermanas simultáneamente, entre sobrino y mujer del tío.

Algunas de estas prescripciones suponen un avance de exigencias respecto a los usos patriarcales, que contrajeron matrimonio con media-hermana, con dos hermanas a la vez, etc.[4] En el cap. 20 del mismo libro se castigan varios de estos crímenes con pena de muerte.

La mayor parte de los pueblos antiguos consideraron abominables los contactos incestuosos; así en el Código de Hammurabi se decreta respectivamente el destierro, la sumersión y la pena del fuego para quien tiene relaciones con la propia hija, con la nuera o con la madre. Los egipcios aparecen como la gran excepción, ya que nada veían anormal en el matrimonio de hermanos y aun de padres con hijos.

Otro de los impedimentos famosos fue el derivado de la diversidad de razas. El afán segregacionista se apoyaba sobre todo en motivos religiosos — peligro de contaminación y perversión principalmente de parte cananea con cuya población era más intensa la convivencia[5] —, pero también en prejuicios raciales originados sin duda alguna al calor del grandioso destino religioso de saberse el pueblo elegido entre todas las naciones de la tierra; los jefes del pueblo se lamentan a Esdras de que ni siquiera los sacerdotes y levitas se han apartado de las gentes que quedaron en Palestina durante el destierro: «¡Y han mezclado su santa raza con la de las gentes de esta tierra!»[6] El impedimento encontró siempre grandes dificultades y abundan los ejemplos en contra entre los personajes famosos: Sansón, David, Salomón...

Hubo impedimentos particulares de ciertas clases: los sacerdotes no podían desposar prostituta, repudiada ni viuda a no ser de sacerdote, y el sumo pontífice sólo podía casarse con una virgen israelita[7].

En el NT se condena la convivencia de Antipas con Herodías, mujer de su hermano Filipo, pero no en razón del incesto, sino del adulterio[8]. Está sólo el caso del incestuoso de Corinto que se había casado con su madrastra después de la muerte de su padre y respaldado tal vez por la doctrina rabínica de que la conversión al judaísmo rompía todos los vínculos precedentes. Pablo condena una conducta que era intolerable aun para los gentiles[9].

[1]Gn 24,3-4; 28,1 y sigs. [2]Gn 24,34-35; 41,45; Éx 2,1; Nm 12,1. [3]Dt 23,15; 1 Sm 20,30. [4]Cf. Gn 11,29; 20,12; Éx 6,20; Nm 26,59. [5]Cf. Dt 7,1-4; Jue 3,5; 1 Re 11,1-2; 16,31. [6]Esd cap. 9; Neh 13,23-30; Mal 2,11. [7]Lv 21,7.13-15; Ez 44,22. [8]Mc 6,17-18 y par. [9]1 Cor 5,1-8.

Bibl.: *ANET*, pág. 172. W. KORNFELD, *Stiuden zum Heiligkeitsgesetz*, Viena 1952. K. ELLIGER, *Das Gesetz Leviticus 18*, en *ZAW*, 67 (1955), págs. 1-25. L. E. ELLIOT-BINNS, *Some Problems of the Holiness Code*, ibid., 26-40. A. CLAMER, *Le Lévitique*, en *La Sainte Bible*, II, París 1946, pág. 318 y sigs. H. CAZELLES, *Le Lévitique*, en *LSB*.

C. GANCHO

IMPENITENCIA. Se entiende por tal la obstinación en el pecado y la decisión de la voluntad que no quiere arrepentirse del mismo.

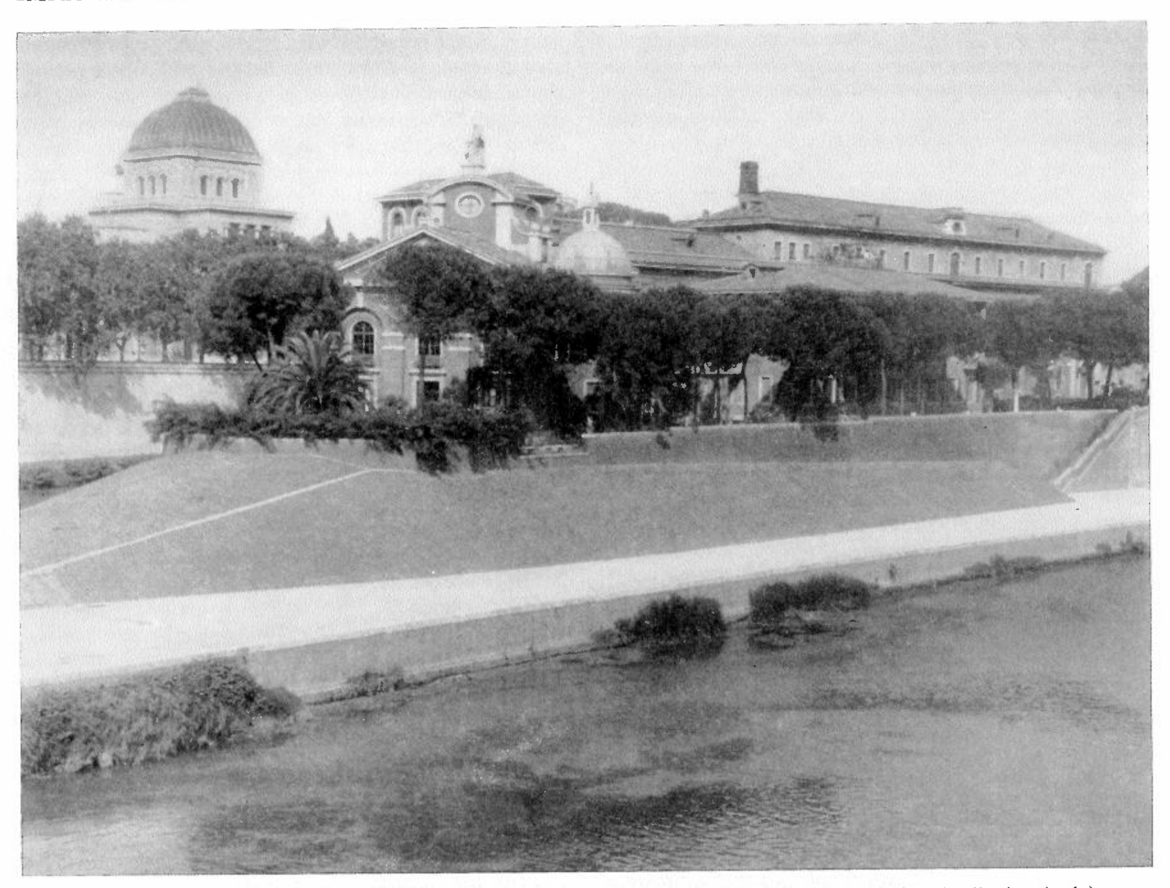
1. PROBLEMA LINGÜÍSTICO. Este concepto esencialmente psicológico y religioso no ha logrado nombre adecuado en el lenguaje de la Biblia, que en uno y otro Testamento lo expresa con terminología muy concreta tomada de la fisiología humana. Todas las imágenes del hebreo en nuestro caso van orientadas en una triple vertiente: dureza, grosura y pesadez, que califican al corazón, la cerviz, la cara, la frente, etc.

Las raíces más frecuentes son *ʾāmēṣ* («ser fuerte», en la forma piʿēl o intensiva, «endurecer»), *ḥāzaq* (sinónimo del anterior), *kābēd*, «ser pesado», *qāšāh*, «ser duro» (en la forma causativa hifʿil), *šāman*, «engordar», *šĕrīrūt*, «dureza» (lo emplea sobre todo el profeta Jeremías en el sentido figurado que aquí nos interesa).

La versión griega de LXX ha encauzado el caudal de las imágenes en el doble caz de la pesadez y el endurecimiento con los verbos y nombres βαρέω, βαρύνω, παχύνω, «espesar», «engrosar», πορέω, πώρωσις, «endurecer», «callosidad», σκληρότης, σκληρύνω y los compuestos σκληρωκαρδία, σκληροτράχηλος, etc.

En la Vg. prevalecen el endurecimiento y la ceguera u obcecación: *duritia*, *indurare*, *obdurare*, y *excaecare*, *obcaecare*, etc.

Prolongando el simbolismo fisiológico, se habla también de la → **circuncisión** del corazón (hombre obediente)



Roma. Hospital de San Juan de Dios, en la isla Tiberina, y cúpula de la sinagoga de los judíos (arriba izquierda). A los judíos romanos de su tiempo san Pablo reprochaba su incredulidad e impenitencia. (Foto P. Termes)

y del corazón no circundado, como expresión del hombre contumaz y rebelde.

Del conjunto de esta imaginación física y crasa brota la idea constante de la resistencia — por dureza, pesadez o impermeabilidad — a creer y obedecer, de la negativa obstinada a dejar las costumbres practicadas contra las sugerencias de los profetas, etc.

2. Historia de impenitentes. En la historia de las conversiones se han hecho famosas las actitudes negativas a toda invitación de parte de Dios, que refiere la Biblia.

El faraón del Éxodo se resiste a dejar partir a los hebreos de su reino a pesar de las repetidas súplicas de Moisés en tal sentido. Tal negativa, que le viene preanunciada por Dios al caudillo de Israel, la interpreta así la SE: «*Yo endureceré* (*ʾăḥazzēq*) su corazón — supuestos los prodigios realizados por Moisés en su presencia — y no dejerá salir al pueblo»[1] (identidad de significado con *ʾăqšēh* empleado después). Las diversas tradiciones que se funden en el relato, identifican ese «yo endureceré» con la siguiente expresión «el corazón del faraón *se endureció* (*yeḥĕzaq, yakbēd*)»[2].

La historia subsiguiente del pueblo la enjuiciarán los profetas como se verá.

Los hijos «perversos» de Elí, que con su conducta desaprensiva apartaban al pueblo del culto, «no escucharon la voz de su padre (que les reconvenía), porque quería (*ḥāfēṣ*) Yahweh matarlos»[3] y efectivamente, murieron prematuramente en el campo de batalla.

Pero el más famoso es sin duda el pasaje de Isaías al comienzo de su vocación profética: «Oí la voz del Señor que decía: "¿Quién enviaré y quién irá de parte nuestra?" Y yo le dije: "Heme aquí, envíame a mí". Y Él me dijo: "Ve y di a ese pueblo: oíd y no entendáis, ved y no conozcáis. Engrosa (*hašmēn*) el corazón de ese pueblo... que no... entienda su corazón, y no sea curado de nuevo"»[4]. En nuestro lenguaje más familiar vendría a decir: embótale el corazón, házselo insensible, para que no te escuche. Directamente, pues, la acción embrutecedora le viene encomendada al profeta e indirectamente el causante es Dios. El problema teológico que tal lenguaje plantea llevó a LXX a traducir en forma pasivo-reflexiva: «Se espesó — o endureció — (ἐπαχύνθη) el corazón de este pueblo...», tenor literal que repiten el evangelista Mateo, al hablar de la razón de ser de las parábolas, y Pablo, constatando la incredulidad de los judíos de Roma, en tanto que Juan, al concluir el minis-

terio público de Jesús, en medio de la incredulidad de la turba, hace sujeto a Dios, aunque sin nombrarlo explícitamente: «Endureció (ἐπώρωσεν) ...»[5].

En todos estos casos, el abotargamiento del corazón equivale a → **incredulidad** (ἀπιστία).

Finalmente, hay un caso en que «impenitentes» conserva su sentido etimológico, y son las ciudades galileas amenazadas por Jesús, precisamente por no haber hecho penitencia al reclamo de su predicación y milagros[6].

3. Conclusión. El último de los casos mencionados plantea ciertamente un problema psicológico de tozudez espiritual común a todas las reacciones inmotivadas o contradictorias del misterio que es el hombre, máxime en el ámbito religioso; pero no crea dificultad alguna teológica en razón de su impenitencia.

Tal dificultad sí surge en los otros casos que atribuyen a Dios la cardioesclerosis espiritual del faraón y del pueblo. Es preciso que aquí, como siempre, los árboles no impidan ver el bosque, es decir, hay que tener en cuenta que tales expresiones están encuadradas en una lengua y una mentalidad semíticas que no precisan los matices voluntad-permisión, porque además son lengua y mentalidad de hombres profundamente creyentes en la omnipotencia y causalidad divinas. En el lenguaje bíblico, donde el «amar» es preferir y el «odiar» es posponer («amé a Jacob, odié a Esaú»), encaja perfectamente decir que Dios endurece, cuando permite simplemente que él se endurezca como dicen otros textos paralelos no posteriores por cierto a aquellos que atribuyen el efecto a Dios. Es bien significativo que el NT no haya corregido ni siquiera explicado tales textos que a nosotros nos escandalizan; luego es claro que a diez siglos de distancia los creyentes en la inspiración de la Biblia no veían en ello dificultad alguna, plenamente sabedores de que Dios no puede ser causa del mal moral.

Pero además, dada la dinámica psicológica del pecado, nada tiene de extraño que lleve a la obstinación. El pecado es rebelión y desorden; y una vez iniciada la marcha fuera del camino, todo paso supone un mayor alejamiento, y los pasos los da el pecado que es una fuerza, una tensión; de ahí que necesariamente tenga que proliferar si Dios no lo frena. Dios lo frena misericordiosamente, haciendo gracia al pecador; pero puede no querer frenarlo, querer que desvaríe y castigarlo ya así con un castigo inmanente al mismo pecado.

En el engranaje del sistema providencial de salud puede Dios querer sin incitar al mal, ya que Dios «a nadie tienta»[7], ese estado de hecho por razones de justicia — castigo del mismo pecador que se obstina — y por motivos de misericordia, sacando bien del mal. Algunas de tales trazas podemos rastrearlas nosotros: de la negativa obstinada del faraón se sirve para hacer prueba manifiesta de su gloria, humillándole (omnipotencia) y salvando al pueblo (misericordia generosa); de la dureza de corazón y de cuello del pueblo elegido va a partir la iniciativa de hacer misericordia a todos los pueblos, encelando así a Israel, y por tan extraña vía llegarán las naciones al reino de Dios, al que también volverá Israel.

Pablo da esta explicación en el cap. 9 y sigs. de la carta a los Romanos. Pilares firmes en todo el problema son: *a*) la bondad de Dios, que hace el milagro de cambiar el corazón de piedra por un corazón de carne[8]. Él puede hacer volver y provocar la conversión; y *b*) la fe del hombre que confía en Dios y le obedece con humildad, escuchando su voz[9].

[1] Éx 4,21; 7,3; 9,12; 10,1.20.27. [2] Éx 7,13.22; 8,11.15.28; 9,7.34-35. [3] 1 Sm 2,25; cf. Dt 25,7; Jue 13,23; 1 Re 9,1. [4] Is 6,8 y sigs. [5] Mt 13,14-15; Act 28,26-27; Jn 12,40. [6] Mt 11,20 y sigs. y par. [7] Sant 1,13. [8] Ez 36,26. [9] Sal 95,7-8; Is 63,17.

Bibl.: K. M. Schmidt, παχύνω, παρόω..., en *ThW*, V, págs. 1024, 1032; id., *Die Verstockung des Menschen durch Gott*..., en *ThZ*, 1 (1945), págs. 1-17. F. Hesse, *Das Verstockungsproblem im AT*, en *Beihefte zur ZAW*, 74 (1954). S. Lyonnet, *Quaestiones in epistolam ad Romanos*, Roma 1955-1956; íd., *De doctrina praedestinationis et reprobationis in Rom 9*, en *VD*, 34 (1956), págs. 193-201, 257-271. X. Léon Dufour, *Endurcissement*, en *Vocabulaire de Théologie Biblique*, París 1962, col. 275 y sigs.

C. GANCHO

IMPERIOS EN DANIEL Y EN EL APOCALIPSIS.

I. Daniel. La visión de la estatua que Nabucodonosor tuvo en sueños (Dan cap. 2) difiere de otras visiones del mismo libro (Dan caps. 7 y 8), pero todos los autores están de acuerdo en que son símbolos que se han de interpretar de la misma forma.

En el sueño de Nabucodonosor, Daniel explica al monarca que el primer reino es el suyo; este punto, por consiguiente, no se discute.

Las discrepancias vienen después en la interpretación de los otros imperios. Tres son las sentencias principales, las llamadas teoría siríaca, griega y romana:

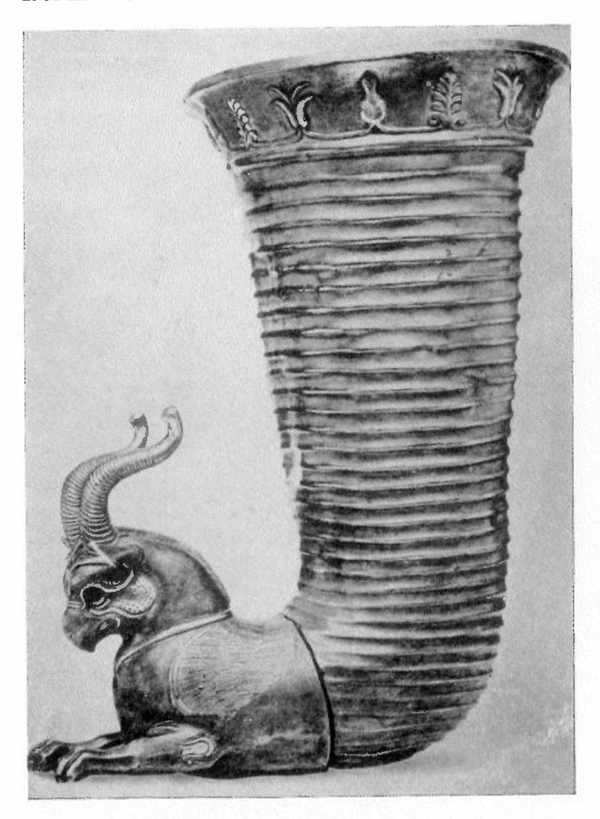
1. *La siríaca.* Difiere de la griega solamente en que, en el orden de los imperios, separa a los seleucidas del reino de Alejandro y los Diadocos. Su orden es, pues, reino neobabilónico, medopersas, griegos y seleucidas.

2. *La griega.* Divide a los medos de los persas, para unir al reino de Alejandro con los seleucidas. Su orden es: reino neobabilónico, medos, persas, y Alejandro con Diadocos y seleucidas.

3. *La romana.* Divide los reinos en: neobabilónico, medo-persas, griegos y romanos. Esta teoría seguida por casi todos los Padres es hoy muy poco atendida, por lo que se exponen solamente los argumentos de la griega y siríaca.

Hay argumentos que aparecen decisivos para ambas teorías, por eso no es de extrañar que en ambas encontremos autoridades de primer orden.

Un texto que parece decisivo es el cap. 8,20; que dice: «El carnero de los dos cuernos... son los reyes de Media y Persia». Según la teoría griega, estos reinos se consideran divididos, cuando el texto parece tomarlos como un solo imperio. Por otra parte, parece que el cap. 8 considera el reino de Antíoco Epífanes como continuación del imperio griego. De lo que no puede dudarse es que se trata, tanto en el carnero de los dos cuernos del cap. 8 como del oso del cap. 7 de los reyes de Media y Persia. El leopardo de cuatro cabezas del cap. 7 y el macho cabrío del cap. 8 encarnan el imperio de Alejandro Magno, así como el cuerno grande de 8,5; y los cuatro cuernos de 8,8, paralelos a las cuatro cabezas de 7,6;



Vaso de oro de origen persa del siglo VI o V A.C. Una de las representaciones de animales con cuernos tan frecuentes en el arte antiguo, que pudieron sugerir la imaginería de las visiones de Daniel. (Foto *Orient Press*)

con los Diadocos que se repartieron el imperio del macedonio a la muerte de éste.

El cuerno pequeño que sale de uno de estos cuernos anteriores es, sin duda, Antíoco IV Epífanes, no sólo por concordar con los rasgos con que le pinta el cap. 7 sino por la explicación de 7,24; «Los diez cuernos son diez reyes que en aquel reino se alzarán y tras ellos se alzará otro que diferirá de los primeros y derribará a tres de estos reyes». Los diez reyes son, según una teoría: 1º Seleuco I; 2º Antíoco I; 3º Antíoco II; 4º Seleuco II; 5º Seleuco III; 6º Antíoco III; 7º Seleuco IV, y los otros tres a quienes derriba el cuerno son Heliodoro, que gobernó breve tiempo, Antíoco, hijo de Seleuco IV y Demetrio, hijo mayor de Seleuco IV, a quien su tío Antíoco IV privó del trono.

En Antíoco IV se encuentran todos los caracteres y rasgos de los caps. 7 y 8 y es imposible no identificarlo con él.

II. APOCALIPSIS. Los imperios en el Apocalipsis se encuentran en los caps. 13 y 17 y no hay duda de que la bestia de Ap 13,1 deriva de Dan 7,7, ya que describe con los mismos rasgos, una bestia con diez cuernos que sale del mar y lucha contra los «santos». De todo lo cual se puede deducir el carácter simbólico de la narración sin precisar demasiado el sentido histórico a quien se refiere concretamente la bestia.

En el Apocalipsis, Babilonia significa Roma y es también muy notable que las siete cabezas de Ap 13,1 y 17,7.9, sean las siete colinas de la antigua Roma. No hay tampoco unanimidad en interpretar quiénes son los diez reyes simbolizados por los diez cuernos. Se trata de emperadores romanos, pero es difícil precisar mucho más; tal vez la clave está en el Ap. 17,10: «Y son siete reyes de los cuales cinco cayeron, el uno existe y el otro no ha llegado todavía, pero cuando venga, permanecerá poco tiempo», y en Ap 17,11: «La bestia que era y ya no es, es también un octavo que es de los siete, y camina a la perdición». En este caso podría ser que se tratara de Augusto, Tiberio, Calígula, Claudio y Nerón, los cinco que cayeron, omite a Galba, Otón y Vitelio por lo fugaz de su imperio, «el uno que existe» sería Vespasiano, Tito el que estará poco tiempo (reina los años 78-81) y el octavo «que es de los siete» sería Domiciano con los rasgos de Nerón, segúndo perseguidor de los cristianos y comparado con Nerón por Tertuliano. Con esto, no hay que recurrir al uso de la leyenda de *Nero redivivus*. Se podrían sumar los diez, añadiendo a la lista los efímeros Galba, Otón y Vitelio y excluyendo a Domiciano.

Los caracteres de estos imperios son de fieras enemigas de los «santos», que salen del proceloso mar del mundo y presentan batalla, apoyados en los siete pecados capitales, de los que podrían ser símbolos las siete montañas sobre las que se asientan los reyes. Su reinado es, sin embargo, corto y acaban siendo vencidos por el Anciano y el Cordero.

Un eco poético de esta lucha aparece reflejado en el Salmo 74,19: «No entregues a las fieras el alma de tu tortolilla». La predicción de los profetas y el deseo del salmista se han cumplido plenamente.

Bibl.: D. BUZY, *Les Symboles de l'AT.*, París 1923, págs. 265-303. M. BECHER, *Visio de quator regnis*, en *VD*, 4 (1924), págs. 206-207. L. BRUN, *Die Römischen Kaiser in der Apokalypse*, en *ZNTW*, 26 (1927), págs. 128-151. R. SCHÜTZ, *Die Offenbarung des Johannes und Kaiser Domitian*, Gotinga 1933. H. H. ROWLEY, *Darius the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel*, Cardiff 1935. P. BELLET, *Consideraciones sobre el cap. 13 del Apocalipsis*, en SBEsp., 13 (1953), págs. 359-376. W. BARCLAY, *Great Themes of the New Testament, V, Revelation XIII*, en *ExpT*, 70 (1958-1959), págs. 260-264, 292-296.

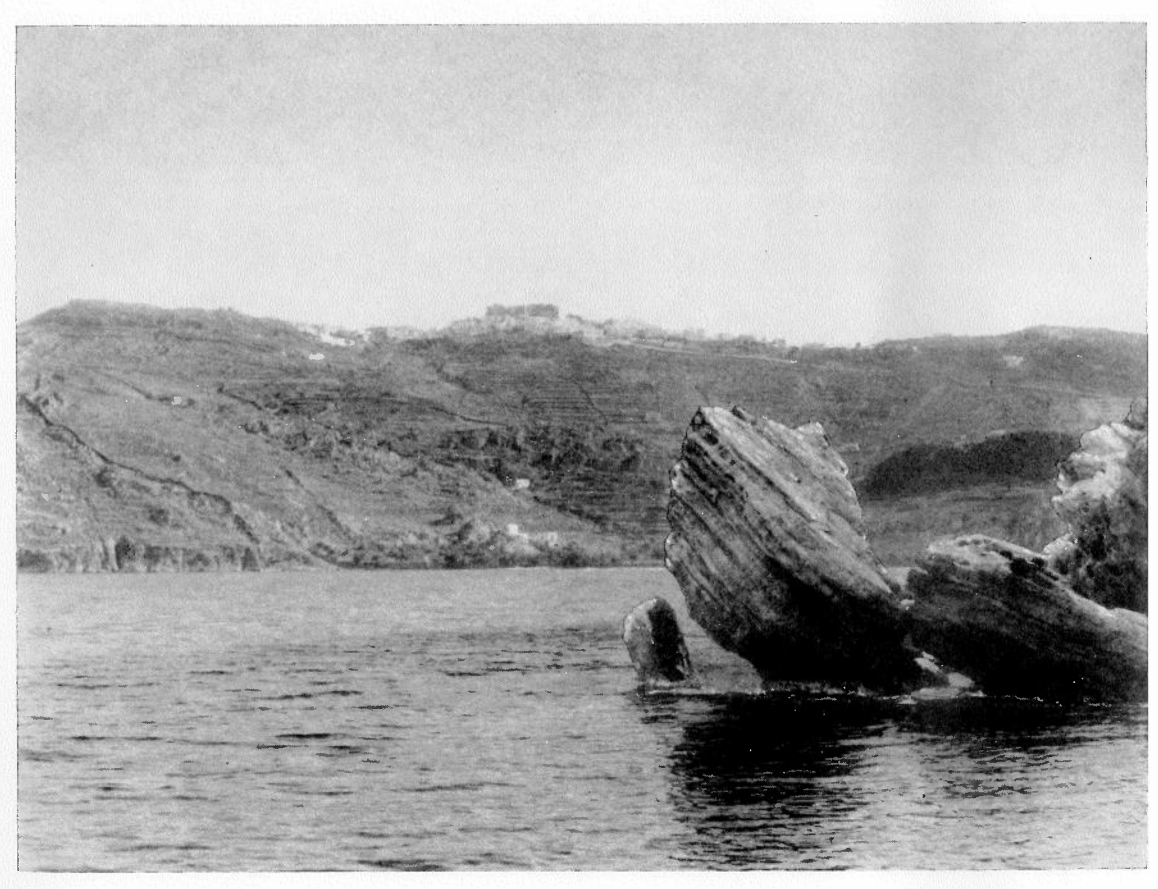
J. MÁS

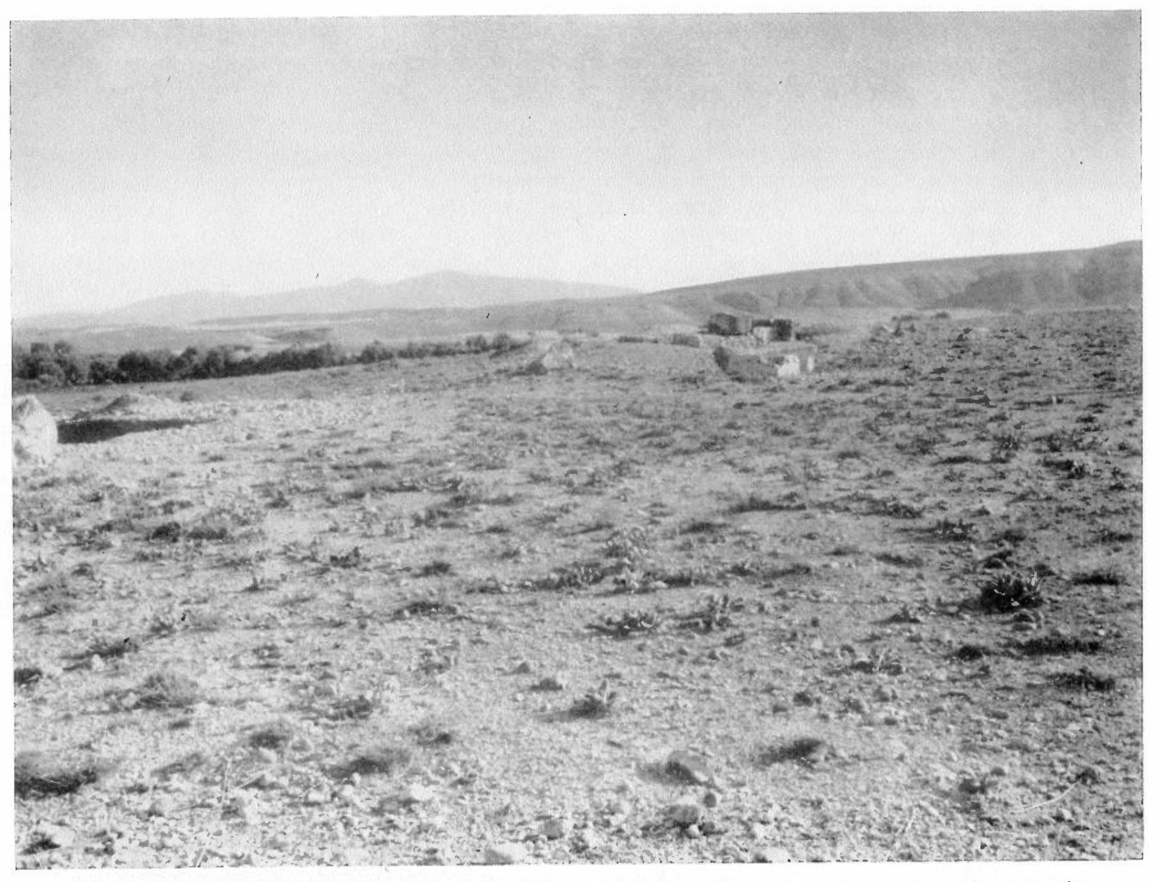
IMPIEDAD. La Biblia desconoce todo ateísmo teórico, sólo sabe del práctico. Desde Isaías es corriente en el AT la expresión *rěšaʿ*, que los Setenta traducen normalmente por ἀσεβής. Los Salmos hablan a menudo de los impíos a los que contrapone los justos[1]. La identificación que de ellos se hace permite destacar que el concepto de «impío» no es exclusivamente religioso. Se les describe como opresores del pueblo[2], sanguinarios[3], despiadados[4], violentos[5], soberbios[6], y sobre todo, como ricos y poderosos[7], mientras que los justos son pobres, miserables, «humildes». La contraposición entre ambas clases que ulteriormente se corresponden también con la existente entre pobres y ricos, no es tan sólo religiosa, sino también y ante todo, social. Los impíos son los poderosos de la tierra que abusan sin escrúpulos de su poder.

Su comportamiento práctico demuestra que son «impíos» que no creen en la intervención vindicatoria de Dios en el acontecer histórico. Describe Job los caracteres de este tipo de impíos[8] haciéndoles manifestar lo que piensan: «Los impíos dicen a Dios: "¡Apártate lejos de nosotros! No queremos saber de tus caminos. ¿Qué es el Omnipotente para que le sirvamos, y qué provecho sacamos de rogarle?"» Su inmoralidad e irreligiosidad práctica viene a ser a los ojos de los justos oprimidos lo mismo que una absoluta negación de Dios. Cuando el Salmo 14,1 hace decir a los «impíos»: «No hay Dios», quiere con ello dar a entender que Dios no tiene para éstos significación alguna[9]. Tal impiedad práctica es especialmente autosuficiente y seguridad de sí mismo[10]. De ahí el ruego del justo: «No me des ni pobreza ni riquezas, no sea que harto te desprecie y diga ¿quién es Yahweh?»[11] Al equiparar el AT, principalmente los Salmos y libros sapienciales, el temor de Dios a la sabiduría[12], a la inversa, los impíos frecuentemente son llamados necios (*nābāl*), con lo que se designa su perversa orientación de la voluntad[13]. En este sentido hay que entender también el insulto de «loco» en san Mateo 5,22. Este concepto de los impíos, es decir, de los necios, se encuentra también en el judaísmo tardío, en el que la oposición entre los diversos partidos y orientaciones religiosas conducía a que se tildasen unos a otros de impíos. La comunidad de Qumrān vivía en la convicción de que caminaban por la senda de la justicia como «hijos de la luz» y de que se hallaban en contraposición con los impíos, «los hijos de las tinieblas», y que frente a su «maestro de justicia» se encontraba el «sacerdote del pecado». El odio de los justos contra los impíos, que en el AT se desahoga en diversos salmos imprecatorios[14], encuentra ahora expresión sobre todo, en la descripción del futuro destino de los impíos, en la literatura apocalíptica y en los textos del Qumrān. Los fariseos consideraban impíos a la gran masa popular a causa del desconocimiento que ésta tenía de la Ley[15]. Relativamente en pocas ocasiones se habla en el NT de los impíos[16]. Los impíos de la epístola de san Judas[17] son descritos como antinomistas que se entregaban a una vida licenciosa.

[1]Sal 3; 4,2; 22,17 y sigs.; 38,20; 94. [2]Sal 10,7 y sigs. [3]Sal 26,9; 94,6. [4]Prov 21,20. [5]Sal 10,7 y sigs.; 11,2; 73,6-8. [6]Sal 10,2.4; 31,19. [7]Sal 73; Job 21,8; Eclo 13,19 y sigs.; 34,5. [8]Job 21,14 y sigs. [9]Cf. Sof 1,12; Sal 36,2; 94,7. [10]Is 22,13; Jer 5,4; Sal 10,3; 14,1 y sigs. [11]Prov 30,8 y sigs. [12]Sal 111,10; Prov 1,9; 9,10; 28,5. [13]Sal 14,1; 73,3; Dan 12,10; Sab 4,16 y sigs.; cap. 10. [14]Sal 69; 109. [15]Jn 7,49. [16]1 Tim 1,9; 2 Tim 2,16; 1 Pe 4,18. [17]Jds vers. 4.15.18.

Patmos. Vista de la capital y del Monasterio de San Juan el Teólogo. San Juan, desterrado en esta isla, veía en la bestia que surgía del mar el imperio romano, perseguidor del cristianismo. (Foto P. Termes)





Listra. El llano por donde se extendía, a oriente de la acrópolis, la ciudad antigua. De aquí era Timoteo, sobre quien san Pablo impuso las manos para consagrarle obispo de Éfeso. (Foto P. Termes)

Bibl.: G. MARSCHALL, *Die Gottlosen des Psalmbuches*, Münster 1929. *ThW*, IV, pág. 838 y sigs. J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme Palestinien*, I, París 1934, pág. 114 y sigs.

J. SCHMID

IMPOSICIÓN DE MANOS. La imposición de manos es un rito con el cual no sólo se simboliza, sino que de hecho se realiza una entrega. Este simbolismo radica en la idea general de considerar la mano como símbolo de la fuerza, poder u orden[1]. El uso frecuente de este rito en el NT tiene su cabal explicación en los numerosos paralelos que se encuentran en el AT. Por lo tanto, es completamente ocioso buscar su origen en fuentes o costumbres extrabíblicas, como, por ejemplo, hacerlo derivar de los misterios paganos o del culto de los mandeos.

En el AT se habla de la imposición de manos como gesto de bendición[2]. También se relaciona, como entre los egipcios, con el sacrificio. El laico oferente pone sus manos sobre la cabeza de la víctima animal que luego inmola[3]. Si no es un individuo particular el que ofrece, sino el pueblo o la comunidad, entonces las manos las impone el que los representa[4]. La imposición de manos tiene por objeto simbolizar una entrega, pero una entrega representativa. El animal del sacrificio muere en lugar del oferente. Este significado aparece sobre todo en el sacrificio propiciatorio. La imposición de manos denota aquí que el pecado y la culpa son traspasados[5]. También como acto judicial, la imposición de manos significa la imputación o traspaso de la culpa. Los testigos de una grave transgresión ponían las manos sobre la cabeza de los condenados[6]. Toda la comunidad era solidaria y responsable de un crimen perpetrado en su seno, sobre todo cuando el criminal no podía ser identificado[7]. La imposición de manos era el medio con que la responsabilidad colectiva pasaba y se personificaba en el verdadero culpable.

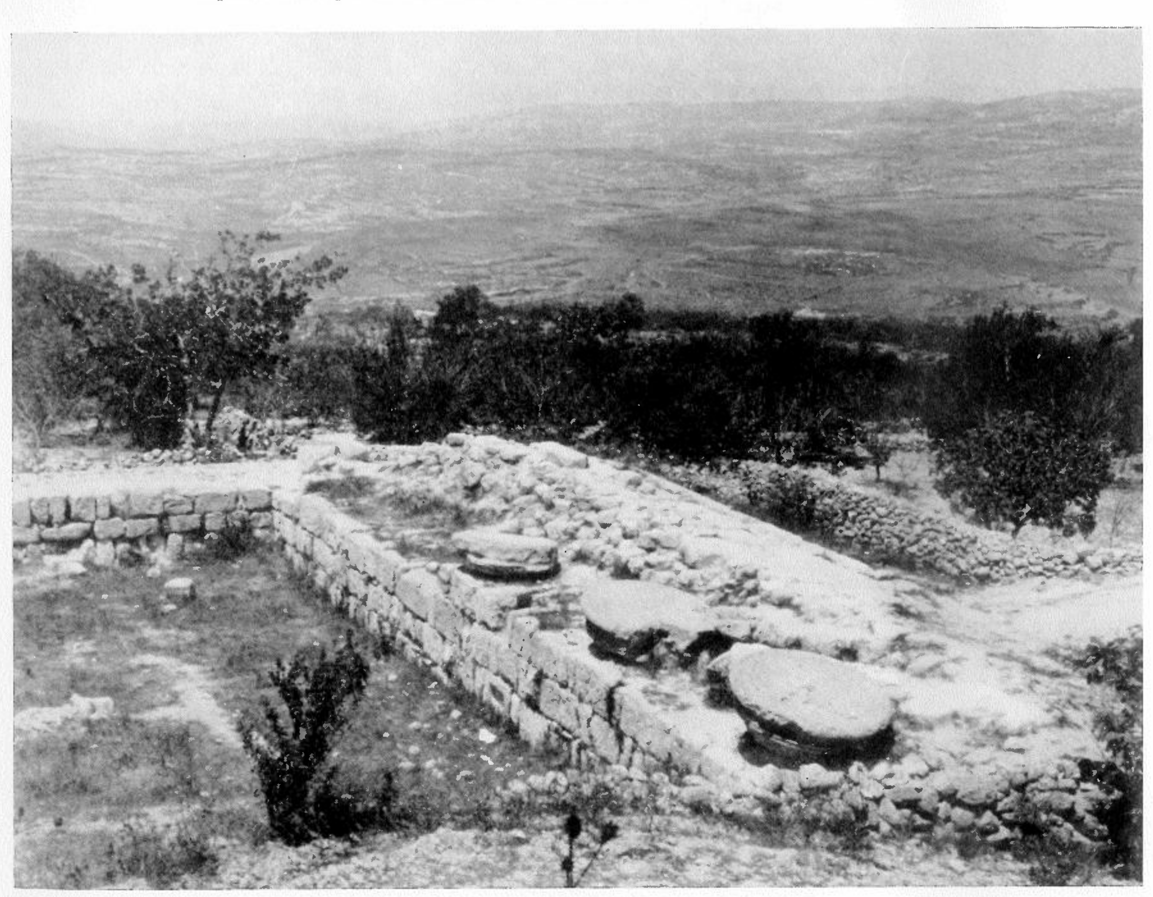
Finalmente, la imposición de manos en el AT aparece en relación con la entrega de un oficio. Cuando los israelitas imponían las manos a los levitas, les traspasaban la obligación del culto ritual al Señor; obligación a la que estaba vinculado todo el pueblo en general y en particular los primogénitos del mismo[8]. Al ser Josué nombrado sucesor de Moisés, éste le hace entrega del caudillaje sobre el pueblo[9], así como de la gracia de estado para ello[10] por medio de la imposición de las manos.

[1]Dt 1,27; Jue 6,13; Mt 17,22. [2]Gn 48,9.14.20. [3]Lv 1,4 y sigs.; 3,2.8.13; 4,4, etc. [4]Lv 4,15. [5]Cf. Lv 16,21. [6]Lv 24,14; Dan 13,34. [7]Dt 21,1-9. [8]Nm 8,10 y sigs. [9]Nm 27,18.23. [10]Dt 34,9.

En el NT, la imposición de manos indica, como en el AT, ante todo un gesto de bendición[1]. Pero se encuentra muy frecuentemente en relación con la curación de enfermos, que Jesús efectúa precisamente imponiendo las manos[2]. Según la promesa del Resucitado, también sus discípulos obrarán curaciones imponiendo sus manos sobre los enfermos[3]. Pablo curará a un enfermo con la oración e imposición de manos[4], como él mismo había recobrado antes la vista en Damasco al imponerle Ananías las manos[5]. En la Iglesia primitiva, los oficios son conferidos asimismo con la imposición de manos. Según Act 6,1-6, los apóstoles confieren el oficio a los siete varones mediante la imposición de manos y la oración. No puede afirmarse con certeza si la imposición de manos sobre Pablo y Bernabé[6], significa una verdadera y ritual transmisión de poderes. No obstante, el conjunto de ritos que acompañaron esta acción (imposición de manos juntamente con la oración y el ayuno) parecen indicar que efectivamente hubo allí tal transmisión. Pero sin sombra de duda trátase de una auténtica transmisión de oficio y poderes en 1 y 2 Tim[7]. La gracia conferida por la imposición de manos no es un carisma, ya que según 1 Cor 12,14, los carismas nunca son transmitidos por la imposición de las manos, sino una gracia de estado para presidir[8], gracia ésta que es un especial don de Dios. La imposición de manos es también un símbolo y al mismo tiempo un medio (sacramental) de la comunicación del Espíritu Santo. Pedro y Juan impusieron las manos sobre los samaritanos, orando, y estos «recibieron el Espíritu Santo»[9], y no solamente el carisma de la glosolalia. Pues en el NT, los carismas nunca son llamados simplemente el Espíritu Santo. Ciertos paralelos de los Hechos[10] demuestran claramente que los samaritanos por la imposición de las manos recibieron el mismo Espíritu Santo que la primera comunidad en el día de Pentecostés. Esta recepción del Espíritu Santo por medio de la imposición de manos de los apóstoles fue realmente su confirmación. No de otro modo hay que interpretar la imposición de manos sobre los doce hombres de Éfeso[11]. Generalmente se da este mismo significado a la imposición de manos de Heb 6,2. En cambio, está lejos de ser cosa evidente en el NT la imposición de manos como un rito penitencial. El texto de 1 Tim 5,22, a causa de su contexto, como por su relación con 4,14 y 2 Tim 1,6, difícilmente puede ser entendido en este sentido.

[1] Mc 10,16. [2] Mc 6,5; 8,23.25; Lc 4,40; 13,13. [3] Mc 16,18. [4] Act 28,8. [5] Act 9,12.17 y sigs. [6] Act 13,3. [7] 1 Tim 4,14; 2 Tim

Samaría. Restos del templo herodiano de Júpiter en la cima de la acrópolis. Los samaritanos recibieron el Espíritu Santo por la imposición de las manos de Pedro y Juan. (Foto P. Termes)



1,6; 1 Tim 5,22. [8]2Tim 1,6. [9]Act 8,15.17. [10]Act 8,14-17; 2,1-13. [11]Act 19,5 y sigs.

Bibl.: H. Lesêtre, en *DB*, III, col. 847. P. Galtier, en *DThC*, VII, cols. 1307-1425. J. Behm, *Die Handauflegung im Urchristentum*, Leipzig 1911. J. Coppens, *L'imposition des mains*, París 1925. P. Galtier, *L'église et la remission des péchés aux premiers siècles* París 1932. N. Adler, *Das erste christliche Pfingstfest*, Münster 1938. P. Galtier, en *RSR*, 39 (1941), págs. 317-320; id., *Aux origines du sacrament de penitence*, Roma 1951. N. Adler, *Taufe und Handauflegung*, Münster 1951. J. E. L. Oulten, en *ExpT*, 66 (1954-1955), págs. 236-240.

N. ADLER

IMPUESTOS. → **Tributos.**

IMPUREZA (heb. *zĕnūnīm*, *zĕnūt*; πορνεία, ἀκαθαρσία, ἀσέλγεια; Vg. *fornicatio*, *inhonestas*, *turpitudo*, *immunditia*).

1. En el Antiguo Testamento. El AT habla de múltiples formas de impureza. Según la antigua ley, el matrimonio con los consanguíneos o con los paganos equivalía a una impureza o deshonestidad[1]. Todas las formas de prostitución, pederastia y sodomía estaban rigurosamente prohibidas[2]. Las trasgresiones contra los correspondientes preceptos estaban castigados inflexiblemente con la pena de muerte[3]. La legislación del AT juzga y castiga de modo algo más benigno la seducción de una virgen[4]; por el contrario, estaba severamente prohibido aun el solo deseo deshonesto de la mujer del prójimo[5]. El pecado de ʾŌnān (→ **Onanismo**), que no quería dar descendencia a su hermano, tiene la muerte por consecuencia[6]. Y cuanto podía llevar a la deshonestidad estaba prohibido bajo pena: así la autocastración[7], la propia desnudez[8], el llevar los vestidos del otro sexo[9], etc. El Dios santo quería para sí un pueblo santo[10].

[1]Lv 18,6 y sigs.; 20,11 y sigs.; Dt 27,20 y sigs.; Jue 3,5-6; Dt 7,3-4; 1 Re 11,1-2. [2]Dt 23,3.18; Gn 19,5; Dt 23,19; Éx 22,18. [3]Lv 20,11 y sigs. [4]Éx 22,15; Lv 19,20 y sigs.; Dt 22,28. [5]Éx 20, 17; Dt 5,21. [6]Gn 38,9-10. [7]Dt 23,2. [8]Éx 20,26; 28,42. [9]Dt 22,5. [10]Lv 20,26; 21,7-8.

2. En el Nuevo Testamento. Para la concepción neotestamentaria, la impureza pertenece a las «obras de las tinieblas»[1] y de «la carne»[2], es decir, al mundo del hombre no redimido. La impureza está por lo mismo en la más estricta contradicción con el estado de consagración a Dios, en el que el cristiano, entra en fuerza de la inhabitación del Espíritu Santo[3]. Puede decirse que la impureza es en el NT una especie de adulterio espiritual contra Cristo, a quien pertenece el cristiano con su cuerpo[4].

[1]Rm 13,12. [2]Gál 5,19. [3]Gál 5,21; Ef 5,5. [4]1 Cor 6,15-16.19.

Bibl.: E. Kalt, *Biblisches Reallexikon*, II, Paderborn 1931, pág. 900 y sigs. A. Vögtle, *Tugend und Lasterkataloge NT*, Münster 1936. F. Hauck - S. Schulz, πόρνος, πορνεία, en *ThW*, VI, págs. 579-595.

L. KRINETZKI

ʾIMRĪ (abr. de → **ʾĂmaryāh[ū]**). Nombre de dos personas del AT; dado el estado del texto en los pasajes en que se citan, es difícil identificarlas con seguridad, pues en los lugares paralelos los nombres aparecen alterados:

1. (ʾΑμβραΐμ; Vg. *Omrai*). Hombre de la tribu de Judá, descendiente de Péreṣ y padre de Omrí[1].

2. (ʾΑμαρί; Vg. *Amri*). Padre de Zakkūr, uno de los reconstructores de los muros de Jerusalén[2]. Tal vez sea ʾĂmaryāhū, padre de Zĕkaryāh (Zacarías).

[1]1 Cr 9,4. [2]Neh 3,2; cf. Neh 11,4.

Bibl.: Noth, 189, págs. 38, 173. *Miqr.*, I, cols. 448-449.

M. D. RIEROLA

INCENSARIO (heb. *maḥtāh*; πυρεῖον, θυμιατήριον; Vg. *thuribulum*, *ignium receptacula*). Diversas veces menciona la SE los incensarios hablando de los varios ritos en que entraba la ofrenda del incienso y enumerando los utensilios del culto en la tienda portátil del desierto y del Templo de Salomón[1].

Con ocasión de la rebelión de Coré habla el texto sagrado de hasta doscientos cincuenta incensarios[2].

Respecto de la materia de que estaban hechos, la Biblia habla de incensarios de bronce — como debieron ser los del mencionado rebelde y sus secuaces, que fundidos, sirvieron para cubrir las caras del altar — y de oro.

De su forma nada indican los textos sino es el uso a que estaban destinados, que era contener las brasas y poder transportarlas de un lado a otro; por lo mismo tendrían forma de cazoletas o braserillos simples, que a veces adquirían figuras más artísticas que recuerdan una especie de cáliz, tal como aparece en las ilustraciones del Museo Bíblico del Monasterio de Montserrat. Albright encontró un curioso ejemplar de esteatita con tubo en Tell Beit Mirsim que atribuye al siglo viii.

[1]Éx 25,38; 27,3; 38,3; Lv 10,1; 16,12; Nm 4,14; 1 Re 7,50; 2 Re 25,15; Jer 52,19; 2 Cr 4,22. [2]Nm 16,6.17-18; 17,2-11.

Bibl.: *La Biblia Ilustrada*, II, Montserrat 1934, pág. 205. *Views of the Biblical World*, I, Jerusalén 1959, pág. 191. W. F. Albright, *Arqueología de Palestina*, Barcelona 1962, pág. 134 (trad. esp.).

C. GANCHO

INCESTO. Designa el comercio carnal entre parientes que no pueden contraer matrimonio en razón precisamente de su parentesco, que constituye el mayor impedimento matrimonial en la Biblia.

Casos famosos de incesto, que la SE siempre reprueba de modo explícito o implícito, son: el de Lot, inconsciente, con sus hijas, anhelosas de maternidad[1], el de Rubén, primogénito de Jacob, con Bilhāh la concubina de su padre[2], el de Judá con su nuera Tāmār, también sin afecto incestuoso por parte de él[3] y el de ʾAmnōn, con su hermana de padre Tāmār[4].

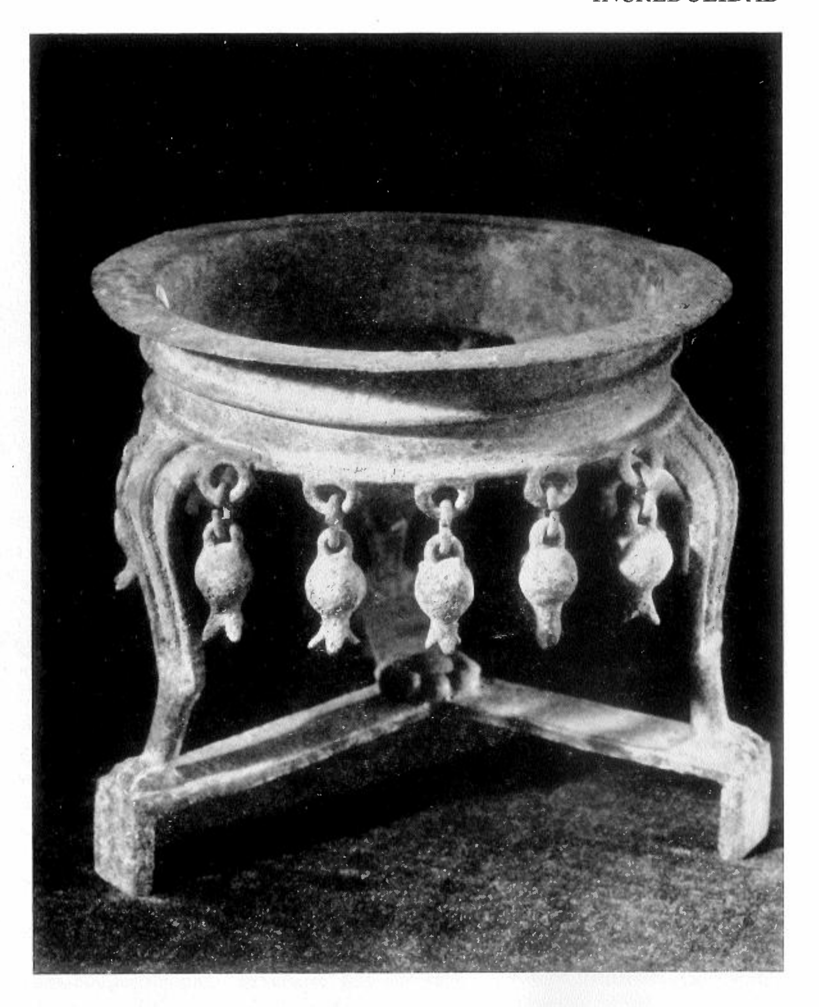
En la época patriarcal ni siquiera este caso era considerado como reprobable, pues tales eran las relaciones de parentesco entre Abraham y Sara[5]. En el caso mencionado de ʾAmnōn y Tāmār la muchacha refleja los dos aspectos de la situación; pero la legislación del Código de Santidad y del Deuteronomio es tajante sobre el particular[6].

Incestuosos eran los contactos tanto entre consanguíneos como entre meramente afines (→ **Impedimentos matrimoniales**).

En el NT se da el caso del incestuoso de Corinto, casado con la madrastra[7].

De Jericó a ᶜAy y Betel. Por estos pedregosos y áridos lugares pasaba uno de los caminos que relacionaban parte de las importantes ciudades situadas al norte de Jerusalén. En la ilustración, aparecen las ruinas excavadas en ᶜAy. (Foto S. Bartina)

Yarqōn. Este río, cuyo nombre es actualmente Naḫr el-Auǧā, nace en el montículo de Raʾs el-ᶜAin y desemboca en el Mediterráneo. En el período bíblico de la monarquía sirvió de límite natural a las prefecturas salomónicas. (Foto S. Bartina)



Incensario sirio de bronce para quemar perfumes. Siglo XV-XIV A.C. (Foto Museo del Louvre)

Más que de razones etnográficas o sanitarias, disminución de la fecundidad, predisposición a determinadas enfermedades, etc., se trata en los pueblos antiguos — Egipto es excepción notable — de un respeto instintivo a la propia carne y sangre.

[1]Gn 19,30-38. [2]Gn 35,22; cf. 49,4. [3]Gn cap. 38. [4]2 Sm cap. 13. [5]Gn 12,13; 20,12. [6]Lv 18,9.11; Dt 27,22. [7]1 Cor 5,1-8.

Bibl.: → **Impedimentos matrimoniales.**

C. WAU

INCIENSO (heb. *lĕbōnāh, qĕṭōrət*; λίβανος, θυμίαμα; Vg. *thus, incensum*). La palabra castellana incienso recubre en la Biblia una doble terminología que puede verse indicada en el paréntesis anterior.

El primer grupo: *lĕbōnāh*, λίβανος, *thus*, designa una sustancia resinosa, prevalentemente blanca (de ahí el nombre hebreo y el derivado griego), procedente del árbol llamado *Boswellia serrata, B. Carteri*, Birdwood, de la familia de las anacardiáceas o burseáceas, que comprende más de quinientos tipos de árboles tropicales.

Aparece en el más antiguo ritual hebreo y la SE lo señala como procedente de Saba y otros puntos de la Arabia meridional[1].

Entraba en la composición del perfume que se quemaba con sentido de rito sagrado en el altar de los perfumes del Tabernáculo que erigió Moisés; perfume — *qĕṭōret*, θυμίαμα, *incensum* — compuesto además de estacte, caña aromática y gálbano (→ **Perfumes**), mezcla que fue con el tiempo complicándose hasta comprender trece elementos diversos, según Josefo[A]. Esta composición quedaba restringida al culto, con altar propio, era ofrecida por los sacerdotes y se prohibía severísimamente su uso profano[2].

El incienso propiamente dicho, sí podía emplearse, y de hecho se usaba por los particulares[3], muy aficionados como todos los orientales a la perfumería[4].

El incienso venía preceptuado en las oblaciones[5], pero se excluía de los sacrificios expiatorios y de celos[6]. Entró a constituir parte esencial del culto israelítico al igual que los sacrificios[7] y pronto fue símbolo de la oración del corazón por su mayor espiritualidad y poesía[8]; su ofrecimiento a los ídolos constituía verdadero pecado de apostasía[9].

En el NT se recuerda que el anuncio del nacimiento del Bautista lo hace el ángel durante la hora del incienso[10], que ofrecían los sacerdotes diariamente y por turno sorteado. La ofrenda de incienso en el homenaje de los Magos al niño Jesús declara el sentido culticorreligioso de los dones[11].

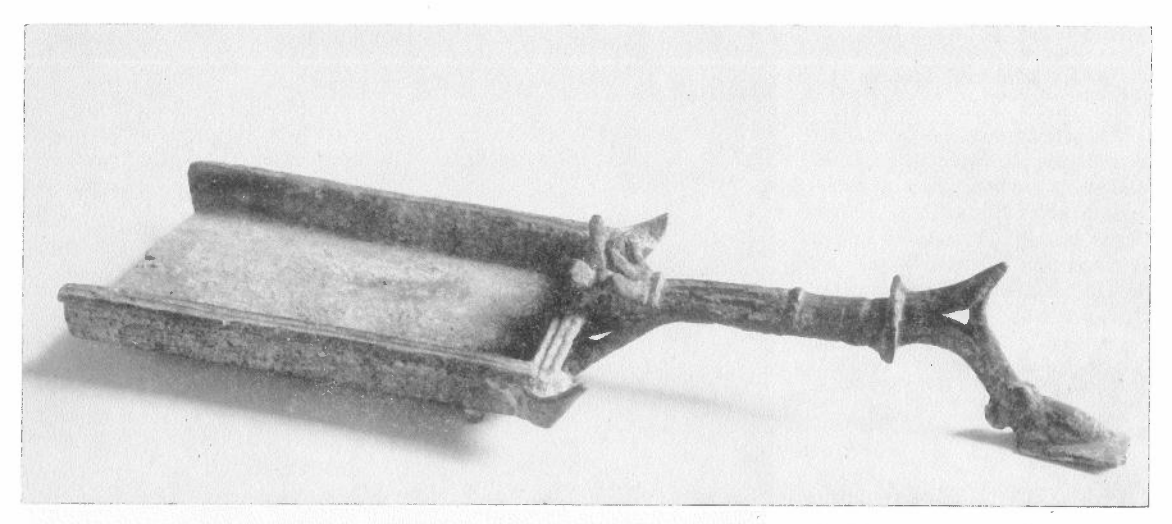
[A]F. JOSEFO, *Bel. Iud.*, 5,5,5.

[1]Is 60,6; Jer 6,20; textos como 1 Re 10,2 y Cr 9,24 hablan de perfumes en general. [2]Éx cap. 30; cf. 1 Sm 2,28; 2 Cr 26,18. [3]Cf. Cant 3,6; 4,11. [4]Cf. Sal 45,9; Prov 7,17. [5]Lv cap. 2. [6]Lv 5,11; Nm 5,15. [7]Cf. Is 1,13. [8]Sal 141,2; Ap 8,3-4. [9]1 Re 11,8; 2 Re 23,5. [10]Lc 1,9 y sigs. [11]Mt 2,11.

Bibl.: HAGEN, II, col. 755; III, col. 1184 y sigs. M. LÖHR, *Das Räuchopfer im AT. Eine archäologische Untersuchung*, Halle 1927. M. HARAN, *The Use of Incense in Ancient Israelite Ritual*, en *VT*, 10 (1960), págs. 113-129. R. DE VAUX, *Les institutions de l'AT*, II, París 1960, págs. 301-302, 311-313.

C. GANCHO

INCREDULIDAD. Así como en el AT el problema de la incredulidad no desempeña ningún papel — prueba significativa de ello es el hecho de que la palabra incredulidad no aparezca casi nunca en la terminología del AT, puesto que la relación esencial con Dios no se fundamenta en la fe, sino en otros factores —, el NT habla con relativa frecuencia de la incredulidad. Para la comunidad primitiva, el fenómeno de la incredulidad representaba una experiencia con la que debía enfrentarse siempre de nuevo. En los evangelios, que quieren



Pala para sacrificios destinada a ofrecer incienso a las divinidades, o bien a recoger la ceniza y restos de otros sacrificios. De los primeros siglos de la era cristiana. (Foto Museo del Louvre)

dar una solución a problemas existentes en la primitiva comunidad (*Sitz im Leben*), tenemos en parte interpretadas por las palabras de Jesús las respuestas que se dio a la comunidad en cuanto al tema de la incredulidad. Particularmente, el evangelio de san Juan, cuyo principal objeto, como lo demuestra ya el prólogo, se concentra alrededor de ese tema, hace muy evidente este resultado. Aquí, el concepto *fe* tiene un sentido mucho más completo y hasta casi cabría decir más teológico de lo que corresponde a su situación dentro de la actuación pública de Jesús, como en parte aparece visible en las referencias sinópticas (confianza). En la identificación de las palabras humanas y divinas del Señor, características del evangelio de san Juan, se aprecia claramente el cambio de la situación. Cuando aquí se habla de incredulidad hay que pensar esencialmente en aquella con que la primitiva comunidad se enfrenta día por día, o sea en la incredulidad respecto del evangelio de Jesucristo. Esto aparece precisamente como primera característica de la incredulidad desde el punto de vista del NT. Cuando los paganos son designados como incrédulos[1], lo son en relación no con Dios, sino con Cristo. Ello equivale a decir que por incrédulos se entiende a los no cristianos. Así se explica también la terminología de Pablo, quien llama incrédulos asimismo a los judíos, aunque tengan fe en Dios e insistan en su monoteísmo[2]. Para el apóstol, sólo existe fe en Dios si se reconoce también su revelación en Cristo y se admite el evangelio con la observancia de la fe. Por esta razón, la fe de Abraham en Dios, que justifica, se parafrasea mediante palabras relacionadas con la fe en Cristo[3]. En Pablo se puede hablar de una cristianización de la idea de Dios, visible, sobre todo, en la designación de Dios como «Padre de Jesucristo». Por lo tanto, cuando no existe esa relación entre Cristo y la fe cabe hablar de incredulidad. En esa terminología concuerda Pablo con la concepción fundamental del evangelio de san Juan, en el cual «los judíos» son generalmente incrédulos, faltos del conocimiento de Dios[4].

[1] 1 Cor 6,6; 7,12-15; 10,27; 14,22-24; 2 Cor 4,4; 6,14.15. [2] Rom 10,21; 11,20.23.31. [3] Rom 4,17-24. [4] Jn 5,37-38.

Puesto que incredulidad es la negación de la fe, para explicar con mayor exactitud lo que el NT entiende por incredulidad, se debería exponer detalladamente el concepto fe del NT y aplicarlo (negativamente) a la incredulidad. Cabe insistir ahora en dos aspectos. Para el NT, fe es esencialmente obediencia al evangelio[1]. A ello corresponde la definición de la incredulidad como desobediencia al evangelio[2]. En Rom 10,14-18 se supone (por lo menos respecto de los judíos) que el mensaje del evangelio fue propagado al mundo entero por los apóstoles, de manera que nadie quedara exento de la posibilidad de la fe. Como motivos de la incredulidad se indican: primeramente, el afán de la propia gloria[3], y luego, sobre todo, el odio a la luz, en cuanto ésta hace visibles los malos pensamientos y las malas obras de los hombres[4]. Así, la falta de voluntad para una actuación moral aparece como uno de los motivos principales de la incredulidad (véase también el paralelismo entre «no creen en la verdad» y «se complacen en la injusticia»)[5]. La falta de voluntad para reconocer la revelación divina queda asimismo supuesta en los pasajes del NT que presentan la incredulidad como obra del diablo[6] o como acción de Dios, o sea como endurecimiento. La afirmación de incredulidad, que en los Sinópticos[7] corresponde al ámbito de la alegoría, originalmente se refiere sólo al conocimiento de la fe en general, tal como ocurre en san Juan. El endurecimiento no debe entenderse en el sentido de una predestinación independiente de un comportamiento humano, sino como una acción de la justicia de Dios contra la obstinación del hombre. Ello deja a salvo el principio según el cual la fe no es sólo y principalmente obra del hombre, sino fruto de la gracia divina.

[1] Act 6,17; Rom 10,16; 2 Tes 1,8. [2] Rom 11,20.23; Ef 2,2. [3] Jn 5,44. [4] Jn 3,20. [5] 2 Tes 2,12. [6] 2 Cor 4,4. [7] Mt 13,15; Mc 4,12; Lc 8,10.

Bibl.: W. MUNDLE, *Der Glaubensbegriff des Paulus*, Leipzig 1932. O. KUSS, *Der Römerbrief*, I, Regensbrugo 1957, págs. 131-154. *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, I, Munich 1962, págs. 528-534. Art. *Verstockung*, en *Bibeltheologisches Wörterbuch*, II, 2.ª ed., Graz-Viena 1962, págs. 1136-1143.

P. BLÄSER

INDEFECTIBILIDAD DE LA IGLESIA. Significa imposibilidad de perecer en sus elementos esenciales, o sea en aquellos que le vienen de Cristo. Esta indefectibilidad no es intrínseca, es decir, no proviene de tener una naturaleza indestructible, como ocurre con el alma inmortal, sino extrínseca, fundada en una promesa de Cristo que la sostendrá y defenderá de sus enemigos perpetuamente. Y como Cristo fundó la Iglesia en los apóstoles, esta indefectibilidad equivale a decir que existirán sucesores de los apóstoles que continuarán la obra de Cristo, tal como la instituyó, hasta el fin del mundo.

Tres pasajes del evangelio de san Mateo fundamentan bíblicamente la indefectibilidad de la Iglesia: «Las puertas o poderes del infierno no prevalecerán contra ella la (Iglesia)»[1], palabras que, según el sentido que se dé a la expresión πύλαι Ἅιδου, indican, o bien que la muerte no podrá superar a la Iglesia, o bien que los ataques de su principal enemigo, el demonio, no podrán vencerla; «Yo (Cristo) estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo»[2], frase que puesta en labios de Jesús, después de haber apelado a su poder omnímodo en el cielo y en la tierra[3], necesariamente debía entenderse a la luz de aquel «No temas, Yo estoy contigo» de Yahweh en el AT, con el que Dios prometía su asistencia indefectible para que se pudiera llevar a término seguro la misión encomendada[4]; finalmente, el hecho de la perpetuidad de la Iglesia hasta el fin del mundo se indica también con la suficiente claridad en la parábola de la cizaña, supuesta la explicación de Cristo, ya que buenos y malos permanecerán juntos en el reino de Dios en la tierra («el campo es el mundo»), hasta la siega que es «la consumación de este siglo», cuando todos «los que habrán obrado la iniquidad serán echados en el horno del fuego», mientras que «los justos brillarán como el sol en el reino de su Padre»[5].

San Pablo supone la indefectibilidad de la Iglesia en varios pasajes de sus cartas. El sacrificio del Cuerpo y Sangre de Cristo se realizará en el mundo «hasta que venga el Señor», frase que indica ciertamente el segundo advenimiento de Cristo o la Parusía[6]; el «tiempo de Cristo» durará hasta que sea destruida la muerte, es decir, hasta el fin del mundo; y este tiempo de Cristo, que es de lucha, se identifica en san Pablo con la Iglesia[7]. La ley nueva, que es la ley de la Iglesia, se llama «lo permanente» en contraposición a la ley antigua, «lo perecedero»[8]; en la carta a los Hebreos[9] se contraponen también las cosas «que son conmovidas» del AT al reino inconmovible de la Iglesia.

[1]Mt 16,18. [2]Mt 28,20. [3]Mt 28,18. [4]Cf. Gn 26,24; Éx 3,12; Jos 1,5.9; Is 41,10-16; 43,1-5; Jer 1,4-8.18 y sigs. [5]Mt 13,24-30. 36-43. [6]1 Cor 11,26. [7]1 Cor 15,25-26. [8]2 Cor 3,11. [9]Heb 12, 27-28.

Bibl.: T. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi*, I, 6.ª ed., Roma 1955; íd., *De perpetuitate Ecclesiae*, ibíd., págs. 210-227. J. SALAVERRI, *De Ecclesia Christi*, en *Sacrae Theologiae Summa*, I, 4.ª ed., Madrid 1958, n.º 258-323. O. KARRER, *Sucesión apostólica y primado*, en *Panorama de teología actual*, Madrid 1961.

I. RIUDOR

INDIA (heb. *hōddū*, der. quizá del antiguo pr. *hinduš* y éste, a su vez del sánscrito *síndhu*, «corriente de agua», haciendo referencia al río Indo; Ἰνδική; Vg. *India*). Península del sur de Asia. Tiene forma triangular formada la base por la gran cordillera del Himalaya que la separa del resto del continente.

Si bien se hace mención de la India en inscripciones persas del imperio aqueménida, durante el cual formó parte de él, y se han hallado inscripciones arameas en la misma India, el conocimiento que de ella se tenía en los tiempos bíblicos era muy pobre. Solamente en tres lugares se la menciona, y para eso de forma indirecta. En el libro de Ester se cita la India como el límite oriental del imperio de Asuero. En el libro de los Macabeos se habla de los elefantes que se utilizaban en el combate y que sin duda alguna procedían de la India, como, entre otras razones, podría inferirse del hecho de llevar un guía indio, habituado a la conducción de dichos animales.

Teniendo en cuanta que ni los mismos geógrafos clásicos conocían la India con demasiado detalle, no es de extrañar, pues, que tan pocos datos nos proporcione el AT y que el NT no la mencione para nada, ni aun de forma indirecta, a pesar del comercio importante que Roma hacía con la India a través de Egipto y el mar Rojo.

Esta ignorancia del país, anteriormente expuesta, quedaría soslayada si se aceptase la identidad de la India con → ʾŌfīr, con la cual existía un amplio comercio desde la antigüedad y cuyo nombre aparece ya citado en la Tabla de las Naciones. El hecho de que los libros en que se menciona a la India con su nombre actual sean de época postexílica podría explicarse por el olvido del hebreo en dicha época, fenómeno harto reconocido actualmente, y el uso del nuevo término para designar a tal nación.

Bibl.: H. G. RAWLINSON, *Intercourse between India and the Western World from the Earliest Time...*, Cambridge 1926. A. V. WILLIAMS JACKSON, *The Cambridge History of India*, I, Cambridge 1935, págs. 319-341. A. T. OLMSTEAD, *History of the Persian Empire*, Chicago 1948, págs. 144-145, 212-213, 240-241 y 381. P. PIGGET, *Prehistoric India*, Harmondsworth 1950, págs. 208-213. *Miqr.*, II, cols. 792-795, con amplia bibliografía.

R. SÁNCHEZ

INDIA, Inscripción aramea de la. Incluso hasta la India llegó el arameo. Prueba es la inscripción en estado precario de conservación de Taxila, en el noroeste de, la India. Parece datar del reino de Aśoka (siglo III A. C.) pues F. C. Andreas ha logrado descifrar el nombre de Aśoka Priyadraśi. No olvidemos que el imperio aqueménida había constituido satrapías en la India. La escritura *ḫaroṣṭhi* de la India deriva de la escritura aramea.

Bibl.: FR. ALTHEIM - R. STIEHL, *Supplementum Aramaicum. Aramäisches aus Iran*, Baden 1957, págs. 9,20.

A. DÍEZ MACHO

INDIAS, Versiones. Actualmente se halla traducida toda la Biblia, esto es, el AT y el NT en 24 lenguas indias; el NT solo en otras 39, y parcialmente (en general los evangelios) en 55 más; en total 118, entre las que se cuentan las más importantes de las 782 lenguas y dialectos hablados en este continente.



Portadores de tributos con elefantes indios. Detalle del obelisco negro de Salmanasar procedente de Nimrud. (Foto *British Museum*)

Al jesuita español, P. Jerónimo Javier, sobrino del apóstol de las Indias, le corresponde la gloria de haber traducido el Salterio al persa, lengua entonces oficial de la corte mogul y de haber corregido una traducción antigua de los evangelios en el mismo idioma, copia del cual presentó al emperador Jahangir en 1607.

Dada la importancia que para los protestantes tiene el texto de la Biblia, no es de maravillar que apenas pusieron los pies en la India sus primeros misioneros en 1706, se dedicaron a traducir las SE a cuantas lenguas pudieron, confiando a veces demasiado en sus conocimientos no bastante perfectos de las lenguas, o fiándose demasiado de traductores que no siempre comprendían el sentido cristiano de los textos. De esta falta de sentido crítico no siempre estuvieron exentos los católicos que, según las ideas del tiempo, no se mostraban demasiado celosos de traducir de los textos originales. Pero fuera de estos defectos, que sólo alcanzaron a un número proporcionalmente reducido de traducciones y que se corrigieron o van corrigiendo, la producción fue realmente extraordinaria.

La primera versión completa de la Biblia en lengua india aparece en tamil en 1726 y fue obra de dos luteranos, Ziegenbalg y Schultze. En 1793 fue a la India el baptista Guillermo Carey y estableció una imprenta en Serampore, cerca de Calcuta, donde secundado por Guillermo Ward y Josué Marshman, editó más de treinta y cinco traducciones, totales o parciales de la Biblia entre 1800 y 1834. Entre tanto, se había establecido en el territorio la *British and Foreign Bible Society* que dio un empuje insospechado a los esfuerzos de los primeros traductores protestantes. A continuación se da una lista de las traducciones protestantes, limitándonos, para no alargar demasiado esta nota, a las que comprenden toda la Biblia. Se añade, entre paréntesis, el año en que se completó la traducción: tamil (1726), sánscrito (1809), bengalí (1809), oriya (1815), hindí (1818), maratí (1819), gujaratí (1823), asamés (1832), malayalam (1841), urdu (1843), telegu (1854), ḫasi (1891), pušto (1895), cašmirí (1899), mundarí (1911), nepalí (1915), santalí (1915), garo (1924) canarés (1931), mikir (1952) sindhi (1954), laḫer (1956).

Después de los Salmos y el NT, del P. Jerónimo Javier citado anteriormente, en 1857, se publica la primera traducción católica de toda la Biblia tamil. El NT fue traducido de nuevo en 1890 y el AT en 1904. Otra tercera traducción se publicó en 1910. En 1864, el vicario apostólico de Patna, Anastasio Hartman, capuchino, publicó una traducción del NT griego en urdu en caracteres romanos. Después se hicieron varias ediciones además en caracteres persas. El AT se tradujo del árabe al urdu en 1924. Actualmente se está imprimiendo otra traducción íntegra de los textos originales en la misma lengua. Los carmelitas de rito latino vertieron los evangelios y los Hechos en malayalam en 1905, traduciéndolos de la Vg., mientras los de rito siríaco comenzaron a publicar en 1930 otra traducción del texto de la Pĕšiṭṭā'. Otra tercera traducción del texto de la Vg. comenzó a publicarse también en malayalam en 1929. En hindí se editaron los evangelios y los Hechos en 1940.

Otra nueva traducción se comenzó en 1952 y se prepara actualmente la del AT. Fuera de las mencionadas, existen traducciones católicas de todo el NT o parte de él en: bengalí (1906), telegu (1914), oriya (1918), mundarí (1920), nepalí (1931), santalí (1932), canarés (1939), punjabí (1939), kui (1952) y maratí (1955).

J. J. SERRANO

INDULGENCIAS. La Iglesia concede indulgencias a la lectura de la Biblia:

1. A los fieles que dedican, por lo menos, un cuarto de hora a la lectura de los libros santos y que lo hacen con la veneración debida a la palabra de Dios, a manera de lectura espiritual: tres años de indulgencia.

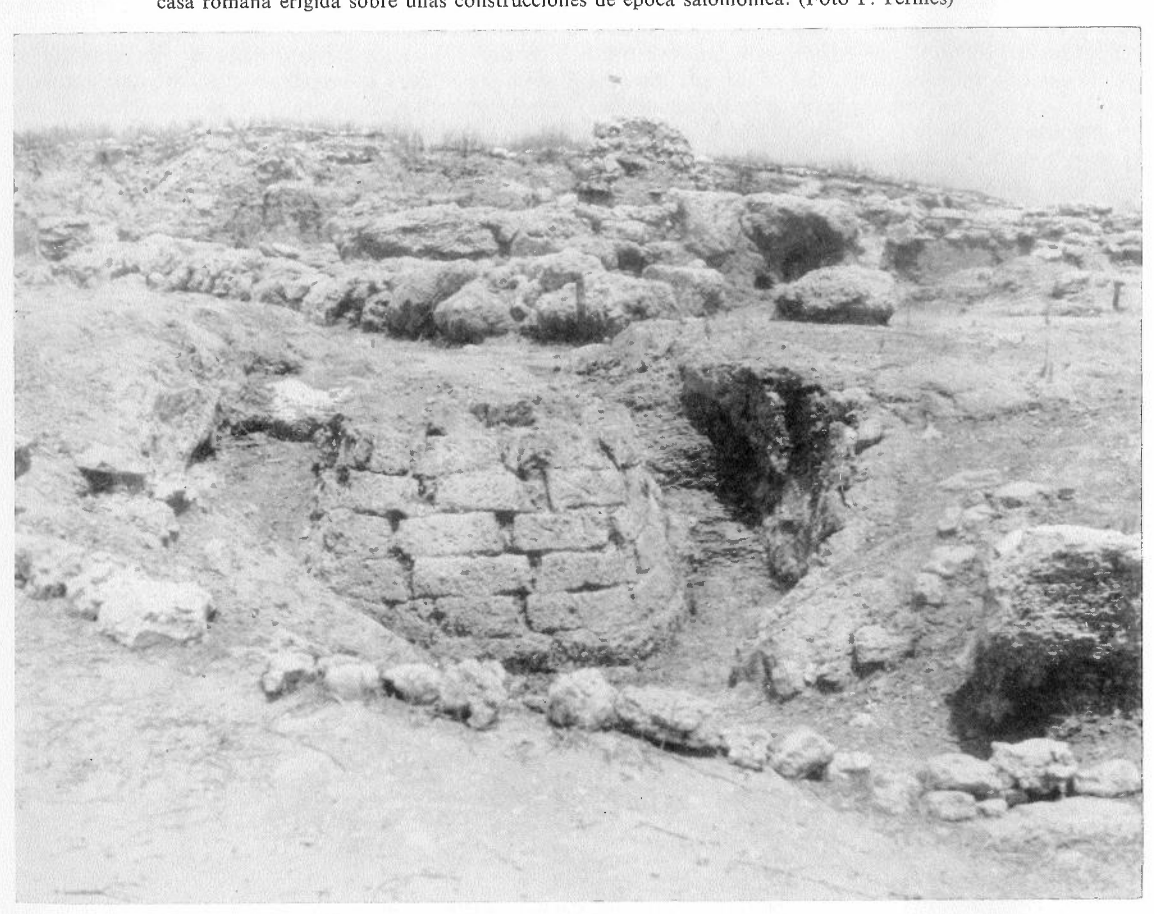
2. A los que leen piadosamente, por lo menos algunos versículos del evangelio, y que recitan con devoción, besando el libro santo, una de las siguientes invocaciones: *Per evangelica dicta, deleantur nostra delicta ... Evangelica lectio sit nobis salus et protectio ... Verba sancti Evangelii doceat nos Christus, Filius Dei*, se les concede: *a*) una indulgencia de 500 días; *b*) una indulgencia *plenaria*, en las condiciones habituales, si lo hacen a diario, durante un mes entero; *c*) una indulgencia *plenaria, in articulo mortis* si cumplieron a menudo el piadoso ejercicio durante su vida, con tal que, habiendo confesado y comulgado (o al menos con un acto de contrición de sus faltas), invoquen devotamente el Santo Nombre de Jesús, verbalmente, si pueden, o con el corazón, y que acepten la muerte con resignación de la mano del Señor, como salario del pecado (*S.C. Indulg.*, 13 diciembre 1898; *S. Paen. Ap.*, 22 marzo 1932 y 24 abril 1945) (→ **Lectura de la Biblia**).

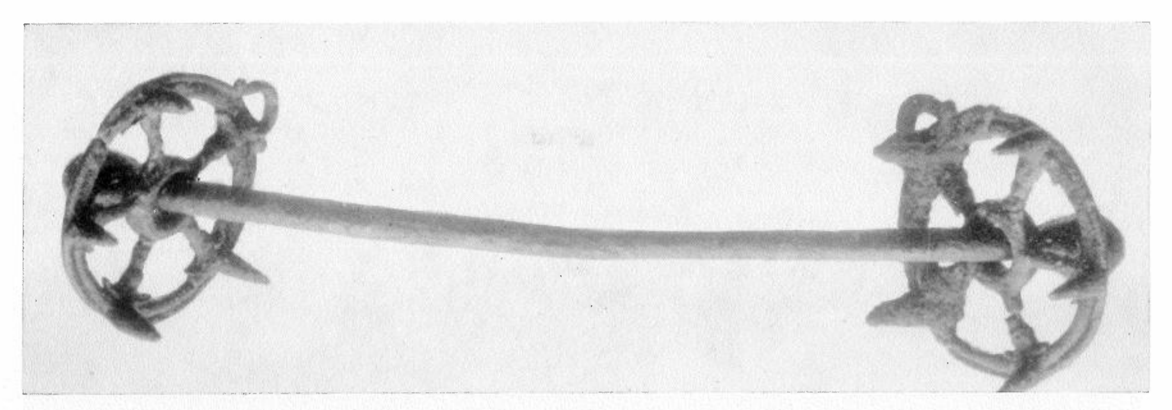
Bibl.: *Enchiridion Indulgentiarum*, Ciudad del Vaticano 1952, n.º 694, pág. 530.

R. LE DEAUT

INDUSTRIAS EN LA ÉPOCA BÍBLICA. El antiguo pueblo de Israel no puede ser denominado pueblo industrial en el moderno sentido de la expresión. En realidad, sólo en excepcionales circunstancias existieron instalaciones industriales, con elevada aportación de capital y de tal modo organizadas que en ellas trabajaban un crecido número de empleados que producía un artículo acabado, para un patrono. Parece que estas grandes empresas industriales eran de monopolio real. Así, el rey David tenía un administrador que respondía de la producción de aceite y otro hacía lo propio

Tell Qasîleh. En primer término, horno romano para metales. El muro alto que aparece en el fondo es de una casa romana erigida sobre unas construcciones de época salomónica. (Foto P. Termes)





Bocado de bronce con unas anillas para los clavos. Hallado en Tell el-ʿAǧǧul en las excavaciones de 1933-1934 y datado en el período de los hicsos. (Foto *Orient Press*)

en orden a su almacenamiento, del mismo modo que había otro que se hacía cargo de los rebaños reales[1]. Los productos que de todo ello se derivaban no sólo proveían de aceite y de carne para atender a las necesidades de la corte, sino que deparaban aceite para la exportación, de lana para la hilatura del país y de cuero para sus instalaciones de curtido. El rey Salomón monopolizaba la exportación de carros, caballos y de otros artículos[2]. El descubrimiento de las minas salomónicas de Edom[A] y del Négeb[B], así como las excavaciones efectuadas en ʿEṣyōn Géber[C] han demostrado por añadidura que este soberano dirigió una importante empresa metalúrgica. Hay que mencionar en este punto, también, las numerosas asas de jarras con la inscripción «para el rey» grabada en ellas, amén del nombre de una de cuatro ciudades, si bien constituye todo ello un problema aún no resuelto. Datan del último siglo del reino de Judá y, o bien mostraban que existieron alfarerías reales en cuatro ciudades de Judá, o que los envases así sellados eran patrones volumétricos que eran así atestiguados mediante el sello real de aprobación[D]. Aunque sea cierta la interpretación de estas asas de ánfora, no dejan lugar a duda alguna acerca de la existencia de ciertas empresas estatales, unas pocas de las cuales pudieron haber sido grandes. Con todo, la mayor parte de la producción industrial de Israel fue llevada a cabo en forma de pequeña industria casera, en la que el trabajo era efectuado, ya por miembros de la familia, ya por esclavos, y aun cabe que por gente contratada.

[A]N. Glueck, *Explorations in Eastern Palestine*, II, en *AASOR*, 15 (1935), págs. 42-51. [B]N. Glueck, *Explorations in Western Palestine*, en *BASOR*, 131 (octubre 1953), págs. 6-12; íd., *The Fifth Season of Exploration in the Negeb*, en *BASOR*, 145 (febrero 1957), págs. 24-25. [C]N. Glueck, *The First Campaign at Tell el-Kheleifeh (Ezion-geber)*, en *BASOR*, 71 (octubre 1938), págs. 3-13. [D]D. Diringer, *The Royal Jar-Handle Stamps of Ancient Judah*, en *BA*, 12 (diciembre 1949), págs. 70-86.

[1]1 Cr 27,28.29. [2]1 Re 10,28.29; 9,26-28.

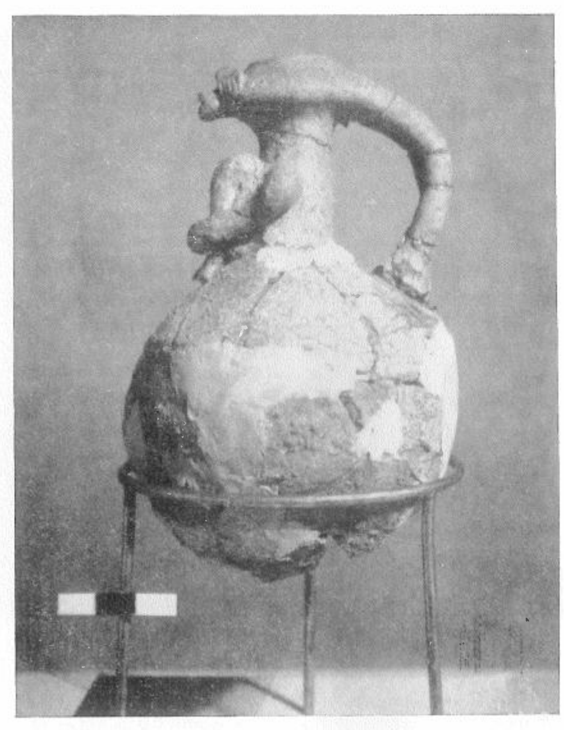
1. Industria metalúrgica. Los objetos de metal, tales como herramientas y armas eran fabricados por herreros[1] y las joyas e ídolos, por orfebres[2]. La Biblia cita con especial relieve a fenicios[3] y filisteos como descollantes en el trabajo de los metales en la primera época de la historia de Israel; durante un cierto período, los filisteos gozaron incluso de un monopolio de estas actividades[4]. Toda vez que las minas de cobre y de hierro eran administradas por el Estado, los herreros habían de obtener la materia prima de agentes oficiales. La plata, el oro y otros metales eran importados del extranjero[A]. En el transcurso de las excavaciones llevadas a cabo en ʿEṣyōn Géber[B], Tell el-Ḥesi[C], Tell Ǧemmah[D] y Tell Qasīleh[E], han sido halladas instalaciones de fundición y en la Biblia[5] se citan a menudo. Tales instalaciones eran construidas mediante ladrillo refractario con una abertura a modo de tubería para la salida de gases y otra para la introducción de oxígeno, insuflado mediante fuelles. En el caso de ʿEṣyōn Géber el aire era suministrado mediante tiro natural. El combustible era carbón vegetal. De los crisoles, el metal fundido era colado a moldes de bronce o de piedra, abundantes testimonios de los cuales han sido desenterrados en el transcurso de excavaciones en el Próximo Oriente[F]. En Gézer y Siquem en Palestina[G] han sido encontrados moldes para herramientas planas, tales como hachas, cinceles, puntas de lanza y cuchillos[6], y en Gézer fue hallado uno de joyero[H]. Se recurría a planchas metálicas para recubrir el alma de madera de las imágenes o bien las cajas, asimismo de madera y los muebles[7], etc. Los recipientes de metal y los cuencos del mismo material hallados en Palestina, en estratos correspondientes a la Edad de Hierro, fueron batidos a base de planchas metálicas por tratamiento frío[I]. En las estaciones antiguas se encuentra en contadas ocasiones joyería soldada y no fue producida en gran escala, si bien la soldadura es citada en la Biblia[8]. Es más frecuente la joyería granulada, proceso que consistía en adherir diminutas bolas de oro fundido a una base metálica. En el transcurso de las excavaciones de Tell el-ʿAǧǧūl fueron extraídas varias piezas muy hermosas de joyería granulada[J] (→ **Metales** y **Metalurgia**).

[A]Para datos más detallados acerca de las diversas industrias que son citadas en los párrafos siguientes, cf. los artículos *Metal, Cerámica, Hilado, Tejido*, etc., en *Reallexikon der Vorgeschichte* (ed., Max Ebert), 15 vols., Berlín 1924-1932. K. Galling, en *BRL*, Tubinga 1937. A. G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, 2 vols., París 1939 y 1953. [B]N. Glueck, *The First Campaign at Tell-el-Kheleifeh (Ezion-geber)*, en *BASOR*, 71 (octubre 1938), págs. 5-12. [C]F. J. Bliss, *A Mound of Many Cities*, Londres 1898, págs. 46-51, fig. 94. [D]F. Petrie, *Gerar*, Londres 1928, pág. 9, láms. VI, XXV. [E]B.

MAISLER, The Excavations at Tell Qasile, en *IEJ*, 1 (1950-1951), págs. 74-75, fig. 2. [F]D. OPITZ, *Altorientalischen Gussformen*, en *AfO*, apéndice I, Berlín 1933, págs. 179-215. [G]R. A. S. MACALISTER, *The Excavation of Gezer*, II, Londres 1912, pág. 266, fig. 415. E. SELLIN, *Die Ausgrabung von Sichem*, de *ZDPV*, 50 (1927), pág. 210, lám. 21. [H]R. A. S. MACALISTER, II, *op. cit.*, pág. 261, fig. 407. [I]F. PETRIE, *Beth-Pelet*, I, Londres 1930, págs. 10, 14, láms. XXVIII, XLIV. [J]F. PETRIE, *Ancient Gaza*, I, Londres 1931, pág. 7, lám. XV; íd., *Ancient Gaza*, II, Londres 1932, lám. I; íd., *Ancient Gaza*, IV, Londres 1934, págs. 5-6, lám. XIII.

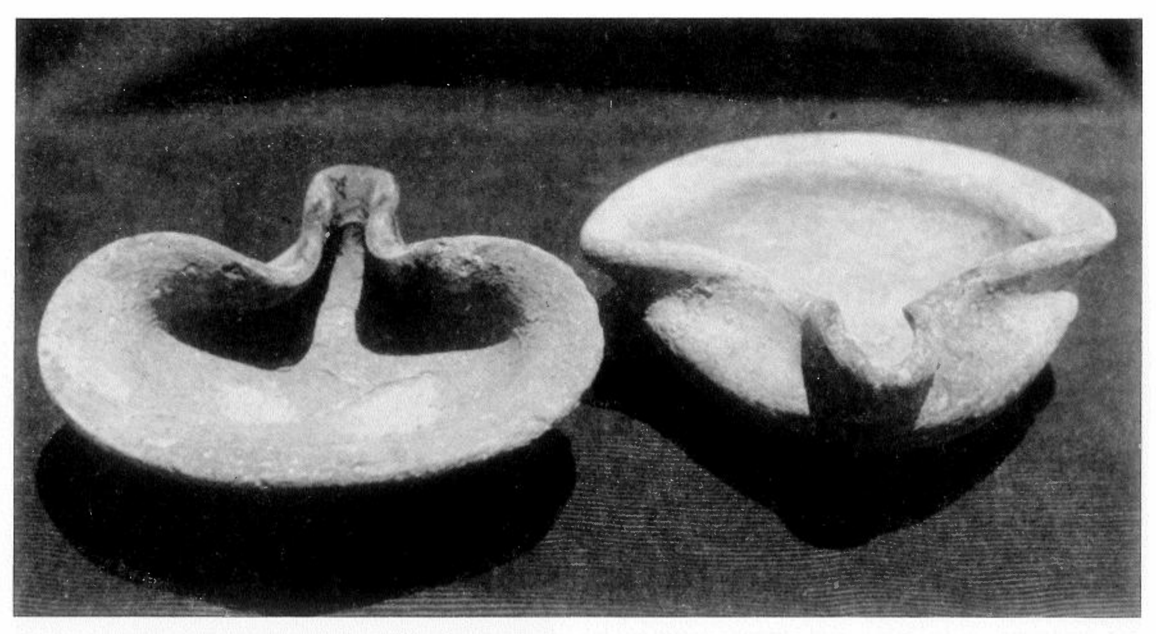
[1]1 Sm 13,19; Is 44,12; 54,16. [2]Is 40,19; 41,7; 46,6; Neh 3,8.32. [3]1 Re 7,14. [4]1 Sm 13,19-21. [5]Gn 19,28; Dt 4,20; Prov 27,21; Is 48,10. [6]Is 41,6-7; 40,19. [7]Éx 37,1-2.10-11. [8]Is 41,7.

2. CERÁMICA. El ajuar de la casa primitiva requería la cerámica. Los recipientes de cerámica eran empleados para almacenar y para transportar líquidos y artículos áridos. De arcilla eran hechos los utensilios de cocina y envases varios para el servicio de manjares y bebidas[1]. Toda vez que la cerámica era un artículo tan usual y como que, a consecuencia de su fragilidad, era de corta duración, constituía el artículo de mayor demanda en el mercado. Consiguientemente, los restos de cerámica constituyen los hallazgos más frecuentes en toda estación antigua. Hay que colegir que apenas habría pueblo o aldea que no dispusiera de uno o más talleres de cerámica. Como que además, los alfareros no necesitaban herramientas, se hallan muy escasos vestigios de su actividad, a no ser los restos de sus hornos hallados de vez en cuando[A] y cantidades ingentes de mercancía acabada. En Ḫirbet Qumrān fue objeto de excavación el taller de un alfarero, en el que se conservó el emplazamiento del torno, el del lugar en que era preparada



Jarra de cerámica con la figurilla de un mono sentado en el cuello de la misma. (Foto *Department of Antiquities*, Israel)

Tejedores y otros operarios en una industria textil egipcia. Fresco procedente de una tumba de Beni Hasan



Lámparas del tipo corriente en la Edad de Hierro. Tienen un borde estrechado para colocar la mecha. (Foto *Orient Press*)

la arcilla, así como el lugar del horno[B] (→ **Alfarero** y **Cerámica**).

[A]A. G. BARROIS, *op. cit.*, I, págs. 408-410. [B]R. DE VAUX, *Fouilles de Khirbet Qumrán*, en *RB*, 63 (1956), págs. 543-544, lám. XI.

[1]Lv 6,28; 11,33; Sal 2,9.

3. HILADO Y TEJIDO. Estas actividades, habitualmente reservadas a las mujeres, debieron de constituir una industria casera por demás corriente, porque prácticamente en todos los emplazamientos que han sido objeto de excavación han sido hallados contrapesos de rueca, de arcilla y de piedra, así como pesos de telar del mismo material. Las representaciones plásticas egipcias demuestran que las primitivas eran muy similares a las empleadas en Palestina por beduinos y aldeanos[A]. En las cuevas próximas a Engaddi[B] han sido hallados en buen estado restos de tejidos antiguos; camisas de lino, que sirvieron de envoltura de los rollos, han sido recuperadas en la cueva 1 de Qumrān[C]. Son rayadas o con sencillos dibujos, de acuerdo con diversos modelos geométricos.

Jarra o vaso de cristal fino. Del período próximo al tiempo de Jesucristo. (Foto *Orient Press*)



[A]Cf. A. ERMAN y H. RANKE, *Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum*, Tubinga 1923, págs. 536-537. A. G. BARROIS, *op. cit.*, I, págs. 460-472. [B]Y. YADIN, *Expedition «D»*, en *IEJ*, 11 (1961), págs. 37-38, lám. 9. [C]G. M. CROWFOOT. en *Discoveries in the Judaen Desert. I, Qumran Cave I*, Oxford 1955, págs 18-38, láms. IV-VII.

4. TINTE. Los descubrimientos de Tell Beit Mirsim han deparado ejemplos diversos de instalaciones antiguas de tinte en Palestina. En cada una de las cámaras había dos grandes tinas de piedra para el teñido, de aproximadamente 80 cm de altura y de diámetro. Disponían de una abertura relativamente reducida con un profundo canal marginal, el cual estaba dotado de un agujero que permitía recuperar el precioso tinte cuando rebasaba los bordes. Había además cubetas rectangulares de piedra con tuberías de agua que vertían a ellas para aclarar los géneros teñidos. También fueron encontradas en las citadas estaciones ánforas que habían contenido arcilla para fijación de los tintes[A]. En Gézer, y procedentes del período helenístico, han sido halladas grandes instalaciones de teñido, las cuales contenían numerosas tinas y cubetas. R. A. S. Macalister que fue quien llevó

a cabo las excavaciones, creyó que se trataba de unos baños del período mancionado[B], pero C. Watzinger identificó el todo, correctamente, como instalaciones para teñido[C]. Diversas pinturas murales egipcias policromas, que representan a palestinenses y sirios, muestran los colores que entre estos pueblos gozaban de mayor predicamento. Los palestinenses representados en la famosa pintura mural de la tumba de Ḫnumhotep en Beni Hasan, que data de la XII dinastía (siglo XIX A. C.), llevan vestidos en los que dominaban los colores blanco, rojo y azul; hay otro color, el verde que sólo se encuentra en la indumentaria femenina[D]. En una pintura de la época de el-ʿAmārnah (siglo XIV A. C.) un soldado sirio lleva un taparrabos de color amarillo y negro, mientras que el cinturón es blanco, rojo y azul[E]. También la Biblia menciona vestidos policromos[1].

[A] W. F. ALBRIGHT, *The Excavation of Tell Beit Mirsim*, III; íd., *The Iron Age*, en *AASOR*, XXI-XXII (1943), págs. 55-62, láms. 51-53. [B] R. A. S. MACALISTER, *op. cit.*, I, págs. 223-228. [C] C. WATZINGER, *Denkmäler Palästinas*, I, Leipzig 1933, pág. 101. [D] H. GRESSMANN, en *AoB*, Berlín 1927, lám. XXI. [E] H. GRESSMANN, *op. cit.*, lám. XXXIV.

[1] Jue 5,30; 8,26; Est 8,15; Ez 23,6; Jdt 10,21; 1 Mac 4,23; 2 Mac 4,38.

5. CARPINTERÍA Y EBANISTERÍA. Palestina ha sido siempre un país pobre en madera, si bien el sicómoro, el ciprés y la encina enana deparan una cierta cantidad de madera susceptible de ser aprovechada como material de construcción, para la fabricación de muebles y de herramientas. A esta falta o escasez de materia prima hay que achacar la relativa falta de carpinteros en la primera etapa de la historia de Israel. Consecuencia de ello fue que en época tan avanzada como el reinado de David hubieran de ser importados maestros carpinteros de Fenicia[1]. Si bien los útiles de madera de la primitiva industria de Palestina en cuanto a este material concierne, han llegado hasta nosotros en casos muy excepcionales (Jericó[A]; las cuevas de Wādī Murabbaʿāt[B], cuevas próximas a Engaddi)[C], las herramientas metálicas de carpintería y ebanistería halladas en muchas estaciones arqueológicas y las representaciones egipcias de carpinteros de la antigüedad dedicados a su tarea[D], nos deparan una clara idea de este oficio. Han sido encontradas herramientas de carpintería de las clases siguientes: cuchillas, escoplos, hachas, martillos, sierras, berbiquíes y otros útiles empleados en el oficio, amén de clavos.

[A] M. RICKETTS - K. M. KENYON, *Excavations at Jerico*, I, Londres 1960, págs. 527-534, lám. XV, 4-6; XVI, 1-3,5; XVII, 1-3,5-8; XXI, 3; XXVII, 1-5; XXX; XXXI; XXXV, 2. [B] R. DE VAUX, en *Discoveries in the Judaean Desert. II, Les Grottes de Murabbaʿāt,*

Tell Qasīleh. Lagar de época romana (?), que reproduce la técnica de tiempos muy anteriores, tal como puede verse en la ilustración siguiente. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)



Oxford 1961, pág. 15, lám. V, 20-26; VI, a. [C]C. YADIN, *op. cit.*, pág. 38. [D]A. ERMAN - H. RANKE, *op. cit.*, págs. 541-543, figs. 227-229.

[1]2 Sm 5,11.

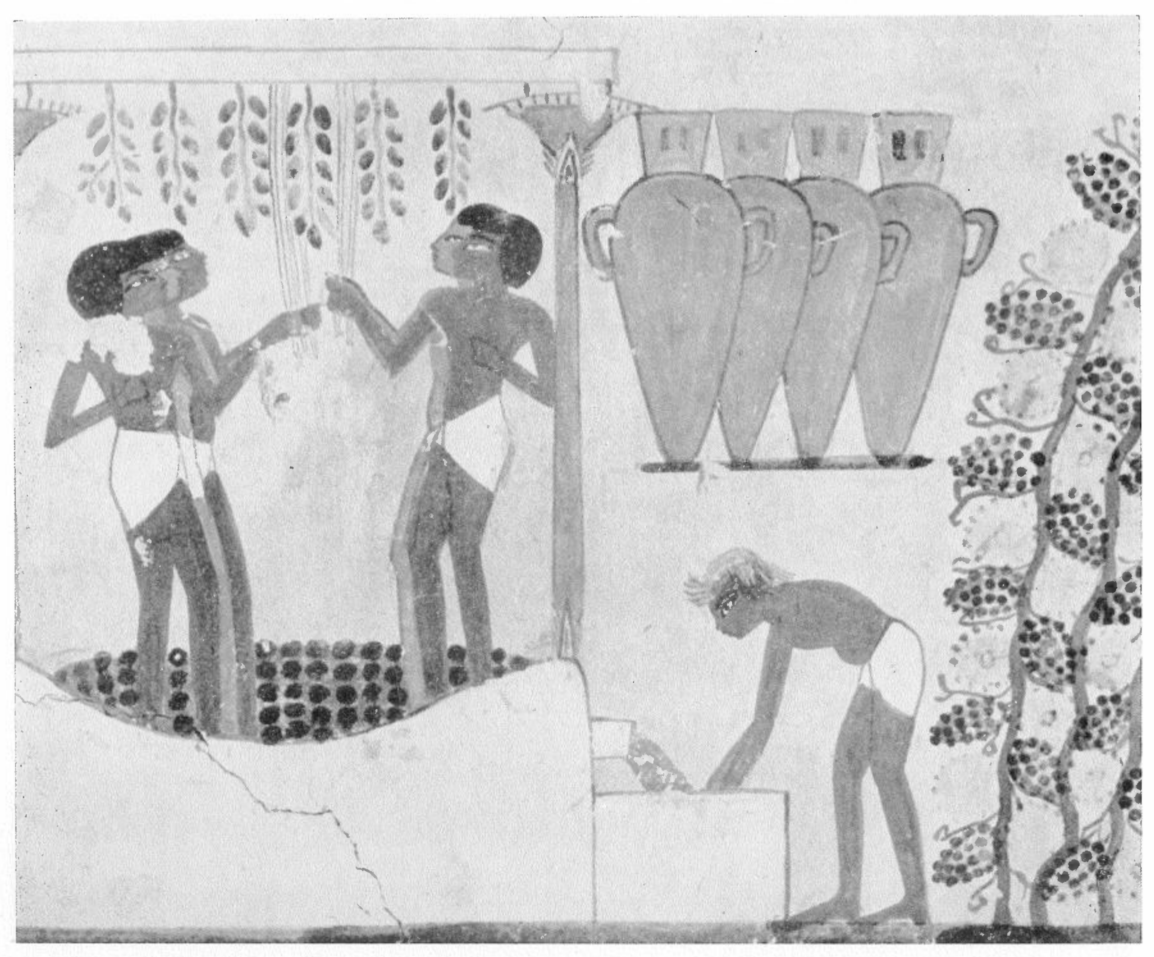
6. ARTESANÍA DEL CUERO. Ante todo fue usado el cuero para la confección de sandalias y calzado, partes del cual han sido halladas en las cuevas próximas a Engaddi[A]. Servía asimismo el cuero como material para la escritura y para la confección de aljabas, cinturones, yelmos, cubiertas para escudos e incluso para la confección de tiendas de campaña como las que cubrieron la del tabernáculo de Israel[1]. Consiguientemente, la profesión de curtidor fue muy practicada y la Biblia menciona a los curtidores[2]. En la antigua Gézer[B] y en Gĕrār[C] han sido encontrados cuchillos cortos de forma especial que parece fueron empleados por los curtidores. También han sido recuperadas lenzas de metal y de hueso que fueron de aplicación para el trabajo del cuero.

[A]P. BAR-ADON, *Expedition «C»*, en *IEJ*, 11 (1961), pág. 29, láms. 14,2; 15 *a*. [B]R. A. S. MACALISTER, *op. cit.*, III, lám. CXCVIII, 15; CXCIX, 11. [C]F. PETRIE, *Gerar*, Londres 1928, lám. XXIII, 7.

[1]Éx 36,19. [2]Act 9,43; 10,6.32.

7. PRODUCCIÓN OLEÍCOLA. La producción de aceite de oliva ha constituido siempre una de las características de Palestina y dicho producto ha sido uno de los más importantes con destino a la exportación. Sinuhé, exilado egipcio del siglo XX A.C., lo cita como producto de Siria y de Palestina[A]. También los cananeos prestaron palabras al idioma egipcio y las listas de entregas de aceite de oliva que figuran en las cartas de el-ʿAmārnah[B] demuestran que los egipcios se procuraban el aceite a expensas de sus vecinos del nordeste. En muchos lugares han sido encontrados molinos de aceite en forma de cuencos o copas excavados en la roca viva cabe los olivares. En Gézer fueron objeto de excavación varias plantas de prensado de aceituna, algo complejas, que databan del período helenístico[C]. La aceituna era triturada en prensas, ya fuera mediante pesos de piedra accionados gracias a palancas de madera solidarias a ellos, en cuyo otro extremo era colocado otro peso, o bien mediante una muela. El aceite colaba de la prensa a una tina receptora y era luego envasado en ánforas u orzas para su ulterior consumo y exportación. Una refinería de aceite consistente en dos grandes tinas de

Fresco policromo de una tumba egipcia, en el que aparecen unos campesinos pisando la uva en el lagar y extrayendo el mosto, que se guarda en tinajas



piedra y en cuatro grandes jarras de arcilla ha sido hallada en Bēt Šémeš (→ **Aceite**).

[A]Traducción al inglés en *ANET* (1955), pág. 19. [B]B. Meissner, en *Reallexikon der Vorgeschichte*, IX, Berlín 1924-1932, pág. 169. [C]R. A. S. Macalister, *op. cit.*, II, págs. 48-67. [D]E. Grant, *Ain Shems Excavations*, I, Haverford 1931, págs. 73, 67, lám. XXIV.

8. Producción vinícola. La viticultura se ha dado siempre como riqueza de Palestina, especialmente orientada a la alaboración de vinos. La uva era pisada con los pies en lagares que solían ser labrados en la roca[1]. Había conducciones que llevaban el líquido a cubas, en las que se sedimentaban las impurezas. El mosto era entonces envasado en ánforas, a las que eran adicionadas heces para la fermentación. El producto elaborado era conservado en grandes jarras. Los vinos del Líbano eran muy celebrados[2]. En el-Ǧib, la antigua Gabaón[A], fue excavada una gran factoría elaboradora de vino (→ **Vino** y **Viña**).

[A]J. B. Pritchard, *Gibeon's History in the Light of Excavation*, en *Congress Volume*, Oxford 1959, Leiden 1960, págs. 10-11, láms. 4-5.

[1]Is 63,3; Am 9.13. [2]Os 14,7.

S. HORN

INERRANCIA. 1. El principio. Como su mismo nombre indica, es una cualidad inherente a la SE, por la cual está inmune de error, de hecho y de derecho. Tal cualidad es un privilegio exclusivo de la SE. Aunque pueda haber libros humanos que de hecho no contienen error, hay sólo un libro, la Biblia, que no se puede equivocar.

El establecimiento del principio o la prueba de la inerrancia es sumamente fácil. Apenas hay en la Iglesia una verdad tan universal, unánime y constantemente profesada. La inerrancia es una consecuencia lógica e inmediata de la → **inspiración.** Esto implica que Dios es autor de toda la SE y la SE es palabra de Dios. Ahora bien, la palabra de Dios es infalible; es imposible — pensarlo sería absurdo y blasfemo — que Dios pueda ser autor de un error.

Tal fue — ya en el terreno de la autoridad — la creencia del pueblo judío, recogida y sancionada por Jesucristo y los apóstoles en los libros del NT. Sería enojoso citar textos. Casi todos los aducidos para la inspiración valen para la inerrancia, ya que cuando se cita un texto de la SE es para apoyarse en su veracidad absoluta como argumento definitivo. Así las frases técnicas «está escrito», «dice la Escritura», implican siempre «es cierto, es verdad, no se puede poner en duda». Citamos un ejemplo más expreso: «La Escritura no puede ser anulada»[1], o dicho de Jesús: «Tenían que cumplirse todas las cosas escritas en la Ley de Moisés, en los Profetas y los Salmos acerca de mí»[2].

Inútil también espigar textos de los Padres de la Iglesia. Hay consentimiento unánime como en ninguna otra verdad. En sus especulaciones y en sus controversias teológicas, los padres se apoyan en la SE como en una base inconmovible; es su argumento perentorio, definitivo, el argumento por excelencia, porque se trata del testimonio de Dios. Si a veces tropiezan con dificultades, aparentes errores o contradicciones, esgrimen todo su ingenio para resolverlas, siempre sobre la base de que la Escritura no se puede equivocar. Cuando no lo logran, confiesan su propia ignorancia, pero jamás un solo Padre insinúa la existencia de errores en la Biblia, aun en medio de las mayores dificultades y de las más graves apariencias. Oigamos ya en el siglo II a san Justino: «No incurriré en la temeridad de pensar ni de decir que las Santas Escrituras se contradicen mutuamente. Si se aduce algún pasaje que en apariencia pueda motivar esta opinión, convencido como estoy y plenamente persuadido de que ningún texto de la Escritura está en oposición a otro, confesaré por lo que a mí toca que no comprendo lo que en él se dice, y trataré de inculcar mi opinión a los que pudieran sospechar una contradicción»[A]. O el famoso texto de san Agustín: «Si llego a tropezar en las Escrituras con algo que parezca contrario a la verdad, no dudaré en confesar que no se trata más que, o de un error de códice, o de una mala inteligencia del intérprete, o simplemente de que yo no lo he entendido[B].

Hallamos, por fin, la misma uniformidad en las decisiones del magisterio eclesiástico. Precisamente porque en los siglos pasados, la verdad ha sido unánimemente profesada, el magisterio no ha tenido que intervenir para definirla expresamente. En nuestros tiempos, contra las teorías restrictivas de algunos católicos, el Papa León XIII repite expresamente la inerrancia de la SE[C]. Y en el mismo sentido otros documentos posteriores[D]. Hay que decir que, aun sin definición expresa y formal, la inerrancia es un dogma de la Iglesia, es decir, una verdad «de fe divina y católica»: por su estrecha unión con el dogma definido de la inspiración, y por su unánime, universal y constante profesión por parte de la Iglesia.

[A]Justino, *Diálogo contra Trifón*, 65, en *PG*, 6, 625. [B]Agustín, *Epistolae*, 82,1,3, en *PL*, 33, 277. [C]Denz, 109. [D]Decreto *Lamentabili*, 2011; Benedicto XV, encíclica *Spiritus Paraclitus*, 1, 465; Pío XII, encíclica *Divino afflante Spiritu*.

[1]Jn 10,35. [2]Lc 24,44.

2. Extensión del principio. No reviste tampoco gran dificultad la extensión del principio de la inerrancia para aquel que tiene una idea clara de la naturaleza de la inspiración. Lo difícil es la aplicación del principio en cada caso particular, pero esto es tarea de exégesis minuciosa, que está fuera de estas líneas, ya que aquí nos ceñimos a una perspectiva general.

Hay que advertir ante todo que la inerrancia se afirma de los manuscritos originales — los propiamente inspirados —, cuya restitución corresponde a la cuestión de la → **crítica textual**. Del texto que poseemos, lo afirmamos sólo en cuanto concuerde con el original. Téngase en cuenta por eso que en un caso determinado puede caber la posibilidad de que se trate de un error de copista.

Notamos luego que, si bien la inerrancia es la consecuencia de la inspiración, no es su consecuencia única, ni es siempre su fin. En este sentido, la expresión de que la SE es «palabra de Dios» puede engendrar malentendidos. Pues no toda la Escritura es de la misma manera «palabra de Dios». Si por «palabra» se entiende, como es corriente, «afirmación de una verdad», estamos ya en una peligrosa equivocación. El error, en efecto, sólo puede darse en la facultad intelectual, concretamente, en el juicio especulativo y en su relación con las

palabras que los expresan. Hay error formal cuando en un juicio mental se dice del sujeto —afirmando o negando— algo que no le conviene. Cuando la expresión externa no responde al juicio interno, hay equivocación si esto sucede inintencionadamente, y mentira si se hace adrede. Excluimos de la SE estas tres clases de errores. Pero advertimos que la actividad literaria no se mueve siempre en el terreno del entendimiento o del juicio especulativo. En otras palabras, un autor no intenta siempre afirmar formalmente una verdad. Puede tener otros fines prácticos, que se mueven en el terreno del corazón o del sentimiento, fuera del ejercicio del juicio formal; por ejemplo, consolar, estimular, agradar, convencer... Incluso cuando su intento es afirmar formalmente una verdad (enseñar, narrar un hecho objetivo) puede valerse de medios muy variados, que no serán siempre verdades formalmente afirmadas, con el fin de llegar más fácilmente al ánimo del lector. Ahora bien, es evidente que en estos dos últimos casos, todo lo que el autor sagrado escribe cae bajo el influjo inspirativo, todo es «palabra» de Dios, pero no todas las palabras son afirmaciones de verdades.

Esta distinción es de capital importancia. Implica, en otros términos, que no toda la SE es «revelación» siempre, o un conjunto de verdades reveladas —en el sentido de «afirmadas»— por Dios, una especie de elenco o *enchiridion*, como se ha creído. La ausencia de error —y esto es sólo lo que incluye la inerrancia— no significa que siempre estemos ante la afirmación de una verdad. Al no estar siempre la verdad comprometida, no siempre se puede hablar de inerrancia. Habrá casos en los que no puede haber error, pero no por razón de la inerrancia, sino sencillamente porque estamos fuera del terreno del juicio formal.

Como se ve, en este aspecto de limitación, estamos considerando la SE desde el punto de vista de la expresión humana. Así es preciso hacerlo. No procede hacer una bisección entre lo que dice Dios y lo que dice el autor humano. En la SE es lo mismo, ya que Dios actúa por medio del autor humano y, por tanto, «todo lo que el hagiógrafo afirma, enuncia, insinúa, debe ser tenido como afirmado, enunciado, insinuado por el Espíritu Santo»[A]. Por aquí es preciso empezar. Por considerar la Escritura como tal y como es en realidad. Todos los «escándalos» o tropiezos ante aparentes errores proceden de que se ha equivocado la perspectiva: se lee la SE desde el ángulo de los criterios y de lamentalidad propia, o se intenta aplicarle un «patrón» preconcebido, en lugar de seguir el único método seguro y honrado, que es justamente el inverso. Hay que saber que la Biblia es un conjunto de libros que, si bien todos bajo la inspiración del Espíritu Santo, han sido escritos por distintos autores humanos, con distintos mundos psicológicos por tanto, en circunstancias de tiempo, lugar y ambiente muy dispares, con fines muy variados y, por ende, con múltiples perspectivas, en diversos estilos y géneros literarios, para lectores de mentalidad y problemática particulares, etc. Ahora bien, el Espíritu Santo actúa por medio del autor humano, tal y como éste es, respetando y utilizando su libertad, su persona y su circunstancia. Cada una de estas circunstancias limita y concreta en el ojo que mira el objetivo del caso particular, y leer la Escritura sin tomarse la molestia de estudiarlas y de tenerlas siempre en cuenta es cometer una grave equivocación inicial. Todo esto quiere decir que Dios, al actuar por el instrumento de un hombre libre, asume todas las consecuencias, modalidades, limitaciones, etc., del lenguaje humano (estilos, figuras literarias, imperfecciones de dicción, etc.). No puede haber escándalo por ello. De la misma manera que el Verbo de Dios personal, la segunda Persona de la Santísima Trinidad, al hacerse hombre, asume todas las consecuencias de limitaciones, etc., de la naturaleza humana, excepto lo que es intrínsecamente malo (el pecado), así el verbo de Dios escrito, la palabra de Dios, al verterse por el cauce de un lenguaje humano, asume todas sus consecuencias, excepto aquello que repugna intrínsecamente (el error). En ambos casos, sólo cabe un gesto de adoración y respeto ante la increíble condescendencia de Dios.

Desde esta perspectiva vamos a resumir algunos principios acerca de la actividad literaria normal, principios generales, ya que todo lo que se refiere concretamente a los modos de expresarse, tanto los universales del hombre de todos los tiempos, como los que se dan sólo en la literatura bíblica, se estudia en los → **géneros literarios**. Inevitablemente nos ceñimos al pensamiento, humano. No hay problema cuando se trata de revelación formal; lo hay cuando vemos expresarse a un hombre y sólo por la fe sabemos que por él «afirma enuncia o insinúa el Espíritu Santo». Para este caso, que es el más corriente, valen los principios por los que se rige el hombre de todos los tiempos.

a) El alcance de una frase depende de la intención del autor. Ésta es la que hay que tratar de descubrir echando mano de todos los recursos de la exégesis.

b) En el terreno de la verdad, la intención del autor depende del juicio formal, es decir, del aspecto bajo el cual considera el tema que trata. Una cosa puede ser mirada bajo muy diversos aspectos. Todos son verdaderos. Un poeta, por ejemplo, puede cantar el universo bajo el aspecto poético de la belleza. Un científico lo describe según las exigencias de la ciencia. No coinciden entre sí en sus afirmaciones, pero los dos dicen la verdad, cada uno en su aspecto formal. En este punto podemos decir que, según la norma de la Iglesia[B], globalmente hablando —salvo excepción que se demuestre—, la SE no habla científicamente en los temas que pertenecen a la ciencia (la creación, etc.), sino bajo el aspecto de las apariencias sensibles, según la mentalidad semita. No queremos decir que el autor hable intencionalmente de las apariencias, aun conociendo la realidad objetiva. Hemos de pensar, por el contrario, que sin duda creía que el mundo era así, como lo creían también sus contemporáneos. Pero aunque vierta en el libro su opinión no se equivoca ni induce a error, porque su intento —y la intención de Dios— no es describir científicamente la cosmogonía, sino enseñar —en el plano religioso— que este mundo tal y como aparece (y es verdad que así aparece) ha sido creado por Dios, único, trascendente, omnipotente.

¿Puede decirse que también la historia bíblica narra según las apariencias y no con veracidad objetiva?

El caso es distinto, ya que el mensaje religioso de la Biblia está esencialmente unido a la historia y su veracidad depende de la objetividad rigurosa de hechos históricos. Por eso la Iglesia [C] ha reprobado la teoría de las apariencias sensibles aplicada globalmente a la historia. Por tanto, mientras no se demuestre lo contrario, una narración histórica será objetiva. Pero aún puede y debe valer el principio del aspecto formal, ya que ciertamente la historia bíblica no se rige por el criterio moderno de historia (científica, positiva, de datos). El juicio formal de la Biblia no se desliga del aspecto religioso. Es sin duda verdadera, objetiva, la historia bíblica, pero es sobre todo religiosa, adjetivo esencial que puede variar la perspectiva (permitiéndose, por ejemplo, para su fin, dejar lagunas, exagerar a veces la descripción, narrar en términos populares, etc.).

c) La intención del autor se mide también por su grado de afirmación. Evidentemente «afirmar» no es «insinuar»; no es tampoco citar. Tarea de exégesis es precisar el grado de afirmación e impedir la equivocación de tomar una insinuación o una cita por una afirmación categórica. Como citas, pueden referirse en la SE errores y hechos inmorales de otros. En tal caso es verdad que alguien lo ha dicho o lo ha hecho (verdad de consignación), pero no es verdad lo que ha dicho o no es bueno lo que ha hecho (verdad de cosa consignada). El principio es claro cuando la cita es expresa; no lo es tanto cuando es implícita, es decir, cuando no se dice la fuente de donde se ha tomado. Pueden darse citas de este tipo en la Biblia, según la costumbre de los orientales de citar sin referir la fuente, y un análisis minucioso revela la existencia de fuentes (por ejemplo en el Pentateuco). En este caso hay que proceder con mucha cautela, pues normalmente el que cita sin reprobar expresamente se supone que hace suyo o afirma lo que cita. Con todo, aun en este caso vale lo dicho del juicio formal, según el cual hay que entender también que en una cita el autor hace suyo aquello que está en la línea central o formal de su pensamiento, y no necesariamente todas las frases de la cita.

d) Por fin hay que tener en cuenta que el autor humano cae bajo la inspiración y, por tanto, bajo la inerrancia, sólo como autor público — en orden a los demás — y no como sujeto privado. Como privado puede estar sujeto a error y habrá ocasiones en que su opinión particular trascienda al libro público y se pueda leer entre líneas. Cierto que, como inspirado, sólo afirma, en su juicio formal, la verdad, pero las fórmulas, el modo de expresarlas revela a veces sus opiniones erróneas, lo cual sucede por esa estrecha unión que suele haber en la mente entre puntos de vista verdaderos y falsos. Se impone, por lo tanto, una neta distinción de ambos aspectos.

Con estos principios, expuestos aquí en forzoso resumen, se debe leer la SE, procurando siempre — éste ha de ser el lema — no forzar el texto con prejuicios modernos y no hacer decir a Dios cosas que han estado muy lejos de su intención. Nada se puede lograr sin el estudio serio y leal; éste es el consejo grave que inculca el Papa Pío XII en la encíclica *Divino afflante Spiritu*. Sin embargo, por otra parte, no abundan los textos «difíciles», y se refieren casi todos al relato de los orígenes del mundo y de la humanidad. La mayor parte de la SE es perfectamente inteligible y no exige grandes alardes de conocimientos para asimilar su mensaje. Pero allí donde se tropiece con una dificultad, es evidente que un punto que ocupa todo el tiempo y toda la ciencia de muchos especialistas no admite la temeridad inconsciente de pensar que se puede resolver con una alegre pirueta. Sean nuestra norma en este caso los textos de los Padres citados arriba.

[A] *Pontificia Comisión Bíblica*, decreto sobre la Parusía, en DENZ, 433. [B] León XIII, 1, 106. [C] Benedicto XV, 1, 469.

Bibl.: G. COURTADE, *Inspiration et Inerrance*, en *DBS*, IV, cols. 550-558. F. X. PORPORATO, *Deficienze di cognizione nell'agiografo e ispirazione biblica*, en *CivCatt*, 89 (1938, IV), págs. 411-423, 511-523. P. BENOIT - A. ROBERT - A. TRICOT, *Initiation Biblique*, 3.ª ed., París 1954, págs. 34-44. M. DE TUYA, *Inspiración bíblica y géneros literarios*, en CTom, 254 (1955), págs. 25-65. Para más bibliografía → Inspiración.

M. REVUELTA

INFALIBILIDAD. Palabra latina que niega no sólo el error de hecho, sino incluso de derecho. En la Sagrada Escritura, no hay error, pero ni puede haberlo por su misma esencia de palabra inspirada por Dios como autor principal de los Libros Sagrados. La infalibilidad bíblica deriva de la misma imposibilidad de que Dios se engañe o quiera engañarnos, es consecuencia de la → **inspiración** y se identifica con → **inerrancia**.

C. GANCHO

INFALIBILIDAD DE LA IGLESIA. → **Magisterio de la Iglesia.**

INFANCIA, Evangelio de la. Se designa así a los dos primeros capítulos del evangelio de san Mateo y los dos primeros del de san Lucas que son los únicos evangelistas que nos hablan explícitamente del nacimiento y niñez de Jesús. Entre los comentaristas alemanes se ha divulgado el nombre de «prehistorias» (*Vorgeschichten*).

En parte por el interés religioso que ofrecen tales relatos y, sobre todo, por los múltiples problemas literarios y teológicos que plantean, estos cuatro capítulos han sido objeto de innumerables estudios en lo que va de siglo. En su preciosa monografía sobre el relato lucano, Laurentin presentaba, hace algunos años, una bibliografía de ¡500 estudios en los últimos sesenta años!

I. LA INFANCIA DE JESÚS EN MATEO. Respecto del autor y lengua del relato no se ha planteado un problema específico diverso de las que plantea el primer evangelio por la razón seria de que no se percibe quiebro alguno entre el segundo y tercer capítulos. El lenguaje, profundamente semítico y acusando un original arameo — ¿o hebreo? —, es homogéneo e idénticos los procedimientos de narración y la ideología y fin apologéticos por los que el material histórico sirve a la intención marcadísima de probar la mesianidad de Jesús, «hijo de David, hijo de Abraham» (1,1), «cumpliendo lo dicho por los profetas» (2,23). Las peculiaridades resaltan más bien por comparación con el contenido del resto de la

obra, ya que los datos de la infancia no son sinópticos (= comunes con Mc y Lc), sino exclusivos de Mt.

1. CONTENIDO. Está compendiado en cinco pequeñas unidades fácilmente separables: genealogía (1,1-17); concepción milagrosa de Jesús que provoca la turbación de José y la consiguiente aclaración en sueños por parte de un ángel (vers. 18-25); venida de los Magos (2,1-12); huída a Egipto y matanza de los inocentes (vers. 13-18); vuelta de Egipto y retiro a Nazaret (vers. 19-23). La transición literaria de una escena a otra es siempre con el participio absoluto de aoristo (estando desposada su madre ..., habiendo nacido Jesús ..., habiéndose retirado los magos ..., habiendo muerto Herodes ...), connotando al tiempo la anterioridad y conexión en el orden de los episodios. El procedimiento difícilmente ha podido ser casual, máxime suponiendo un original semítico en que no existe idéntico giro.

2. ESTILO PECULIAR. No precisamente de estos capítulos, sino común a todo el primer evangelio; pero aquí sólo interesa el breve relato. Como nota general, un marcado esquematismo que va sólo a lo esencial sin anotar detalles secundarios. Incluso el nacimiento de Jesús viene indicado de modo indirecto: «Habiendo nacido Jesús en Belén de Judea en los días del rey Herodes, he ahí que unos magos...». Otro rasgo destacadísimo es la conexión con el AT de todo el relato y de cada uno de sus episodios. La genealogía, esquematizada en tres grupos de 14 generaciones (sin duda 7 + 7 por la sacralidad del número en el AT), pretende establecer y probar la descendencia davídica y mesiánica de Jesús, nacido de la raza judía. El niño realiza en cada detalle las viejas profecías: todo el misterio de su concepción acaeció «para que se cumpliese lo que dijo el Señor por su profeta» (Is 7,14), ítem el nacimiento en Belén (Miq 5,1), la huida a Egipto (Os 11,1) y la muerte de los niños betlemitas (Jer 38,15); hasta el retiro a Nazaret realizaba perspectivas proféticas (¿Is 11,1?, ¿Siervo de Yahweh?) Cada episodio con el soporte y asidero de una profecía cumplida entra de lleno en la línea apologética que cruza y marca todo el primer evangelio.

3. ¿SERÁ ESTO HISTORIA? La pregunta indaga el género literario de la narración. Es preciso no olvidar que hasta el presente nadie ha demostrado científicamente que todos y cada uno de los episodios evangélicos sean pura y escueta historia, en el sentido clásico grecorromano o científico moderno; ni hay tampoco definición formal de la Iglesia en tal sentido. Los relatos evangélicos son inspirados, pero la inspiración encaja con todos los géneros literarios (historia, profecía, exhortación moral, parábolas, novela, etc.), en los que puede perfectamente encarnarse la palabra de Dios.

En los últimos cincuenta años, y gracias sobre todo al mejor conocimiento de las antiguas literaturas orientales y al penetrante estudio de la historia de las formas, se ha logrado matizar muchos datos imprecisos de la exégesis tradicional, aun cuando han abundado asimismo las hipótesis temerarias.

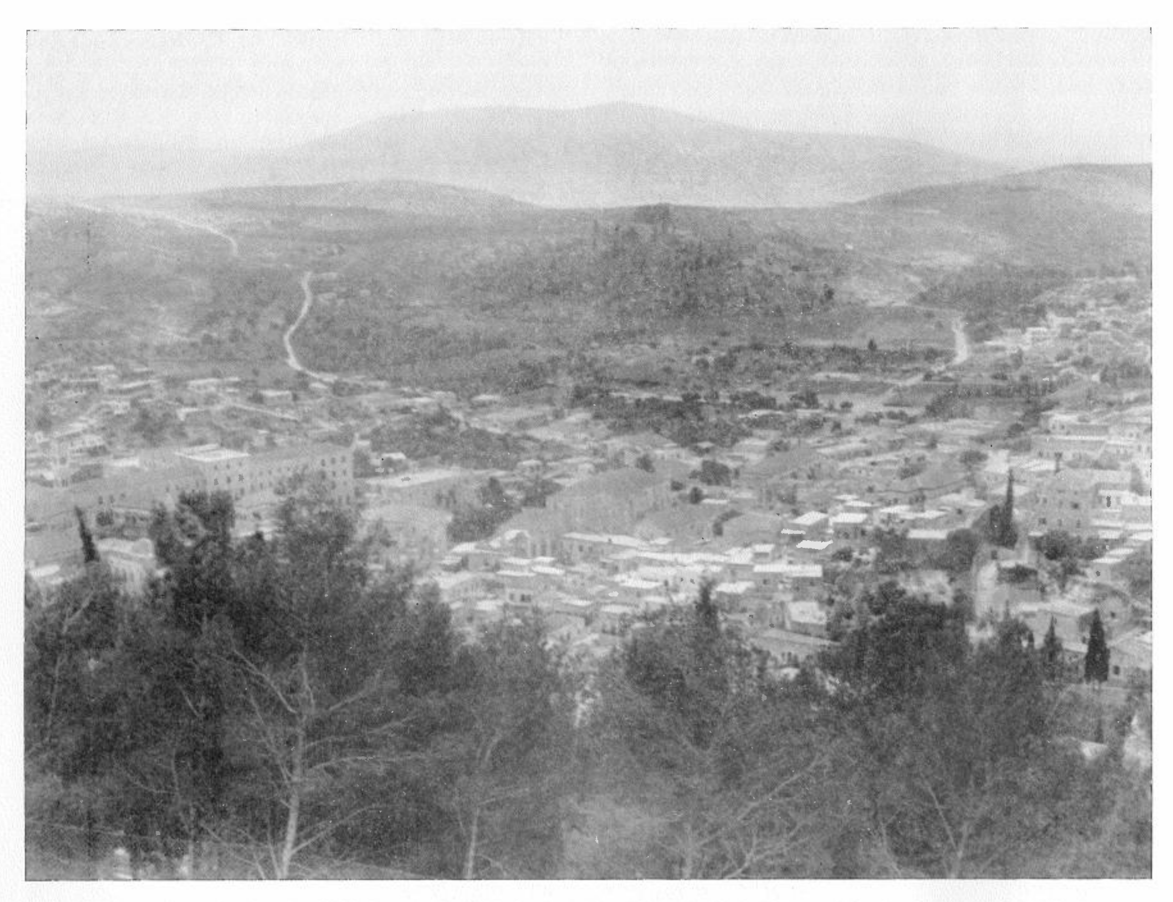
Desde la vieja interpretación historicista hasta las explicaciones que no ven que más que mitos y leyendas, las posibilidades son múltiples. El evangelio de la Infancia de Mt presenta una doble dificultad para lograr imponerse como historia en todos sus detalles: *a*) el esquema narrativo, ciertamente prefabricado conforme a la intención de probar el mesianismo de Jesús; y *b*) la abundancia de elementos milagrosos que ni en la historia profana ni en las otras fuentes cristianas encuentran confirmación.

Respecto del esquematismo, evidente con cinco episodios que parecen preludiar los cinco bloques de discursos en torno a los cuales ha tejido su evangelio como un nuevo Pentateuco, nada hay que oponer al dato. Pero de por sí no se opone a la historicidad del contenido que ha podido seleccionar el evangelista conforme a sus propias miras sin violentar los datos en su veracidad fundamental, a la que en nada afectarían los pequeños e imprescindibles retoques de acomodación al esquema-molde.

Es preciso no olvidar que precisamente este esquematismo presenta un aspecto de gran garantía y es su misma sobriedad contraria al afán barroquista de todas las novelizaciones antiguas. Piénsese, por ejemplo, que el hecho cumbre del nacimiento viene referido de modo indirecto en una docena de palabras de las que nueve aportan una doble noticia geográfica y de cronología («en Belén de Judea, en los días del rey Herodes»). No sabemos dónde ni cuándo se desposaron José y María, ni la región, ni nombres y número de los Magos, ni el itinerario de la estrella, ni el lugar de refugio en Egipto, ni si el niño fue circuncidado, ni tantísimos otros pormenores que a un mediano novelista moralizador o de tesis jamás hubieran pasado por alto. ¿Es posible que la apologética haya descarnado y devorado la historia hasta ese punto?

El mayor obstáculo es sin duda la abundante presencia del elemento milagroso: concepción virginal, cinco intervenciones sobrenaturales en sueños, pasmosa aparición y marcha de una estrella o astro que señala el camino como si fuese una linterna, unos magos astrólogos de Oriente con su triple elemento exótico, etc. No que el elemento sobrenatural sea imposible; pero el creyente tiene que probar su existencia antes de admitirlo como tal.

Cierto que no se puede honradamente aventurar sin más la idea de leyenda por el hecho de que se encuentren paralelos más o menos próximos en todas las literaturas que exaltan la infancia de los héroes, anticipando el elemento maravilloso ya al principio de su vida. Casi seguro que la primera comunidad cristiana sintió la necesidad de saber algo acerca de los orígenes de Jesús, que no entraban en los esquemas de la predicación misionera y apostólica; casi seguro que tanto este relato de Mt como el de Lc responden a esa necesidad comunitaria, necesidad nunca plenamente saciada que explica la frondosa floración de evangelios apócrifos de la Infancia; casi cierto asimismo que, al no haber para tales primeros acontecimientos de la vida de Jesús un esquema de estilo y selección semejante al que la predicación viva había proporcionado al material sinóptico de la vida pública de cada evangelista que escribe de la Infancia, se haya orientado con el ejemplo de las historias de niños del AT. En el estado actual de conocimiento de la historia de las religiones y de los géneros literarios también se puede afirmar que no se prueba influjo alguno



Nazaret, tierra de la Anunciación y de la infancia de Jesús. Vista desde la terraza del colegio de los Salesianos. A la izquierda la Casa Nova de los franciscanos, junto a la antigua basílica de la Anunciación. (Foto P. Termes)

directo de las literaturas ajenas a la Biblia y al mundo judío sobre nuestros relatos, y que las pretendidas analogías egipcias, babilónicas, persas, budistas (!) y grecorromanas cada día se presentan al observador sereno como más remotas, fortuitas e insostenibles.

Con la misma imparcialidad hay que reconocer la posibilidad y aun probabilidad de que también aquí la Biblia influya sobre sí misma, y con la Biblia la literatura extrabíblica del pueblo judío. Los recientes ensayos de Burrows, Gaechter, Laurentin, Lyonnet, Muñoz Iglesias, Racette, Zerwick — para no citar sino los católicos —, merecen por lo menos esa actitud de apertura a una seria probabilidad de mejor comprensión de estas narraciones.

4. Algunas observaciones. A la vista de los resultados de tales estudios y analizado de cerca el texto de Mt hemos llegado a estas conclusiones:

La presencia de las profecías en cada uno de los episodios referidos es esencial, en la mente del autor, en orden al conocimiento e interpretación de los hechos; al narrador le parece todo tan «extraño», tan fuera de lo corriente, que no se explica sino con los oráculos del AT que proporcionan la dimensión mesiánica donde los sucesos cobran su verdadero relieve.

Los cinco episodios, y los correspondientes vaticinios, desconciertan por las sombras de tragedia en que vienen enmarcados: la concepción virginal provoca la tormenta en el ánimo de José — el ángel aclara el misterio y la profecía de Isaías lo sitúa en la historia de la salvación—; la llegada de los Magos sacude a Herodes y a Jerusalén — sacerdotes escribas aclaran el suceso mesiánico con la profecía de Miqueas —; pero el rey urde la ruina del recién nacido. Y es preciso huir a Egipto porque la muerte ronda al niño: la profecía de Oseas aclara el suceso desde el dato en apariencia secundario de la meta geográfica del viaje; también aquí persiste el elemento del dolor. Estalla la cólera del tirano burlado y el destino trágico de Jesús se tiñe de sangre inocente; la palabra de Jeremías sobre Raquel plañidera aclara la tragedia cruenta. A la muerte de Herodes, José teme quedar en Belén y se retira a Nazaret la innominada; «los profetas» aclaran el sentido del silencio en que el Niño quedará sumergido por años y años.

Datos mesiánicos ciertamente, origen davídico, etc., pero además con mesianismo doloroso que el protagonista empieza a padecer desde sus primeros pasos, suscitando la persecución y haciendo partícipes de su dolor a quienes le están unidos.

Y esto de modo sistemático que nos delata con mayor evidencia el esquematismo arquitectónico del relato con uniformidad que se resiste a cualquier teoría que quiera ver un mosaico inconexo de piezas independientes en su origen, como pretende Bultmann.

A más de esa presencia manifiesta del AT hay una presencia latente en los temas y en las alusiones literarias implícitas (→ **Citas implícitas, Teoría de las**). Hay p. ej., muchos toques que evocan la figura de Moisés tal como el evangelista la conocía por la Biblia y las leyendas populares: los sueños (del faraón y de la hermana del héroe), la persecución contra los recién nacidos y la milagrosa salvación del protagonista, la huida y regreso a Egipto, porque «habían muerto los que buscaban su alma» (Ez 14,19)... Esto, unido al interés con que Mt subraya la misión de Jesús como nuevo legislador del pueblo de Dios, hace muy probable la hipótesis de un paralelismo intencionado que, por lo menos, da razón de la selección de episodios y del modo de su presentación. Si la influencia de la historia mosaica es todavía mayor, no se puede hoy por hoy asegurar de modo científico.

Pero es, sin duda, el episodio de los magos el que más inquieta por lo que podríamos llamar su exotismo. Extraña que no hayan dejado huella alguna en la tradición bíblica, que no sepamos de ellos sino que vieron en Oriente (ἀπὸ ἀνατολῶν) una estrella o astro, que a su llegada el «turbado» Herodes — siempre gran viajero — se haya contenido estando a un par de horas de camino de Belén, que «toda Jerusalén» haya seguido sin inmutarse — en aquellas calendas de efervescencia y descontento — y sin curiosear de cerca el extraordinario suceso, que el astuto rey haya tenido que congregar «a todos» los sacerdotes y escribas del pueblo para preguntarles algo que todos sabían (cf. Jn 7,42 y la tradición rabínica y popular sobre el lugar de origen del Mesías); que los buenos y candorosos magos hayan continuado su marcha cuando ninguno de los directamente interesados daba un paso; nos extraña la estrella y la cantidad de problemas que origina.

Entiéndase bien: no sorprende tanto la sustancia de un hecho milagroso a que nos tienen habituados los evangelios, cuanto su enclave histórico y literario, su relampagueo verdaderamente meteórico en el curso de los sucesos históricos y en la tradición teológica del NT. Sorprende, en una palabra, «el aire» bien sensible de leyenda que sopla en su presentación literaria.

El episodio nos enfrenta con los temas bíblicos de la → **luz** (cf. Nm 24,17 ἀπὸ ἀνατολῶν; Is 60,6, etc.), de la intervención poética de las realidades cósmicas en la obra de salud que Dios lleva a cabo a lo largo de la historia de Israel (cf. Jos 10,12 y sigs. Jue 4,4-5. 20. Sal 68,8, etc.), de la llamada de los gentiles al reino de Dios (cf. Sal 72,10 y sigs. y el universalismo de los profetas...). ¿No tendríamos el núcleo del relato en la gran verdad de Jesús Mesías davídico, incomprendido y perseguido por los suyos — rey, jerarcas, religiosos y pueblos — que realiza las viejas profecías, manifestándose como luz salvadora al «pueblo que estaba en tinieblas y vio una luz grande... que se levantó (ἀνέτειλεν) para él», el pueblo que desde oriente (ἀπὸ ἀνατογῶν) y occidente se unirá a los patriarcas en el reino de Dios? (cf. Mt 4,15 y sigs.; 8,21; Is 8,23-24). Tales textos e ideas han debido influir en e lbiblista ya pologista Mateo



Obelisco de Sesostris I en la bíblica ᵓŌn, la Heliópolis griega, a escasa distancia de El Cairo, donde se refugió la Sagrada Familia mientras estuvo en Egipto, según la tradición del país. (Foto P. Termes)

a la hora de trenzar su narración y de darle el especial colorido que presenta. Mas no parece evidente en modo alguno que se trate de una leyenda teológica desprovista de todo núcleo histórico; si algún día se demostrase la existencia de este género literario en la perícope nada se opondría a su inspiración, pero hoy por hoy no nos consta de tal presencia aquí.

Las hipótesis de un midrāš aggádico o de un māšāl todavía no se han demostrado, aunque sí han probado con bastante claridad los trazos artificiales y artísticos del relato.

II. La infancia de Jesús en Lucas. 1. Cuestiones preliminares. La labor exegética actual parece haber llegado a unas conclusiones científicas bastante seguras. Por lo que toca a la lengua del relato tal como ahora se presenta, los comentaristas en su mayoría piensan en un original hebreo más que arameo; el análisis de muchas expresiones griegas descubre sin dificultad el sustrato hebraico yacente.

Las divergencias versan más bien acerca de la unidad o multiplicidad de cocumentos prelucanos. Como las ideas predominantes son típicas del tercer evangelista hoy vuelve a cobrar vigor la opinión tradicional que hacía a Lucas autor de la narración; y como, por otra parte, no hay probabilidad alguna para suponerle redactando en hebreo, surge el problema de compaginar lenguaje con actividad de autor.

Sin duda que Lucas se ha servido de fuentes orales; la doble alusión a la meditación de María sobre los sucesos referidos (2,19.51) parece señalar la primera fuente en lo que a Jesús toca, aunque no es posible determinar el grado de mediatez o inmediatez con que los datos llegaron al actual redactor. Pero tales fuentes no parece que baste a dar razón del intenso colorido hebraizante.

Por ello se ha pensado en fuentes escritas. Está lejos de imponerse la hipótesis de un único documento continuo —el pretendido «Protolucas» de Sahlin— por la razón antes apuntada del lucanismo de la narración, y gana cada vez más probabilidades la diversidad de documentos, los cánticos, las tradiciones sobre el Bautista, etc., que Lucas habría traducido y retocado en vistas al resultado total de su obra.

La semejanza de ideas que indudablemente presenta con el cuarto evangelio, puede explicarse verosímilmente por el influjo oral de los círculos joánicos en Lucas y también por el que su evangelio escrito ejerció sobre el de Juan. Lo que en modo alguno se demuestra es que el discípulo amado sea el autor de estos dos capítulos.

Ni tiene mayor base de apoyo la hipótesis, también emitida, de Marcos, autor de la narración. Sigue siendo verdadera la constatación de Laurentin: «En su estado definitivo, Lucas, 1-2 constituye una parte integrante aunque preliminar, del tercer evangelio» (*op. cit.*, pág. 14).

Ello confirmaría los modos personales con que Lucas sabe ser fiel a sus fuentes, introduciendo al tiempo retoques y matices que precisan, orientan y embellecen los documentos con que trabaja; modos que se descubren perfectamente en la manera cómo aprovecha el material sinóptico de Marcos.

2. Contenido y disposición. Los cuatro primeros versículos, en perfecto lenguaje helenístico se refieren a todo el evangelio y advierten el cuidado con que se ha informado el autor, así como la finalidad catequética de su obra.

En Lc, como en Mt, el protagonista de su relato de infancia es Jesús, pero aquí tiene a su lado —a lo largo del cap. 1— al niño Juan Bautista y, de resultas, la narración avanza por yuxtaposición de escenas, a ritmo de díptico.

Hay, en efecto, un díptico de anunciaciones y otro de nacimientos con unas ampliaciones que rompen la perfecta simetría en favor de Jesús. El paralelismo es patente. Sirva de muestra esta sinopsis de las anunciaciones que presenta Laurentin:

I. Anunciación de Juan (1,5-25)	II. Anunciación de Jesús (1,26-38)
Presentación de los padres....	íd.
aparición del ángel...........	entrada del ángel
turbación de Zacarías (ἐταράχθη)..........	íd. de María (διεταράχθη)
«no temas»..................	íd.
anuncio del nacimiento.......	íd.
¿cómo lo sabré?............	¿cómo sucederá eso?
reprensión del ángel..........	revelación del ángel
signo: quedarás mudo........	íd.: he ahí que tu prima...
silencio de Zacarías..........	asentimiento de María
marca de Zacarías (ἀπῆλθεν).	íd. del ángel (ἀπῆλθεν)
III. Episodio complementario:	**IV. Conclusión:**
visitación, *Magnificat*.........	regreso de María (1,39-56)

Algo parecido puede observarse en el dístico de los nacimientos en que además del estribillo de la marcha o retirada de los personajes al concluir una escena, se encuentran el del crecimiento de los niños (1,80; 2,40.52) y el de la reflexión de María (2,19.51). Jesús y Juan traen gozo y provocan cánticos de alegría junto a su cuna; uno se manifiesta como «profeta» en su circuncisión (y allí el *Benedictus*), el otro como «salvador» en su presentación al templo (aquí el *Nunc dimittis*). Es peculiar de Jesús la escena del Templo a los doce años.

De este parangón va destacando la dignidad y misión de Jesús con una serie de trazos dibujados con mano maestra. Extraordinaria la concepción de una anciana estéril, maravillosa la virginal de María; gran cosa ser profeta y «grande delante de Dios», mayor ser «hijo del Altísimo», heredar el trono de David y ser «grande» absolutamente hablando como cuando el apelativo se aplica a Dios; Juan trae gozo a familiares y vecinos, Jesús a todo el pueblo con resonancias en tierra y cielo. El evangelista espiritual podría resumirlo todo con su valoración genial: «Juan no era la luz. Jesús: Yo soy la verdadera luz».

3. Presencia del Antiguo Testamento. Sólo una cita explícita sin especial valor apologético (2,22), pero los recientes estudios han alumbrado un verdadero cañamazo de alusiones implícitas al AT. en el relato de Lucas hasta el punto de que casi todas las expresiones —y en múltiples pasajes hasta cada palabra— tienen eco de él.

Nunca nos ha merecido demasiada fe una exégesis minimista y de caviloe y hasta ocultismo, porque el texto bíblico ha nacido para ser comprendido sin esos excesos de «iniciados» que sólo leen entre líneas y no los renglones trazados. Pero aquí tan constantes y apretados son los contactos que no es posible negarlos honradamente y ni siquiera atribuirlos a mera coincidencia, aun habida cuenta de que el hagiógrafo Lucas está imbuido de historia y lenguaje bíblicos (imita como ninguno del NT el lenguaje de los LXX).

Ya no se trata simplemente de anotar el parecido que media entre nuestro relato y la infancia de Samuel (1 Sm caps. 1-2) y las alusiones a la famosa profecía de Nātān (2 Sm cap. 7). Tanto por expresiones alusivas como por el método descriptivo de algunos episodios hay contactos — no todos igualmente ceñidos por supuesto — con profecías de Daniel, Malaquías (caps. 2-3), Sofonías (3,14 y sigs.), con la gloria del Tabernáculo (Éx 40,35), con la historia del Arca (2 Sm 6,2-11), con el destino de la piedra de escándalo (Is 8,14), con el vaticinio betlemita de Miqueas (4,7-5,5), con la felicitación de Judit (13,18 y sigs.), etc. Audet ha puesto de relieve las numerosas analogías entre la anunciación y la misión de Gedeón; Muñoz Iglesias los moldes «tradicionales» de las anunciaciones en el AT, etc.

A la luz de ese trasfondo bíblico, Lucas ha desarrollado una teología — y no precisamente apologética combativa — en la que destacan la grandeza y trascendencia de Jesús identificado con la «gloria» y con Dios mismo, siendo su madre la «nueva hija de Sión» en que Dios habita.

4. Género literario. Una narración con tanto eco literario — evocación y lenguaje del AT —, con tal intención e intensidad ideológicas, ¿será historia? Esa es la cuestión a que aboca el quehacer científico de la historia de las formas y de la «historia de la redacción». Por supuesto que la posible incongruencia de las respuestas no anula los hallazgos positivos de análisis y penetración que tales esfuerzos han logrado.

Que no sea historia neutra, si es que de neutralidad puede hablarse en cualquier relato histórico, mera narración cronológica de hechos sucedidos, lo reconocen todos los comentaristas, y lo descubre una lectura reflexiva.

Que sea pura ficción teológica, leyenda edificante sin contenido histórico, o muy escaso, nadie puede sostenerlo con pruebas serias.

Entre esos dos polos se mueve la actual controversia que sitúa a los exegetas, no precisamente en conformidad con su postura religiosa, sino con el personal concepto de los géneros literarios.

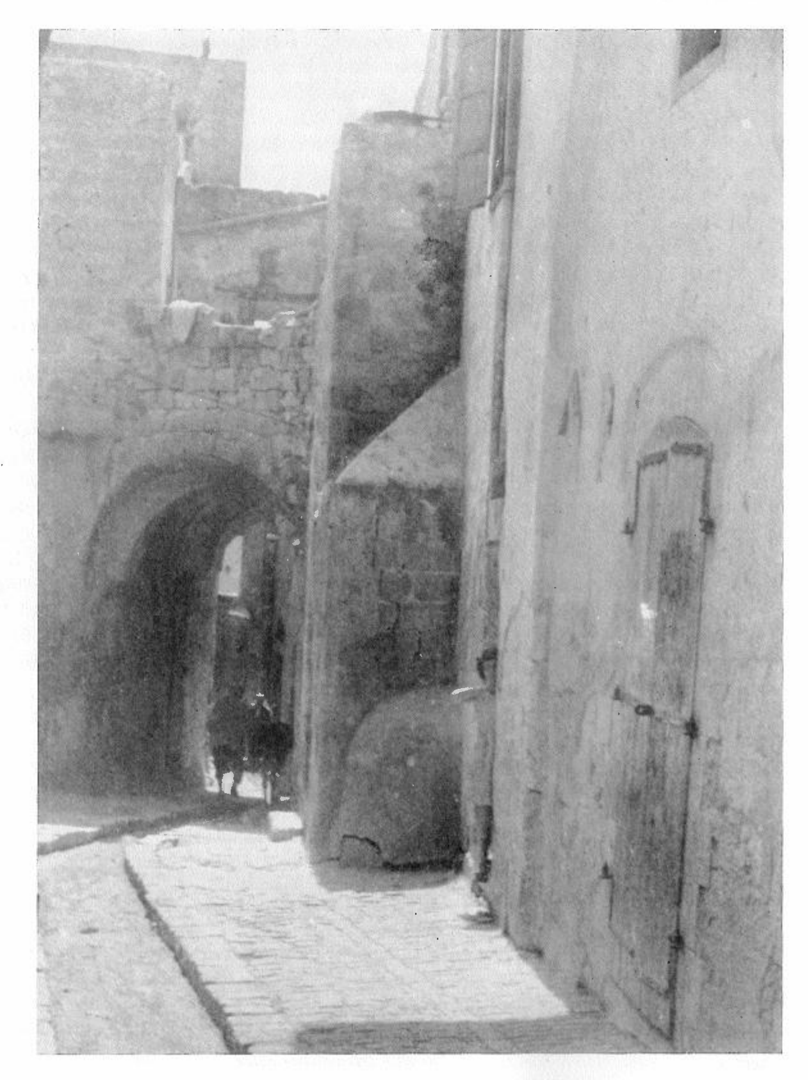
El propósito de hacer labor de historiador está claro en el prólogo de Lc que precede inmediatamente a estos relatos. Históricos son los personajes: Jesús, Juan, María, José, Herodes, Augusto, Quirino; nada puede oponerse a la historicidad de Zacarías, Isabel, Simeón, Ana. Histórica es la cronología del reinado de Herodes; exactos los datos geográficos de Nazaret, Jerusalén, Belén, Judea, el desierto; exactos los usos del culto en el Templo, de los ritos de la circuncisión y presentación, de las aulas a la sombra del santuario, de las peregrinaciones a la ciudad santa, etc. La verdad es que la narración de Lucas presenta en este sentido menos dificultades que la de Mateo.

La psicología de los personajes responde plenamente a la situa-



Belén. Altar y estrella con que se recuerda el nacimiento de Jesús en la gruta de la Basílica de la Natividad. (Foto P. Termes)

Una calle de la actual Nazaret, que se halla sobre las casas y calles antiguas que vieron el paso de Jesús niño. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)



ción en que viven y actúan: esperanza tensa en la salvación de Israel, preocupación religiosa. Las mujeres son exquisitamente femeninas en su ambiente provinciano, los hombres actúan conforme a su fe; pero por ningún resquicio aparece la exaltación panegirista que desfigure deshumanizando. Los padres del Bautista ya ancianos, soportan con pena «su oprobio entre los hombres», ante el ángel teme Zacarías y duda; cumplidos los hechos ambos exaltan la bondad de Dios con sensibilidad y lenguaje israelitas. María, con su misión única y extraordinaria, se turba y no comprende plenamente el mensaje de Gabriel («¿Cómo será eso?»), reflexiona después sobre cuanto observa en una actitud de pasmo reverente, después de doce años no comprende la palabra del hijo (otro le ocurre a José más en penumbra, porque la concepción virginal es esencial a todo el relato), en su canto de gratitud reconoce su insignificancia y nada dice extraño a su situación de mujer piadosa, conocedora de las oraciones y cantos bíblicos.

Hay en la narración elementos sobrenaturales, pero nada hay que permita afirmar que haya sido «pensada» por un testigo de la resurrección de Jesús. Cuando puede vislumbrarse de la trascendencia del protagonista es tan velado como corresponde al lenguaje de los hechos en la economía salvadora de Dios. No hay elementos específicamente «cristianos» y, bajo tal respecto, los dos capítulos son de las partes «más históricas» del evangelio (= más conformes al momento histórico en que vienen enmarcados). Qué duda cabe de que hay luz; pero no en el candelabro de una percepción esplendorosa. El parecido con el cuarto evangelio es el que media entre la anécdota y su correspondiente categoría, entre el dato «bruto» y su formulación teológicamente exacta.

Autores como Laurentin, Muñoz Iglesias, etc., piensan en un género literario, cuya base es la historia, pero en forma de midrāš, en que lo característico no es la ampliación fabulizante, sino la reflexión sobre la Escritura para «penetrar el espíritu del texto y deducir en significado profundo y la aplicación práctica» (Bloch); si el midrāš versa sobre datos históricos (= aggádico), comporta una selección y estilización de los hechos que pierden los trazos no atinentes al plan del autor, y una ampliación del material que sirve de base. Otros hablan de māšāl o comparación entre viejas y nuevas realidades. Un comentarista tan buen conocedor de toda esta literatura como J. Leal se opone decididamente a tales intentos por juzgarlos insuficientemente probados.

Tal vez haya que esperar una mayor penetración en el máximo problema actual que tiene planteado la exégesis: el más preciso conocimiento de los géneros literarios.

III. MATEO-LUCAS. ¿En qué relación están los dos relatos de Infancia de Jesús? Sin que haya contradicciones irreductibles entre las dos narraciones, creemos que son totalmente independientes y que no se han conocido antes de aparecer por escrito. Cada uno de los evangelistas ha utilizado las fuentes que ha podido encontrar. Coincidiendo en los datos esenciales: concepción virginal, nombre de los padres, descendencia davídica (pero por distinta línea), Belén, lugar del retiro en Nazaret, los restantes acontecimientos y, en consecuencia, su concatenación y orientación son peculiares a cada autor. En una hipótesis de conocimiento mutuo quedarían muchos puntos sin explicación adecuada.

No entramos en más detalles. El creyente sincero encontrará siempre en estas narraciones de la Infancia algo tan conmovedor como la delicadeza con que Dios entra en la historia y en el quehacer de los hombres; y en ellas aprenderá a auscultar los modelos y trazas con que la revelación se ha ido abriendo camino, algo muy importante para comprender el ulterior mensaje evangélico y su esencia, que es la persona misma de Jesús, el niño Emmanuel, el Dios con nosotros, como prenda y causa de salud.

Bibl.: D. Völter, *Die evangelischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu*, Estrasburgo 1911. A. Meyer, *Légendes juives apocryphes sur la vie de Moïse*, París 1925. K. Bornhaueser, *Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu*, Gütersloh 1930. E. Burrows, *The Gospel of the Infancy and Other Biblical Essays*, Londres 1940. H. Sahlin, *Der Messias und das Gottesvolk. Studien zur lukanischen Theologie*, Upsala 1945. P. Straeter, *De probabili origine historiae Infantiae Christi*, en *VD*, 25 (1945), págs. 321-327. P. Gaechter, *Maria im Erdenleben*, Innsbruck 1953. R. Bloch, *Midrasch*, en *DBS*, V, cols. 1263-1281; íd., *Moïse dans la tradition rabbinique* en *CSion*, 8 (1954), págs. 154-166. S. Lyonnet, *Le récit de l'Annonciation et la maternité divine de la sainte Vierge*, Roma 1954. J. P. Audet, *L'Annonce à Marie*, en *RB*, 63 (1956), págs. 346-374. J. Racette, *L'Évangile de l'Enfance selon saint Matthieu*, en *SE*, 9 (1957), págs. 77-82. P. Benoit, *L'enfance de Jean Baptiste selon Luc I*, en *NTS*, 3 (1956-1957), págs. 169-194. W. L. Knox, *The Sources of the Synoptic Gospels*, II, Cambridge 1957. P. Winter, ha publicado más de una docena de estudio sobres el tema, cf. Laurentin, *op. cit.*, págs. 221-222. R. Laurentin, *Structure et Théologie de Luc I-II*, París 1957, con amplísima bibliografía hasta ese año. S. Muñoz Iglesias, *Los Evangelios de la Infancia y las infancias de los héroes*, en EstB, 16 (1957), págs. 5-30; íd., *El Evangelio de la Infancia en san Lucas y las infancias de los héroes bíblicos*, ibíd., págs. 329-382; íd., *El género literario del Evangelio de la Infancia en san Mateo*, ibíd., 17 (1958), págs. 243-273. R. Bultmann, *Die Geschichte der Synoptischen Tradition*, 4.ª ed., Gotinga 1958, págs. 261-328. M. Zerwick, *Historia Infantiae. Lucas I-II*, Roma 1959. J. Leal, *Evangelio según san Lucas*, en *La Sagrada Escritura*, I, Madrid 1961.

C. GANCHO

INFANCIA, Evangelios árabe y armenio de la. Como tronco común de estos apócrifos hay que suponer un núcleo original, quizá anterior al siglo v, en que venían narrados algunos episodios de la Infancia de Jesús, después de la vuelta de Egipto, en tono novelístico y legendario. Este texto inicial se mezcló posteriormente con el protoevangelio para hacer una historia completa de los primeros años de la vida de Jesús. Este texto fue reelaborado posteriormente por dos escritores siríacos: uno de ellos lo introdujo, tal como lo encontró, en Armenia hacia el siglo vi y desde entonces aquella compilación recibió el nombre de *Evangelio armenio de la Infancia*; el otro lo reelaboró añadiendo una serie de milagros de la Virgen y los episodios contenidos en el *Pseudotomás* y lo tradujo todo al árabe. Éste es probablemente el origen del llamado *Evangelio árabe de la Infancia*.

Si bien el evangelio armenio es bastante más extenso que el árabe, tienen ambos características comunes. La parte original de las narraciones en ellos contenidas está integrada por elementos muy heterogéneos, adobados con una buena dosis de fantasía oriental que goza de entretenimientos mágicos y milagreros. En ellas se dibuja un carácter de Jesús no siempre atrayente, a veces caprichoso y vengativo, que hace alarde de su potencia divina casi más para castigar que para curar.

Bibl.: I. Daïetsi, *Ankanon girkh Nor Ketakar anatz*, Venecia 1898. P. Peeters, *Évangiles Apocryphes* II. *L'évangile de l'enfance. Rédactions syriaques, arabes et arméniennes traduites et annotées*, París 1914. A. de Santos Otero, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid 1956, págs. 325-357, 379-386.

A. DE SANTOS OTERO

INFANTICIDIO. No hay ley alguna en los diversos códigos de Israel que prohíba el aborto o el infanticidio, y no precisamente porque no lo consideren pecado, sino porque era algo inimaginable para un israelita.

Los hijos eran el mayor bien e incluso las madres de hijos jurídicamente anormales jamás pensaron en eliminarlos; tampoco hay testimonio o reproche alguno de que alguien intentase eliminar a un niño raquítico o monstruoso.

A ello contribuyeron no solamente las repetidas órdenes de respetar la vida humana, de no derramar sangre, porque la vida es de Dios, sino sobre todo el afán casi animal de descendencia y la altísima estima de la fecundidad, cuyo reverso negativo eran la infamia y vergüenza que suponía la esterilidad considerada como castigo de Dios, quien «cerraba el seno» de las mujeres infecundas[1]. Las hijas de Lot, la nuera de Judá, etc., buscan la maternidad con ansias incoercibles sin reparar en medios[2]; la bella Raquel se moría de pena porque no tenía hijos[3] y la tristeza amargaba el espíritu de Ana, la madre de Samuel, en los días de su esterilidad[4].

A Rebeca y a Sara, la esposa de Tobías, les desean sus parientes hijos sin fin; y el salmista ve la mesa del justo como olivo de muchos retoños y a su mujer como viña exuberante[5]. Los ojos del anciano Abraham debieron relampaguear de gozo la noche que Dios le prometía descendencia numerosa como las estrellas del cielo y la arena del litoral[6].

Por todo ello, el infanticidio fue crimen desconocido e incomprensible para el alma hebrea. Así, quien golpeaba a una mujer encinta haciéndola abortar, debía pagar al marido una cantidad estipulada si el niño no sufría daño mayor; pero, si el feto moría, el agresor pagaba con su vida[7] (→ **Aborto**).

[1] 1 Sm 1,6. [2] Gn 19,31-38; 38,13 y sigs. [3] Gn 30,1. [4] 1 Sm 1,5 y sigs. [5] Gn 24,60; Tob 9,6; Sal 127,3 y sigs.; 128,3. [6] Gn 15,5; 22,17. [7] Éx 21,22 y sigs.

Problema grave lo constituyen las alusiones cultuales al sacrificio de los niños que, según algunos autores se habría dado en Israel en una época primitiva. En el estado actual de conocimientos, la tesis, dice De Vaux, «es críticamente insostenible» y nunca tan bárbara práctica formó parte del ritual israelita (→ **Sacrificios humanos en Israel**).

Los textos antiguos que prescriben la consagración de los primogénitos de hombres y animales y, su rescate, no suponen suavización progresiva alguna puesto que tanto éstos (los que mencionan el rescate) como aquéllos (consagración) son contemporáneos[1]. Respecto a las funciones cultuales, los primogénitos fueron sustituidos por los miembros de la tribu de Leví[2].

El caso del sacrificio de Isaac sustituido por un carnero[3] es ante todo una prueba terrible de la fe de Abraham, y una condenación, también, de tales cultos cananeos.

Entre los cananeos en general, y de modo particular entre los fenicios, se acostumbró a sacrificar niños,

varones y hembras al dios Bá'al o Molok en casos de catástrofe nacional. Lo sabemos por testimonios griegos, por inscripciones púnicas y restos de huesos carbonizados encontrados en Cartago y por algún texto bíblico como 2 Re 3,27.

Se dieron casos en Israel precisamente en épocas de fuerte influencia fenicia; así los reyes Acaz y Manasés «hicieron pasar por el fuego» a sus hijos[4] para asegurar la prosperidad del reino. El horrendo abuso se realizaba colocando a la criatura en los brazos de la estatua broncínea del dios, de donde resbalaba al interior en que ardía el fuego, acompañando el acto con la música atronadora de los timbales. Tal cremación se practicaba en el *tōfet* del valle de Hinnōm, cerca de Jerusalén, donde parece que se centró la práctica.

Tanto los libros legales e históricos como los profetas condenaron airadamente semejante crueldad[5]; en tal aspecto destaca el vigor con que la reprueba el profeta Jeremías, quien afirma que a Dios jamás se le ocurrió exigir tales sacrificios[6].

Sin duda alguna que la Biblia conoce el sacrificio vicario, p. ej., el del Siervo de Yahweh, pero el sentido de justicia se rebelaba contra el atropello del inocente y, sobre todo, desde la época del destierro, la responsabilidad personal se agudizó más y más.

[1]Éx 13,11-15; 22,28-29; 34,19-20. [2]Nm 3,12-13; 8,16 y sigs. [3]Gn cap. 22. [4]2 Re 16,3; 21,6. [5]Lv 18,21; 20,2-5; Dt 12,31; 2 Re 23,10; Ez 23,29. [6]Jer 7,31; 19,5; 32,35.

Bibl.: M. J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, París 1905. E. Madder, *Die Menschenopfer der alten Hebräer und der benachbarten Völker*, Friburgo de B. 1909. O. Eissfeldt, *Molok als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Molok*, Halle de S. 1935. A. George, *Le sacrifice d'Abraham*, en *Études de Critique et d'Histoire Religieux (Mélanges Vaganay)*, Lyon 1948, págs. 99-110. W. Kornfeld, *Der Moloch, eine Untersuchung zur Theorie O. Eissfeldts*, en *WZKM*, 51 (1952), págs. 287-313. H. Cazelles, *David's Monarchy and the Gibeonite Claim, II Sam XXI, 1-14*, en *PEQ* (1955), págs. 165-175. J. G. Février, *Le vocabulaire sacrificiel punique*, en *JA*, 243 (1955), págs. 49-63, É. Dhorme, *Le dieu Baal et le dieu Moloch dans la tradition biblique*. en *AnSt*, 6 (1956), págs. 57-61. H. Cazelles, *Molok*, en *DBS*, V, cols. 1337-1346. R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, II, París 1960, pág. 326 y sigs.

C. GANCHO

INFIDELIDAD. → **Fe** y **Adulterio.**

INFIERNO. En el AT el concepto infierno queda expresado por el término *šĕʾōl*, que define el concepto de morada de los difuntos (→ **Šĕʾōl**).

La literatura neotestamentaria todavía conserva algunas reminiscencias del antiguo concepto del *šĕʾōl*. El rico malvado no podía ver al pobre Lázaro, a pesar de hallarse más o menos en el mismo lugar[1]. Según la doctrina de los fariseos (Josefo), en esta morada existían separaciones, tal como Lucas nos ha indicado ya. No obstante, en muchos otros textos[2] la morada de los justos aparece netamente distanciada de la morada inferior, que queda exclusivamente destinada a los malos (→ **Cielo**).

Pero fue quizás mediante su descenso a los infiernos, con lo que Cristo nos demostró con mayor evidencia la separación de los dos mundos. Pedro[3] nos explica claramente este descenso, al cual Pablo hace también referencia[4]. Cristo, al aceptar la muerte, acepta también sus consecuencias: su alma, mientras espera la resurrección, desciende al lugar de cita de todos los seres vivos. No va allí a predicar; pero, no obstante, comunica a las almas de los justos que la hora de la salvación ha llegado. Sin necesidad de combatir contra los poderes infernales, Cristo se lleva consigo a estas almas «al paraíso». Los textos se muestran muy sobrios y no se extienden en las explicaciones dramáticas que más tarde se incluirán en este acontecimiento misterioso.

El NT reanuda la doctrina veterotestamentaria, exponiendo el punto de vista cristiano. En primer lugar prosigue con las imágenes tradicionales: la del fuego[5]; un fuego inextinguible y eterno[6]; la gehenna del fuego[7]; el llanto y el rechinar de dientes[8]; el gusano que nunca muere[9]; las tinieblas[10]. Todas estas imágenes que envuelven la realidad de un castigo divino, sustentan una clara afirmación de una morada infernal, a la cual se condenará a los incrédulos[11] y a los duros de corazón[12] que provocan la ira de Dios[13]. Esta culpabilidad quedará demostrada mediante un juicio particular[14] y de una manera especial en el juicio solemne de la Parusía[15].

Aun cuando los Sinópticos y otros escritos describen el infierno y sus penas en forma sumamente plástica, como siempre es san Juan quien nos descubre su «contenido espiritual». Mediante las antítesis correspondientes, vida-muerte, luz-tinieblas, el místico teólogo del NT nos presenta «la separación de Dios»[16] como esencia del castigo eterno. El infierno, muerte eterna, es, ante todo, la privación de la luz, la pertenencia al diablo y, por lo tanto, la separación de Cristo y de Dios.

[1]Lc 16,23-26. [2]Lc 16,9; 23,43. [3]Act 2,24-31; 1 Pe 3,18-20; 4,6. [4]Rom 10,6-7; Col 1,18; cf. Ap 1,18. [5]Lc 3,9; cf. Mt 3,12; 13,42; Mc 9,43-47. [6]Mt 18,8; Jds ver. 7. [7]Mt 5,22; 10,28; Mc 9,43; Lc 12,5. [8]Mt 13,50; 24,51. [9]Mc 9,48. [10]Mt 8,12; 22,13; 25,30. [11]Act 2,21; 3,23; 4,12. [12]Rom 2,5. [13]Rom 6,23; Flp 3,19. [14]2 Cor 5,10; Rom 2,6-8. [15]1 Cor 4,5; Rom 2,16; 2 Tes 1,5-10; Heb 10,27. [16]Jn 3,3; 3,16-18; 3,36; 8,51; 1 Jn 3,10; 3 Jn ver. 11.

Bibl.: F. Josefo, *Ant. Iud.*, 81,14. Strack-Billerbeck, IV, págs. 1016-1165. P. Antoine, en *DBS*, II, cols. 1063-1076. J. Jeremias, *Abaddon*, en *ThW*, pág. 4; íd., *Abyssos*, ibíd., pág. 9; íd., *Hades*, ibíd., págs. 146-150. C. Spiq, *La révélation de l'Enfer dans la Sainte Écriture*, París 1944.

J. M. FENASSE

INGLESAS, Versiones. Se conservan escasas noticias sobre traducciones inglesas antes de la invasión normanda (1066): de Beda el Venerable, versión parcial del IV evangelio; los Salmos del Abad Althelm de Malmesbury (*ca.* 700); los Salmos de Egbert (íd.); la paráfrasis de libros históricos de Aelfrik († 1020). Después de la invasión normanda: una armonía de los evangelios adaptada del francés, Salmos, paráfrasis métrica de textos selectos, y los Salmos de Wilhelm von Shoreham y Richard Rolle. Wycliff, en colaboración con Nicolás de Hereford, realiza una traducción literal y popular de la Vulgata, 1380-1384, revisada por su discípulo John Purvey hacia 1396. La primera impresión fue los Salmos de John Fisher en 1505.

1. Reforma: El protestante William Tyndale traduce en colaboración y publica en Alemania (1524-1534) una Biblia que tuvo gran influencia. Su amigo Cordevale revisa el trabajo, utilizando la traducción de Lutero, la Vulgata, S. Pagnino, y la publica en Alemania (1535).

John Rogers revisa los trabajos precedentes y publica en Amberes la *Matthew's Bible* (1537); ligera revisión de R. Taverner (Londres 1539). La «Grande Biblia» por encargo de T. Cromwell, dirigida por Coverdale y prologada por Cranmer (Leiden 1539): durante un tiempo, Biblia oficial. W. Wittingham prepara en Ginebra una Biblia calvinista (1560); para contrarrestarla, prepara M. Parker con colaboradores la llamada *Bishop's Bible* (1568).

2. KING JAMES Y DOUAY. Durante siglos serían la biblias oficiales de católicos y protestantes. Miembros del colegio inglés católico de Douay, bajo la dirección de W. Allen, traducen la Vulgata: NT, Reims 1582, AT, Douay 1609; revisada por R. Challoner en 1750, reelaborada con ayuda de la *King James* en 1763-1764; base de la *Confraternity* de 1941. Por encargo del rey Jacobo, un grupo de profesores protestantes realizan la traducción oficial llamada *Authorized Version (AV)* o *King James Version* (1611) (→ **Autorizada, Versión**): traducción de los originales y monumento de lengua inglesa, que influyó en la lengua literaria. Los estudios críticos imponen una revisión, llamada *Revised Version (RV)*, 1881-1895; en su vertiente americana, con variantes de lenguaje, se llamó *American Standard Version (SV)*, 1900-1901; una revisión de esta traducción, dirigida por Luther A. Weigle, es la llamada *Revised Standard Version (RSV)*, aceptada por las denominaciones protestantes, excepto los fundamentalistas, 1946-1957.

En el presente siglo se han multiplicado las traducciones totales o parciales privadas, es decir, al margen de la oficial:

3. NUEVO TESTAMENTO. *Twentieth Century NT*, por C. Malan y E. D. Girdlestone, Edimburgo 1898-1901; *NT in Modern Speech*, por R. F. Weymouth, Londres 1903; *The Centenary Translation of the NT*, por H. B. Montgomery, Filadelfia 1924; *The Riverside Version of the NT*, por W. G. Ballantine, Boston 1923; *The NT. A Translation in the Language of the People*, por C. B. Williams, Boston 1937; *The Berkeley Version of the NT*, por G. Verkuyl, Berkeley 1945; *The NT in Basic, English*, por S. H. Hook y E. Smith, Cambridge y Nueva York 1949-1950; el NT de la colección Penguin, *Classics*, por R. V. Rieu, 1952; *NT Christianity*, por J. B. Phillips, 1953 (en inglés moderno y coloquial); *NT* de J. A. Kleist y J. L. Lilly, Milwaukee 1954.

4. ANTIGUO TESTAMENTO. *AT in Colloquial Speech*, por G. C. Martin y T. H. Robinson, Londres 1923 y sigs.

5. ANTIGUO Y NUEVO TESTAMENTO. *The New Translation* en el comentario de J. Moffat, Londres 1913-1924; *The Modern Reader's Bible*, adaptación moderna de la *Authorized Version*, por R. G. Moulton, Londres 1907; *An American Translation*, por J. Goodspeed, T. J. Meek, L. Waterman, A. R. Gordon y I. M. Powis, Chicago 1931, y revisada en 1935; nueva traducción de la Vulgata por R. A. Knox, Londres 1944 y 1955.

6. JUDÍAS. J. Leeser (1853); M. Jastrow (1898); C. G. Montefiore, *Bible for Home*, Reading 1896-1899; C. Adler y M. Margolis (1917); y la reciente de la *Jewish Publication Society*, Filadelfia 1955.

7. NUEVAS TRADUCCIONES. Recientemente se han puesto en marcha dos traducciones enteramente nuevas, de las lenguas originales, incorporando todos los recursos científicos. La protestante inglesa, de la que se ha publicado con enorme éxito el NT (Londres 1961); la católica americana, por encargo de la *Confraternity of Christian Doctrine*, realizada por profesores de la Sociedad Bíblica Católica Americana: I-IV, Paterson (N.J.), 1952-1961.

Bibl.: F. VIGOUROUX, en *DB*, I, cols. 593-599. E. H. ROBERTSON, *The New Translations of the Bible*, Londres 1959. J. SCHMID, en *ZKTh*, 82 (1960), págs. 293-296. F. F. BRUCE, *The English Bible. A History of Translations*, Londres 1961.

J. L. ALONSO SCHÖKEL

INMACULADA CONCEPCIÓN. Privilegio de María en virtud del cual estuvo exenta del pecado original y llena de gracia desde el primer instante de su existencia. Este privilegio fue declarado dogma de fe por Pío IX el 8 de diciembre de 1854, por bula definitoria *Ineffabilis Deus*, con estas palabras: *Definimus doctrinam quae tenet Beatissimam Virginem Mariam in primo instanti suae conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Iesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpae labe praeservatam inmunem, esse a Deo revelatam atque idcirco ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam.*

Según esto, el privilegio de la Inmaculada Concepción ha sido revelado por Dios. Esta divina revelación ¿se halla solamente en la tradición de la Iglesia o se encuentra también en la Escritura? Acerca de estas cuestiones ha existido una larga controversia entre los escritores católicos, que no se ha cerrado todavía. Evidentemente, la Escritura no menciona este privilegio de una manera explícita y formal, afirmando, por el contrario, con toda claridad la universalidad de la caída[1] y de la redención por Cristo de todo el género humano[2]. De ahí que muchos teólogos medievales, como san Bernardo, san Buenaventura, santo Tomás de Aquino y otros, no se atrevieran a conceder tal privilegio de excepción por parecerles contra el testimonio abierto de la Escritura. Aun entre los defensores de la Inmaculada Concepción hay quienes no ven esta excepción en la Biblia. San Roberto Bellarmino en la Confesión de fe ante Paulo V, en 1617, decía que *in Scripturis nihil continetur*. Igualmente lo sostiene Petau en sus *Dogmes théologiques* y más recientemente el P. Bainvel. Debe señalarse que la bula *Ineffabilis*, a partir del octavo esquema, no aduce los argumentos de Escritura aisladamente, sino con una fórmula indirecta que hace que el valor de estos textos cobre todo su alcance y significación en cuanto interpretados por la tradición. Con todo, a partir de la bula *Ineffabilis* y, sobre todo, después de la *Fulgens corona*, ningún católico discute ya que en la Escritura se halla el *fundamento* del dogma de la Concepción Inmaculada de María.

[1] Rom 3,23; 5,12 y sigs. [2] Rom 5,17 y sigs.; 2 Cor 5,14 y sigs.

He aquí cuatro lugares escriturísticos que se aducen como fundamento *bíblico* del dogma.

1. GN 3,15. «Pondré enemistades entre ti y la mujer, entre tu linaje y el suyo; éste te aplastará la cabeza y

tú le acecharás a él el calcañal». Dejando aparte la cuestión de la lectura crítica *ipse* o *ipsa*, muy debatido en otro tiempo precisamente por su repercusión mariológica, se puede preguntar directamente: *a*) ¿Se refiere este texto a María? *b*) ¿Contiene alguna alusión a la Concepción Inmaculada?

a) La respuesta a la primera pregunta es afirmativa entre los católicos, aunque se discute si María entra en el sentido literal directo del texto (Terrien, Bover, Merkelbach, Peinador, Roschini, Gallus, Bonnefoy, Unger, etcétera), o en sentido literal pleno (Hitz, Coppens, Hummelauer, Lagrange, Rondet, Bea, etc.), o bien dentro de un sentido más ambiguo, que Colunga llama eminente, viendo a María no en la palabra *'iššāh*, sino como miembro destacadísimo de aquel linaje colectivo que aplastará la cabeza de la serpiente (Colunga, Nácar). La primera opinión tiene la gravísima desventaja de hacer cambiar bruscamente la significación de la palabra «mujer» que inmediatamente antes y después significa, sin duda, a Eva y ahora, sin previo aviso, significaría a María, sin incluir para nada, ni siquiera típicamente, a Eva. La tercera sentencia, al incluir a María en el sentido colectivo de linaje no parece hacer bastante justicia a la indicación de la *Ineffabilis* que asegura que María, junto con el Redentor, han sido premostrados *clare aperteque* en la perícope genesíaca. Por otra parte, el P. Colunga admite que Cristo está incluido en el pasaje en un sentido literal pleno. Ahora bien, Cristo y María forman un bloque indivisible en la profecía, como es fácil notar por el paralelismo: «Yo pondré enemistades entre ti y la mujer», «entre tu descendencia y la suya».

Por eso va ganando más partidarios cada día la opinión intermedia que ve a María incluida en el sentido literal pleno del texto protoevangélico.

b) Pero aun teniendo un sentido mariano, este texto, por sí solo, no contiene ninguna alusión directa a la Inmaculada Concepción. Los Padres que aplicaron este texto a la Virgen no dijeron nada del privilegio. Posteriores avances en la revelación y en la especulación teológica permiten concluir que la victoria absoluta de Gn 3,15 debía incluir la Inmaculada Concepción, ya que en el protoevangelio se habla elocuentemente (*insigniter*) de una enemistad total y definitiva entre el linaje de la mujer y el de la serpiente, y María está en conexión indisoluble con Cristo. Toda la argumentación cobra nuevo valor teniendo presente que algunos Padres — con evidente apoyo en san Pablo — consideran a la pareja Cristo-María como la réplica de la pareja Adán-Eva. En consecuencia, si bien el texto genesíaco no se refiere directamente a la Inmaculada Concepción ofrece ciertamente un grande y sólido fundamento en favor del privilegio.

2. Lc 1,28 y 42. Comprende las palabras del ángel y de Isabel (inspirada) a María: *Ave, gratia plena, Dominus tecum. Benedicta tu inter mulieres et benedictus fructus ventris tui*. El *gratia plena* traduce perfectamente el participio griego κεχαριτωμένη que, como todos los verbos terminados en οω, lleva consigo la idea de plenitud. El participio perfecto indica más que una acción, un estado plenamente realizado y cuyos efectos perseveran de un modo estable y permanente: «investida por la gracia divina sobreabundantemente de un modo firme, estable, y sin precisación temporal, prácticamente desde siempre». Si el ángel hubiera querido indicar que la Virgen quedaba llena de gracia a partir del instante de la Anunciación, el hagiógrafo hubiera debido emplear otros participios griegos que incluyen estos efectos temporales y cuyo uso era perfectamente conocido por cualquier hombre de lengua griega. Usar precisamente el participio perfecto equivale a un: «Siempre llena de gracia». A esto se añade: «El Señor es contigo», frase que en la escritura se aplica a quien viene especialmente elegido por Dios para una misión dura y extraordinaria (con la única excepción, tal vez, de Rut 2,4). Se trata, pues, de una plenitud de gracia correspondiente a la misión extraordinaria que se anunciaba a María: la de ser Madre del Redentor. Partiendo únicamente de las palabras del texto, no se hubiera podido concluir con certeza la Concepción Inmaculada, ya que han existido otros personajes «llenos de gracia» (p. ej., el diácono Esteban)[1], que ciertamente contrajeron el pecado original. Sólo posteriores aclaraciones y avances dogmáticos y teológicos nos permiten saber que en esta plenitud de gracia se hallaba la Inmaculada Concepción. De otra manera: el texto incluye realmente la Concepción Inmaculada. Pero las palabras del texto, aisladamente, en su sentido literal directo, no lo dan a conocer, porque la Concepción Inmaculada es una gracia concreta a la que no se alude formalmente en esta «plenitud».

[1] Act 6,8.

3. Ap 12,1-17. La lectura de este texto hace pensar, casi inevitablemente, en María, Madre del Redentor, combatida por la serpiente o dragón. Así lo piensan muchos autores católicos (Rivera, Jugie, Bonnefoy, Bover), mientras que otros opinan que la «mujer» es la Iglesia y en ningún caso María (Colunga). Si este texto tiene un sentido mariológico, debe considerársele en conexión con Gn 3,15 de quien dependería en cuanto a los elementos descriptivos y, en esta teoría, en cuanto al contenido doctrinal: unidad indisoluble entre Cristo y María contra el dragón que acecha a la mujer, pero que no puede conseguir ninguna victoria sobre ella. Nótese que la *Ineffabilis* no cita este pasaje escriturístico en defensa de la Concepción Inmaculada y que la *Munificentissimus* no lo trae como prueba, sino como elemento descriptivo de la gloria de la Asunción. En el estado actual de la disputa no se puede argumentar sólidamente de este texto. En todo caso, su valor se limita a corroborar el pasaje de Gn 3,9.

4. Rom 5,12 y sigs. y 1 Tim 2,14. Pablo supone constantemente que el plan de Dios para restablecer el orden nuevo es valerse de los mismos elementos que provocaron la caída: entró el pecado por un hombre (desobediente) y por otro hombre (obediente) vendrá la restauración. Pero en 1 Tim 2,4 nos hace saber que, de hecho, en la ruina intervinieron dos personas: Adán y Eva. Y Eva no ciertamente como un elemento decorativo, sino con gravísima participación, porque no fue Adán el seducido, sino Eva, que arrastró a Adán, de tal modo, que en la caída hubo una mujer íntimamente asociada a Adán. Parece, por consiguiente, que está dentro de la línea de pensamiento de san Pablo, asociando también

íntimamente una mujer a Cristo para la obra de restauración de la humanidad caída. Una vez más, estos textos por sí solos, no llegan a probar la Concepción Inmaculada, pero ofrecen un sólido argumento para ello, pues demuestran una unión íntima, indestructible, de María con el Redentor frente al pecado.

Otros pasajes, antiguamente aducidos por los autores, sólo lejanamente pueden referirse a la Inmaculada[1]. Acomodaticiamente pueden citarse textos de los libros sapienciales y del Cantar. En resumen: ¿Se puede probar por la Escritura la Concepción Inmaculada de María? Solamente por la Escritura, prescindiendo de la tradición y del magisterio, no. Los textos dan a conocer una posición de María excepcional en la redención, pero no dicen hasta dónde alcanza esta situación de privilegio. Pero una vez conocido el privilegio por otros caminos, podemos aducir varios pasajes de la Escritura, que están en perfecta armonía con este dogma de la Iglesia Católica.

[1] Is 7,14; 11,1; Mt 1,16.

Bibl.: H. Brenner, *Die unbefleckte Empfängnis und die erste Prophezeiung der Erlösung*, en *ThPQ*, 62 (1904), págs. 752-773. P. Bainvel, *L'Histoire d'un dogme*, en *Études*, 101 (1904), págs. 613-614. S. Protin, *Le Protévangile et l'Inmaculée Conception*, en *Revue Agustinienne*, 5, París 1904, págs. 449-460. J. M. Bover, *El capítulo XII del Apocalipsis y el capítulo III del Génesis*, en RE, 7 (1922), pág. 319 y sigs. A. Rivera, *Inimicitas ponam*, en *VD*, 21 (1941), págs. 113 y sigs., 183 y sigs. M. Jugie, *La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge*, Roma 1944. F. Ceuppens, *De Mariologia Biblica*, Roma-Turín 1948, pág. 5 y sigs. J. F. Bonnefoy, *Le Mystère de Marie selon le Protévangile et l'Apocalypse*, París 1949, con amplísima bibliografía. J. Madoz, *Hacia los orígenes de la interpretación mariológica del Protoevangelio*, en EE (1949), págs. 291-306. T. Gallus, *Interpretatio Mariologica Protoevangelii*, I, Roma 1949; II, Roma 1953; III, Roma 1954. M. Peinador, *Estudio sintético comparativo de las pruebas de Escritura en favor de la Inmaculada Concepción de María*, en EstM, 15 (1954), págs. 55-87. J. Leal. *La salutación del Ángel en el estudio de la inmaculada desde su definición (1854-1954)*, en EE, 28 (1954), págs. 391-415. J. Brinktrine, en *ThGl*, 44 (1954), pág. 413 y sigs.

M. VILLANUEVA

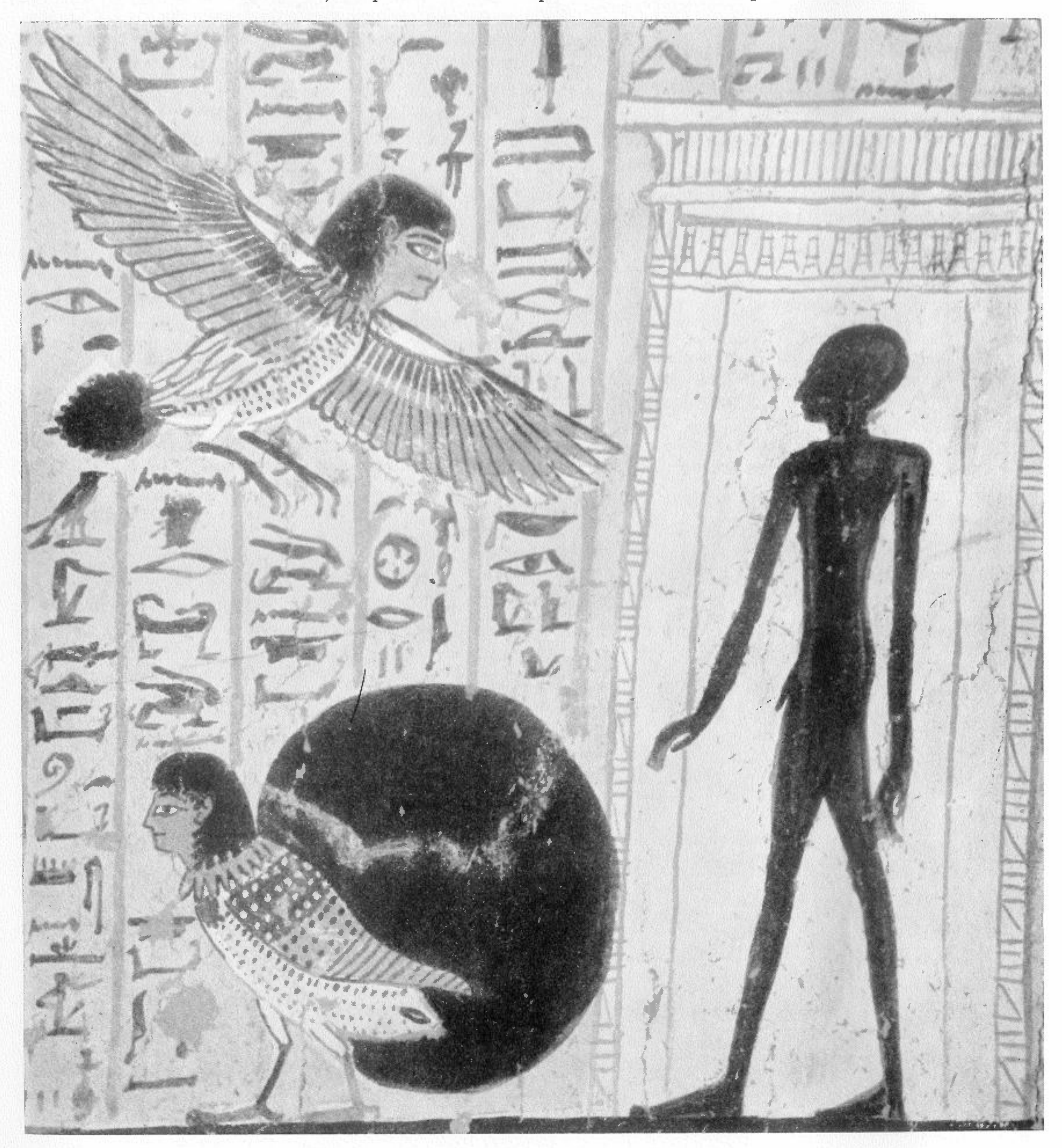
INMORTALIDAD. 1. En el Antiguo Testamento. En los primeros capítulos del Génesis, la muerte se pone en relación con la caída del primer hombre, de tal forma que si Adán se hubiera mantenido en su estado primero de inocencia hubiera sido inmortal[1]. En la promesa de rehabilitación — anuncio del triunfo sobre el principio del mal — no se alude para nada a una vida en ultratumba y en el castigo que se impone a los culpables tampoco se alude a sanciones extraterrenales. En todo el Pentateuco no se menciona en absoluto la retribución en ultratumba, y la moral se basa en un pragmatismo de ecuación entre la virtud y su retribución en esta vida, y el pecado y su castigo también en la vida terrena[2]. Es cierto que se dice del hombre que ha sido hecho a «imagen y semejanza» de Dios[3], pero esto no supone necesariamente la doctrina sobre la existencia de un principio espiritual inmortal en el hombre, pues es difícil precisar los términos hebreos respecto al contenido psico-fisiológico del hombre, y las categorías no coinciden con las nociones filosóficas griegas que nosotros manejamos. Por eso, al hablar de «supervivencia» en el más allá no podemos esperar encontrar ideas claras. Según la tradición popular hebrea, la personalidad humana no perece totalmente con la muerte, sino que subsiste después de esta vida un substrato de esa misma personalidad, viviendo una vida mortecina y somnolienta en una región tenebrosa llamada → **šĕʿōl**, y por eso los habitantes de esta región son considerados como «sombras» o proyección vaga y triste de la vida que llevaron en la tierra. Pero en realidad esa subsistencia tenue y vaporosa, como en ectoplasma, no merece el nombre de «vida», ya que no es la sustancia de toda la personalidad del hombre, es decir, el compuesto humano, en su doble manifestación de cuerpo y espíritu vital. La «vida» en realidad, según la mentalidad popular israelita, es el resultado de la comunicación por parte de Dios de un «hálito» o «soplo vital», el *rūaḥ* o *nĕšāmāh* misteriosa que vivifica en realidad al mismo cuerpo humano; y la muerte no es sino la privación, por parte de Dios, de ese «soplo» o «hálito vital» que le había prestado por algún tiempo. Los hebreos, pues, creían en una misteriosa y diluida vida de ultratumba. Así, al narrar la muerte de los patriarcas se dice: «Murió en edad avanzada y fue a *reunirse con su pueblo*»[4]. Jacob expresa esta esperanza diciendo: «Voy a reunirme con mi pueblo...»[5]. Dios había prometido a Abraham: «Tú irás a *reunirte en paz con tus padres*, y serás sepultado en buena ancianidad»[6]. Al oír Jacob la muerte de su hijo José exclamó: «En duelo bajaré al šĕʿōl a *juntarme* con mi hijo»[7]. Se alude, pues, en estos textos a un lugar común de reunión de los difuntos. Es el šĕʿōl o región subterránea[8], donde reina el perpetuo silencio[9], el «país sin retorno»[10]. Sus moradores son llamados → **rĕfāʾīm**, y no ejercen actividad alguna[11], sin dolores positivos ni angustias[12], gozando así de una cierta felicidad negativa, y aunque están sometidos a Dios, no tienen relaciones efectivas con Él, ni siquiera le alaban[13]. Yahweh es Dios de «vivos» y no parece que tenga particular providencia de los habitantes de la región de las sombras, y no aparece en aquella triste morada la discriminación de justos y pecadores, ni retribución por las obras de la vida terrenal. Éste es el sombrío horizonte de ultratumba durante muchos siglos en el pueblo hebreo. En la literatura sapiencial se encuentra primero «intuiciones» de una vida con Dios después de la muerte y finalmente expresamente enunciada la vida eterna con Dios para los justos, y el castigo eterno para los malvados. En los tiempos anteriores al exilio babilónico, los hagiógrafos consideran al israelita como ciudadano de una teocracia, y se preocupan poco de sus problemas individuales. Con la catástrofe nacional se agudizó más el individualismo; por ello en la literatura sapiencial encontramos un esfuerzo reflexivo supremo para salvar los derechos y exigencias personales del individuo como tal, sobre el problema de la retribución y sobre la supervivencia en el más allá. Las nociones tradicionales son examinadas, y los «sabios» ven que son insuficientes para satisfacer los impulsos de justicia del corazón humano. El autor del libro de Job proclama que no hay ecuación entre la virtud y su retribución en esta vida. El «sabio» del Eclesiastés también se siente insatisfecho con las soluciones terrenas. Todo ello hace que los espíritus selectos se orienten por otros caminos de unión con Dios. El israelita fiel se sentía dichoso asistiendo a las solemnidades litúrgicas, en las que veía la «faz de Dios», y por eso desea que esta unión afectiva

con su Dios se continúe después de la muerte. Es la situación psicológica de varios salmistas que aspiran a vivir bajo la protección especial de Yahweh aun después de la muerte[14]. Es frecuente la expresión que habla del deseo de «ver la faz de Dios»[15].

Es en el libro de la Sabiduría — en plena época helenística alejandrina — cuando aparece por primera vez formulada la esperanza de retribución en ultratumba. El «alma» humana es considerada como encerrada en una cárcel corpórea, que adquiere su plena libertad después de la muerte[16]. Los virtuosos alcanzan el premio merecido: «Las almas de los justos están en Dios»[17]. Y en contra de todas las ideas tradicionales, la muerte prematura es considerada como un premio, pues Dios le arrebata de una sociedad pecadora para que no se corrompa[18]. Los impíos serán implacablemente castigados en el más allá[19].

[1] Gn 2,17. [2] Dt 7,12-13. [3] Gn 1,27. [4] Gn 25,8. [5] Gn 49,29. [6] Gn 15,15. [7] Gn 37,35. [8] Dt 32,22. [9] Sal 94,17; 115,17. [10] Job 10,21. [11] Job 26,5; Sal 88,11; Job 3,13.17. [12] Job 3,11-19. [13] Is 38, 18-19. [14] Sal 36,8 y sigs. [15] Sal 17,15; 49,16; 73,26-28. [16] Sab 9,15. [17] Sab 3,1. [18] Sab 4,13-14. [19] Sab 3,10.

Fresco egipcio de la tumba de Arinefer. El alma del muerto vuela sobre su tumba. Expresión de la creencia en la inmortalidad, aunque en formas antropomórficas no ilustradas por la revelación



2. En el Nuevo Testamento. En la literatura judía extrabíblica anterior y contemporánea de Cristo aparece clara la doctrina de la inmortalidad del alma, y Jesucristo y los apóstoles se hacen eco de esta creencia comúnmente admitida en el pueblo judío. Cristo habla a menudo de la «vida eterna» reservada a los virtuosos y del castigo eterno reservado a los impíos[1]. Para entrar en la «vida eterna» son necesarias: la fe en Cristo[2], las buenas obras[3], sobre todo el amor al prójimo[4], el bautismo[5] y la Eucaristía[6]; la resurrección corporal será el complemento de esta «vida eterna», después de la muerte[7]. San Pablo habla en los mismos términos de la futura «vida eterna» reservada a los que son fieles a su vocación de cristianos[8]; y complemento de ella es también la resurrección corporal[9]. Toda la dogmática y moral cristiana están basadas en la esperanza de una vida futura de unión con Dios. El libro del Apocalipsis en su totalidad, es un canto al triunfo del cristiano en la vida gloriosa con Dios. Todas las tribulaciones pasadas quedan olvidadas ante la alegría de la «gloria» en Dios.

[1]Cf. Mt 7,14; 18,8-9; 19,17. [2]Jn 3,15.36; 5,24.40; 6,47; 8,51. [3]Jn 5,29. [4]1 Jn 3,14-15. [5]Rom 6,4. [6]Jn 6,27.33.50-58. [7]Jn 11, 25. [8]Rom 6,22; 2 Cor 5,4. [9]1 Cor 15,51-52.

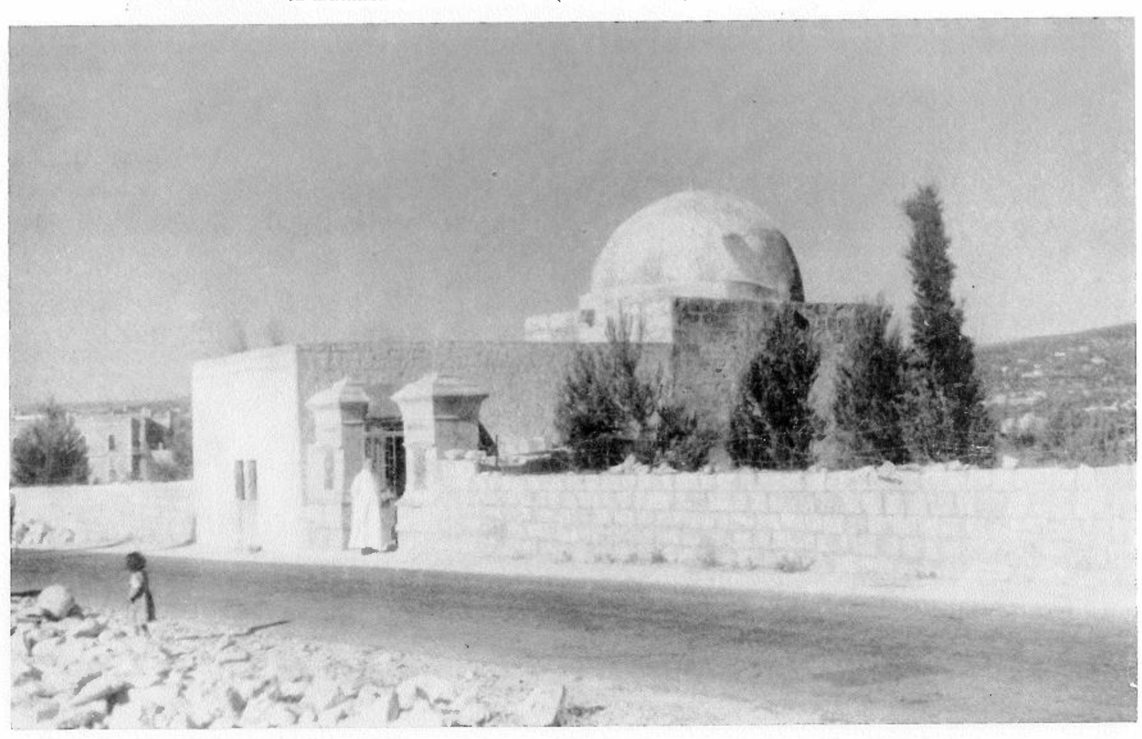
Bibl.: J. Touzard, *Le développement de la doctrine de l'inmortalité*, en *RB*, 7 (1898), págs. 206-241. W. Weber, *Die Unterblichkeit der Weisheit Salomons*, en *ZWTh*, 48 (1905), págs. 408-444. M. J. Lagrange, *Le livre de la Sagesse. Sa doctrine des fins dernières*, en *RB*, 16 (1907), págs. 85-104. J. Lindblom, *Das ewige Leben. Eine Studie über die Entstehung der religiosen Lebensidee im N.T.*, Upsala 1914. J. B. Frey, *Le concept de «vie» dans l'Évangile de St-Jean*, en *Bibl*, 1 (1920), págs. 37-58, 211-239. A. Vaccari, *De inmortalitate animae in V.T.*, en *VD*, 1 (1921), págs. 258-269. R. Schutz, *Les idées eschatologiques du livre de la Sagesse*, París 1935. A. Parrot, *Le refrigerium dans l'au-delà*, París 1937. F. Sutcliffe, *The Old Testament and the Future Life*, Oxford 1946. F. Cumont, *Lux Perpetua*, París 1949, págs. 13-108. É. Dhorme, *L'idée de l'au-delà dans la religion hébraique*, en *Recueil Édouard Dhorme*, París 1951, págs. 643-670. M. G. Cordero, *La vida de ultratumba, según la mentalidad popular de los antiguos hebreos*, en Salm, 1 (1954), págs. 343-364; íd., *La escatología individual en el AT*, en SBEsp, 15, (1955).

M. García Cordero

INMUNDO. → **Impureza.**

INOCENCIA (heb. *tām*; la idea suele traducirse por ἄκακος, [ἀκακία falta en el NT]); *innocentia* de la Vg. se expresa siempre mediante ἀκακία en los LXX). Inocencia significa tanto la ignorancia del mal como la ausencia de falta moral (*Unschuldig*). La acepción más frecuente es la de integridad moral y pureza de la conciencia y de la vida. El contexto precisa el sentido en la descripción de san Pablo de la santidad de Cristo, sumo sacerdote: «Santo, inocente (ἄκακος), inmaculado, separado de los pecadores»[1]. También aparece en la descripción de las virtudes de Job: «Integro (ἄκακος) y recto, temeroso de Dios y apartado del mal... perseverante en su integridad» (ἀκακία)[2]. Frente a todas las apariencias y deducciones falsas de la teología popular, que relaciona el pecado con el infortunio, Job afirmará su inocencia (ἀκακία)[3]. Sus amigos se obstinarán en argumentar que Dios no puede rechazar al inocente, pero Job conservará su inalterable confianza[4] (T.M.: *tām*, que revela la inocencia en el vivir). A veces ἄκακος

Belén. El llamado «sepulcro de Raquel», cuyo llanto se dejó oír en la población, según una tradición cuando la matanza de los Inocentes. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)



es casi sinónimo de δίκαιος[5]. El salmista afirmará también su inocencia y su adhesión a la Ley del Señor[6]. Filón[A] vierte la inocencia paradisíaca por ἀκακία y ἁπλότης: el pecado de Adán destruye ese estado e instaura el reino de la maldad (πανουργία)[B]. 'Ακακία se halla con frecuencia sobre todo en la literatura sapiencial y pinta la actitud de ignorancia y la sencilla rectitud frente a las sendas tortuosas del mal. En efecto, el inocente es el que ignora el mal (cf Jer 11,19: se llama ἄκακος al cordero que se lleva al matadero, y Filón emplea el mismo vocablo para indicar la inocencia de los neonatos[C]); san Pablo invita a los romanos a desconfiar de los promotores de disensiones, que «con discursos halagadores y dulces seducen los corazones sencillos (ἄκακος)»[7]. Cuando se afirma la inocencia, respondiendo a una inculpación precisa, se emplea ἀναίτιος (sin falta)[8]; ἀθῷος (*non puniendus*)[9]. La «sangre inocente» (αἷμα ἀθῷον), expresión que traduce la hebrea *dām nāqī*, puede significar tanto la sangre de un inocente[10], como el propio inocente condenado a muerte[11].

[A] *De Op. mund.*, 170. [B] Ibíd., 156. [C] *Spec. Leg.*, 3, 119.

[1] Heb 7,26. [2] Job 2,3. [3] Job 27,5. [4] Job 8,20; 36,5. [5] Cf. Job 2,3; 9,20.23, etc. [6] Sal 7,9; 25,1.11; 36,37; 40,13; 77,72; 100,2; 83,13. [7] Rom 16,18. [8] Mt 12,5.7. [9] Mt 27,24; cf. 2 Sm 3,28. [10] Sal 105,38. [11] Mt 27,4, variante δίπαιον; cf. 1 Sm 19,5.

Bibl.: W. Grundmann, en *ThW*, III, pág. 483.

R. LE DEAUT

INOCENTES, Matanza de los. El episodio, propio de Mateo[1], procede sin duda de la intención que el primer evangelio manifiesta de subrayar el paralelismo entre la historia de Jesús y la de Moisés, narrada en el Éxodo[2] y por la 'aggādāh judía. El texto de Jeremías[3] se aplicaba a los deportados del reino del Norte, del que Raquel, madre de José, era la antepasada. Una tradición situaba en → **Rāmāh** (hoy el-Rām a 10 km al norte de Jerusalén) una tumba de Raquel[4]. La aplicación de Mateo pudo ser sugerida por una tradición más reciente, localizándola entre Jerusalén y Belén, a consecuencia de una glosa de Gn 35,19, acomodación inspiraba por la analogía de las situaciones. La matanza se limitó a la aldea, que se señala como lugar de nacimiento del Mesías[5], y a sus aledaños; la edad de dos años procede de los informes que proporcionan los Magos[6].

El número de víctimas, suponiendo que hubiera un millar de habitantes[7], apenas debió de exceder de la veintena: las cifras de 3000 de los apócrifos y, sobre todo, de 144 000 (inspirada en Ap 14,1), de la liturgia etíope del *Menologio* griego, nacen de una fantasía piadosa. Algunos exegetas llegan hasta mencionar 60 u 80. Josefo no habla del hecho, porque, para ilustrar la crueldad de Herodes, había relatado sobrados asesinatos que el viejo rey cometió en su propia familia: el hecho casa bien, por lo demás, con lo que se sabe de Herodes. La matanza de algunos niños no retendría la atención de los historiadores clásicos, tanto más cuanto en Roma se contaba un episodio semejante, relacionado con el nacimiento de Augusto[A]. El célebre texto de Macrobio, del siglo V[B], asocia el asesinato de Antípater con el de los betlemitas, indudablemente conocido por el evangelio de Mateo, no siendo por ello un testimonio histórico independiente.

[A] Suetonio, *Aug.*, 94. [B] Macrobio, *Sat.*, 2,4,11.

[1] Mt 2,16-18. [2] Éx 1,22. [3] Jer 31,15. [4] 1 Sm 10,2. [5] Mt 2,5-6. [6] Mt 2,7.16. [7] Cf. Miq 5,1.

Bibl.: Además de los comentarios a san Mateo, cf.: U. Holzmeister, en *VD*, 15 (1935), págs. 373-379. G. Ricciotti, *Vita di Gesu Cristo*, Roma 1940, págs. 25-27, 291-293.

R. LE DEAUT

INRI. Nombre cristiano popular que designa la inscripción que campeó sobre la cruz de Jesús. Está formado por las iniciales latinas de las palabras con que la Vg. traduce el texto griego de Juan, suprimidos, claro está, los artículos: *I(esus) N(azarenus) R(ex) I(udaeorum)*[1], inscripción que según el mismo evangelista iba redactada «en hebreo (arameo), romano (latín) y griego».

Este detalle tiene doble importancia bíblica: a) dadas las cuatro versiones diferentes —en los detalles de redacción— que presentan los cuatro evangelios («éste es Jesús, el rey de los judíos»[2], «el rey de los judíos»[3], «el rey de los judíos éste»)[4] en un texto tan breve y destacado, se deduce para la exégesis la conclusión lógica e importante de que los hagiógrafos se preocupan de la sustancia de los hechos y no de minimismos literalistas; b) y es dato histórico, que el palo vertical de la cruz sobre la cabeza de Jesús —era el tipo de *crux immissa*—, pues que en esa eminencia se fijó el cartel con el nombre del condenado y motivo de la condenación que solían llevar los patibularios colgado del cuello hasta el lugar de la ejecución.

La influencia de las realidades y lenguaje bíblicos en nuestra lengua viene confirmada por el hecho de que INRI significa «nota de burla o de afrenta» (Real Academia).

[1] Jn 19,19 y sigs. [2] Mt 27,37. [3] Mc 15,16. [4] Lc 23,38.

C. GANCHO

INSECTOS. → **Animales impuros, Animales puros Fauna.**

INSPIRACIÓN. Los libros de la Biblia han sido llamados «santos» porque han sido «inspirados» por Dios. Ahora bien, ¿cómo se prueba el hecho de la inspiración» escrituraria?, y supuesta ésta, ¿cómo es? Así pues, tres son los puntos a tratar: I. Existencia de la inspiración; II. Naturaleza de la inspiración y III. Extensión de la inspiración.

1. Existencia de la «inspiración». La palabra «inspiración» proviene de la misma Biblia, ya que en 2 Pe 1,21 se dice implícitamente de los libros sagrados: «*inspirados* por el Espíritu Santo». Y en 2 Tim 3,16 se dice de la SE que es «divinamente *inspirada*» (θεόπνευστος). La palabra «inspiración» alude a un *soplo* misterioso de Dios en el autor humano que redactó los Libros Santos. En la literatura cristiana primitiva, la palabra «inspiración» es rara. El Pseudojustino habla de la ἐπίπνοια, vocablo ya empleado por F. Josefo. El carácter inspirado de los libros bíblicos sólo lo podemos conocer por la revelación, pues todos los otros motivos subjetivos para probar que son inspirados —como la elevación de pensamientos que su

lectura produce o la voz secreta de Dios en el corazón del lector — no ofrecen firme base para ello. Sólo la Iglesia como continuación de la comunidad religiosa israelita del AT y de la predicación de los apóstoles — eco de la revelación de Cristo — puede garantizar con su tradición unánime el carácter inspirado de cada libro. Siguiendo este criterio, la Iglesia recibió como canónicos e inspirados los libros del AT que habían sido aceptados como tales por los representantes oficiales del judaísmo. Según la tradición judía, los Profetas habían hablado movidos por Dios directamente. La Ley o Pentateuco era el libro sagrado por excelencia superior a los mismos escritos proféticos, y Moisés había sido el mayor de los profetas[1]. Según la tradición rabínica, Dios mismo había dictado la Ley, los escritos proféticos eran obra del espíritu santo de Dios. El resto de los libros bíblicos, llamados *kĕtūbīm*, «escritos», fueron juntados a la colección de la Ley y de los profetas, que consideraban como obra de Dios. El carácter, pues, sagrado de todos los escritos bíblicos era claro en tiempos de Cristo. Filón de Alejandría es el primero en emplear la palabra «inspirar» (ἐπιπνεῖν, καταπνεῖν) y considera todos los escritos bíblicos como «oráculos» divinos. F. Josefo llama a todos los hagiógrafos «profetas» que escribían por «inspiración» (κατὰ τὴν ἐπίπνοιαν) de Dios.

Esta creencia relativa al carácter «inspirado» de los escritos del AT aparece reflejada en la predicación de Cristo y de los apóstoles. Cristo habla en general de la «Escritura» como una colección de libros sagrados comúnmente aceptados. Los libros del AT son citados unas 300 veces en el NT. En general, los más citados son el Pentateuco, los Profetas y los Salmos. Sólo quedan sin citar Esdras-Nehemías, Eclesiástico, Cantar y Ester. Por otra parte, Cristo insiste en que su mensaje es el continuador del AT. Las fórmulas de las citas del AT son variadas: «Dijo Dios por David», «Esto se realizó para que se cumpliera lo dicho por el Señor», «Dijo Dios»[2]. En 2 Pe 1,19-21 se enuncia expresamente la doctrina de la «inspiración», pues se dice que los profetas no han hablado por sí mismos, sino que han hablado «llevados» (φερόμενοι) del «Espíritu Santo». En el contexto se trata sólo de los oráculos proféticos. En 2 Tim 3,15-17 san Pablo es más explícito: «Toda Escritura es divinamente inspirada y útil (πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος) para enseñar...». Aquí no se trata sólo de los oráculos proféticos, sino de las «letras sagradas» (ἱερὰ γράμματα) en general, como dice inmediatamente antes. Son el conjunto de escritos sagrados judíos recibidos como tales por la tradición.

Los Santos Padres recogen esta doctrina y así hablan de las Escrituras como «dictadas» por Dios, y «escritas» por el Espíritu Santo: son una «carta» enviada a los hombres por Dios. San Agustín las llama «quirógrafo de Dios». El hagiógrafo fue el instrumento de Dios: es como la flauta, cítara o pluma de Dios. Esta concepción del hagiógrafo como instrumento es adoptada por santo Tomás, y oficialmente consagrada por León XIII, Benedicto XV y Pío XII, y aplicada a los escritores del AT y del NT por igual. El magisterio solemne y extraordinario en decretos de los concilios Florentino,



Nave fenicia esculpida en un sarcófago. De un modo análogo a la nave impulsada por el viento, según expresión de san Pablo, los autores agrados sólo escribieron en tanto que llevados o inspirados por el Espíritu Santo

Tridentino y Vaticano, sancionó la afirmación de que Dios es el autor de todos los libros de ambos Testamentos.

[1]Cf. Nm 12,6-8; Dt 34,10-12. [2]Cf. Mt 1,22; Mc 7,10; Mt 22,29. 31-32; Act 13,47; Heb 1,5.

2. Naturaleza de la inspiración. Filón de Alejandría intentó explicar el fenómeno de la «inspiración» profética por paralelismo con el «entusiasmo» (ἐνθουσιασμός) de los coribantes, de forma que el profeta se hallaba en un estado de delirio, en posesión de una μανία divina. Así consideraban el éxtasis o alienación mental como un fenómeno ordinario en «inspiración» profética. En lo concerniente a la «inspiración» escrituraria, los judíos parecen concebirla como un «dictado» mecánico de Dios. Esta teoría fue resucitada por los primeros protestantes. Los protestantes liberales se han ido al lado opuesto, pues conciben la «inspiración» bíblica como fruto de la inmanencia psicológica, al modo de la inspiración poética. No hay influjo físico positivo de Dios, sino que procede de la inmanencia del espíritu divino en el alma humana. Es la manifestación de un instinto religioso exacerbado en el pueblo judío. Una opinión menos radical es la que supone que Dios suscita en el autor sentimientos nobles y elevados, aunque no haya influjo en el acto de escribir. Entre los católicos, la tesis tradicional resaltaba la intervención de Dios como causa principal. No obstante, en el siglo XVI algunos autores, como Lessio, propugnan como posible la tesis de la aprobación subsecuente, es decir, un libro puede ser redactado sin especial asistencia del Espíritu Santo, pero después es declarado sagrado al testificar el mismo Espíritu Santo que no hay error en él. Bonfrère sostuvo una posición similar; y Haneberg propuso que un libro se convierte en Escritura Sagrada con sólo el reconocimiento posterior de la Iglesia como tal, sin que se exija especial intervención de Dios en su composición. Jahn propugnó una mera asistencia negativa de Dios, de forma que el libro no tenga errores doctrinales. Todas estas opiniones fueron expresamente rechazadas por el Concilio Vaticano I. En los tres documentos pontificios bíblicos oficiales de la Iglesia (*Providentissimus Deus* de León XIII, *Spiritus Paraclitus* de Benedicto XV, y *Divino afflante Spiritu* de Pío XII) queda consagrada la explicación propuesta por Santo Tomás con la teoría de la causa principal y causa instrumental. En efecto, el Doctor Angélico parte de la base de que el «Espíritu Santo es el autor principal y el hombre el autor instrumental». En la redacción del libro sagrado nos encontramos —según la doctrina católica— con un fenómeno singular y misterioso, pues intervienen dos causas: una divina y otra humana. Santo Tomás para explicar este misterio psicológico recurre a la teoría de la instrumentalidad. El instrumento tiene dos acciones: una que le compete en calidad de instrumento y otra que resulta de su misma naturaleza. El Aquinatense propone para explicar esto el ejemplo que resultará clásico: la sierra al actuar tiene una doble acción: la propia, inherente a su naturaleza cortante, y otra superior, que le es comunicada por la habilidad del artífice, y es la de cortar artísticamente según la mente de éste. Esta última virtualidad es superior a la del mero instrumento material, ya que la sierra de por sí no es capaz de plasmar la idea del artífice; es la acción propiamente instrumental, que posee la sierra sólo de modo transitorio cuando es manejada por el artífice. Pero esta misma acción artística no puede realizarse sin la acción propia de cortar de la misma sierra. Por tanto, las dos acciones son inseparables en la ejecución de la obra: el instrumento actúa bajo el influjo de las dos acepciones que, aunque físicamente se identifican para la producción del efecto común, formalmente se distinguen, pues hay ahí una elevación de la virtualidad propia del instrumento, bajo el influjo de una causa superior inteligente que lo dirige. Supuesta esta íntima interconexión de las dos virtualidades del instrumento al servicio de la causa principal, se sigue que el efecto es fruto de la conjunción de ambas causas, en tal forma que no se puede adscribir aquél a una causa con exclusión de la otra: «El efecto pertenece totalmente al instrumento y a la causa principal». No obstante, bien puede decirse que el efecto pertenece principalmente a la causa principal, que ha elevado y ennoblecido la acción ciega material del instrumento, por aquello de que *res nominantur a potiori.* Y en realidad, aunque el efecto sea común a ambas causas, sin embargo, no es difícil distinguir las huellas de las dos causas actuantes en los que cada una tiene de específico.

Aplicado este esquema al problema de la inspiración escrituraria, Dios es la causa principal, no sólo como causa primera que mueve al escritor a producir un libro humano, como cualquier otro, sino de un modo particular, en cuanto que eleva y acciona a un plano sobrenatural las potencias psíquicas del autor humano para producir un efecto suprahumano. El hagiógrafo en este caso es causa realmente instrumental, en cuanto que obra por sus potencias intelectivas volitivas y mecánicas en la composición de este libro, a la vez divino y humano. Esta intervención de la causa superior incluye la elevación de las potencias anímicas para la producción de ese efecto superior a su naturaleza humana, y además su aplicación positiva a la consecución de ese efecto. Esta moción de la causa superior no es habitual o permanente, inherente a la naturaleza humana, sino transitoria, es decir, dura sólo mientras subsista el influjo causal del agente principal. En consecuencia, el hagiógrafo no puede hacer uso a su antojo de esa nueva virtualidad sobreañadida a él, pues no le pertenece naturalmente; de lo contrario, se convertiría en autor principal. El efecto del concurso de ambas causas pertenece a ambas, aunque de modo diverso. Como el autor principal es Dios, el libro es principalmente divino por razón de su origen, y no sólo por el argumento de que trate. Y en esto descansa la inerrancia formal de la Biblia. Pero, por otra parte, como la causa instrumental es humana, en cuanto que el hagiógrafo actúa por sus potencias connaturales y específicas, y según el modo humano desplegando plenamente su actividad literaria como cualquier otro escritor humano, el hagiógrafo es también verdaderamente autor del libro ,y precisamente en esa actividad humana, peculiar de la causa instrumental, encontramos la razón de la diversidad de estilos, y aun la posibilidad de deficiencias literarias.

La acción de Dios recae primeramente sobre las potencias intelectuales del hagiógrafo, ya que el fin concreto de su actividad es precisamente la producción de un efecto de tipo intelectual, el libro. De ahí que, para que ese libro sea divino o suprahumano, se exige una misteriosa ilustración o iluminación de parte de Dios a fin de discernir y conocer la verdad, lo que supone una especial intervención de Dios que garantice la veracidad del hagiógrafo (juicio especulativo o teórico), en tal forma que los juicios que emita o consigue sean también juicios divinos, y en consecuencia infalibles, ya que el hombre en eso no es sino un mero instrumento, más o menos consciente, de la intervención divina, y por lo tanto, los juicios humanos han sido elevados a un orden superior. Por otra parte, el autor humano juzga, bajo la iluminación de la luz divina, de la conveniencia práctica (juicio práctico) de consignar por escrito tal juicio especulativo o tal documento que sirva para la ilustración de la verdad que se propone expresar.

Pero esta iluminación del entendimiento especulativo no supone necesariamente la revelación de verdades nuevas desconocidas del hagiógrafo, ya que la acción formal del influjo inspirativo recae sobre el juicio, y no afecta necesariamente al acto de captación del material para el juicio (*simplex apprehensio*), que es en realidad algo previo al mismo acto de juzgar. Por eso es muy importante distinguir los conceptos de revelación y de inspiración. No obstante, aun cuando el autor sagrado no reciba muchas veces conocimientos nuevos de modo sobrenatural, sin embargo, aun en ese caso, considera los que tenía por proceso intelectual natural, bajo una nueva luz sobrenatural lo suficientemente clara para emitir un juicio divino sobre su verdad especulativa. No se excluye, pues, la labor activa de acopio de materiales como en los demás escritos profanos. Lucas y el autor del segundo libro de los Macabeos nos hablan de sus trabajos y desvelos por investigar la verdad histórica que se propone escribir[1]. Pero aun en esta labor de investigación y de selección se halla el hagiógrafo bajo la influencia de una especial asistencia divina, que le inmuniza contra toda interferencia de error. Pero a veces se da además una revelación en sentido estricto de una verdad nueva totalmente desconocida por medios naturales. Es el caso de los profetas escritores.

Es necesario también suponer un influjo causal físico por parte de la causa principal en la voluntad del hagiógrafo para que ponga por escrito sus juicios teóricos, resultado conjunto de la elaboración intelectual humana y la iluminación sobrenatural especial de Dios, ya que el fin específico de la moción inspirativa es precisamente comunicar, en beneficio de la comunidad religiosa — es un don carismático, una gracia *gratis data* — los juicios divino-humanos del hagiógrafo en orden a la edificación e ilustración religiosa de los destinatarios, que son el pueblo de Israel, como vehículo de transmisión del mensaje salvífico de Dios a la humanidad en orden a su rehabilitación espiritual. Sin embargo, no es necesario suponer que el hagiógrafo tenga conciencia refleja de esa misteriosa moción de Dios en su voluntad. Debe ser un influjo físico en la voluntad, de lo contrario Dios sería sólo autor moral del libro inspirado. El hagiógrafo actúa libremente, pero bajo la moción eficaz de la acción divina. Es un caso paralelo al misterio de la interacción de Dios y el hombre en la causalidad de la gracia. Dios mueve infaliblemente, pero sin aniquilar la libertad humana.

[1]Cf. Lc 1,3-4; 2 Mac 2,24-32.

3. Extensión de la inspiración. Supuesta esta noción del influjo misterioso causal de Dios en el hagiógrafo, éste se extiende a la total composición del libro, pues el efecto en su totalidad procede de ambas causas, si bien cada una actúa en su campo específico. Por eso, las palabras — concreción de la idea — están inspiradas (inspiración verbal). No se puede restringir el influjo causativo divino a las ideas sólo, pues entonces se rompería la armonía psicológica de interacción de Dios y del hombre. No se puede atribuir parte del libro a la causa principal, ni parte a la instrumental, sino el todo a ambas. El libro es totalmente divino y totalmente humano. Así el hagiógrafo al elegir libremente las palabras con las que va a expresar la idea se halla bajo el influjo de la causa principal. Todo el mecanismo de concepción y expresión del autor sagrado se halla elevado, movido e impulsado por ese misterioso influjo inspirativo de Dios. Por eso son compatibles las diferencias de estilo en los distintos hagiógrafos. La causa principal es la misma, pero la instrumental diferente, y de ahí que el efecto sea diverso. Es el caso del pianista excelente que ejecuta la misma pieza musical con un piano de primera calidad y otro desafinado. El efecto de la ejecución es diverso. El Espíritu Santo por συνκατάβασις («condescendencia») se acomoda a la psicología de cada hagiógrafo, y así el efecto literario es diverso en un Isaías, que tenía una excelente preparación literaria, o en un Amós, pastorcillo de Tĕqōaᶜ. Es la teoría del *instrumentum deficiens* tan elaborada por el Doctor Angélico y de tan rica virtualidad para explicar los géneros literarios. La inspiración verbal no es, mecánica, sino algo lógico y vital en la teoría de la instrumentalidad aplicada a la inspiración. No obstante, debemos mantener la noción analógica de instrumento al aplicarla al hagiógrafo, ya que la psicología humana es complicada. Por otra parte, en el influjo inspirativo muchas veces hay un contenido superior al comprendido por el hagiógrafo, una plusvalía que rebasa el ámbito conceptual del autor humano (→ **Pleno, Sentido**), ya que la virtualidad conceptual en el influjo de la causa principal rebasa la capacidad normal del hagiógrafo.

Otra consecuencia de esta teoría de la inspiración es la → **inerrancia** del hagiógrafo, ya que la obra es sobre todo de la causa principal, Dios, que no puede engañarse ni engañar.

Bibl.: F. Josefo, *Contra Ap.*, 1, 7, 8. Filón, *De Migrat. Abraham*, 7. Pseudojustino, *Cohortatio ad Graecos*, 2, 12. Orígenes, en *PG*, 11, 119; 1276. Crisóstomo, en *PG*, 51, 187; 53,27; 53, 175. Basilio, en *PG*, 29, 209. Agustín, en *PL*, 34, 1070; 37, 1159; 1880, 1952. Jerónimo, en *PL*, 24, 332; 22, 627. Tomás de Aquino, *Quodlib.*, 7 *a.* 12 *ad* 5; *a.*16; id., *Cont. Gent*, cap. 70; id., *De malo*, *q.*3, *a.*2. Denz, 32, 42, 62, 110, 461. M. J. Lagrange, *L'inspiration des Livres saints*, en *RB* (1895), págs. 199-220. J. B. Franzelin, *De divina Traditione et Scriptura*, Roma 1896. D. Zanechia, *Divina inspiratio ad mentem S. Thomas*, Roma 1898. Th. Calmès, *Qu'est-ce que l'Écriture Sainte?*, Paris 1903. F. Prat, *La Bible et l'histoire*, París 1904. L. Billot, *De inspiratione S. Scripturae*, Roma 1906. C. Pesch, *De inspiratione*, Friburgo de B. 1906. E. Hugon, *La causalité instrumentale*, Paris 1907. A. Mangenot, art.



Jerusalén. Vista desde la escalera que sube al Cenáculo desde el valle de Hinnōm. La torre de la *Y.M.C.A.* y el hotel *King David*, arriba a la izquierda. El Instituto Bíblico Pontificio, arriba a la derecha. (Foto P. Termes)

Inspiration, en *DBS* y *DThC*. P. SYNAVE - P. BENOIT, *La prophétie* en *Somme Théologique*, París 1947, págs. 293-294. H. HÖPFL - B. GUT, *Introductio Generalis in S. Scripturam*, Roma 1950, págs. 23-24. *Verbum Dei*, I, Barcelona 1956, págs. 112-113.

M. GARCÍA CORDERO

INSCRIPCIONES. → **Alfabeto** y **Epigrafía hebrea.**

INSTITUTO BÍBLICO PONTIFICIO. 1. FUNDACIÓN E HISTORIA. Según propia confesión de san Pío X, su predecesor León XIII había ya acariciado la idea de «fundar en Roma un Ateneo propio, dotado de cátedras superiores y de todos los auxilios de la ciencia bíblica adonde acudiesen jóvenes escogidos de todas partes, dispuestos a especializarse en la ciencia de las Divinas Letras», la cual no pudo ser realizada por falta de recursos materiales (Letras Apostólicas, *Scripturae Sanctae*, 23 de febrero de 1904). El mismo san Pío X hubo de retardar la fundación de dicho centro por la misma causa. La generosidad de los católicos, especialmente de la familia lorenense de los Goëtlosquet, puso finalmente a disposición de la Santa Sede los fondos necesarios y san Pío X erigía el Instituto Bíblico Pontificio de Roma mediante las Letras Apostólicas *Vinea electa* del 7 de mayo de 1909. Si bien el Papa se reservaba un control directo e inmediato sobre el Instituto Bíblico Pontificio, la dirección y régimen del mismo fueron confiados a los padres de la Compañía de Jesús. El P. Leopoldo Fonck, primer rector del Instituto, elaboró el plan de estudios y organizó una valiosa biblioteca y museo bíblicos. El Instituto Bíblico Pontificio, que había nacido, sobre todo en lo que se refería a la concesión de grados académicos, supeditado a la Pontificia Comisión Bíblica, fue adquiriendo con el tiempo mayor independencia y personalidad. Benedicto XV le autorizó para conceder los grados de bachillerato y licenciatura en Sagrada Escritura, si bien exigía «la presencia de un consultor de la Pontificia Comisión Bíblica, escogido por los cardenales, entre los jueces que examinan la ciencia de los candidatos a la licenciatura y que tenga voto como los demás» (Letras Apostólicas, *Cum Biblia Sacra*, 15 de agosto de 1916). En 1927, el Instituto Bíblico Pontificio abrió una casa filial en Jerusalén con el fin de facilitar a los postgraduados de Roma un conocimiento práctico de la geografía, topografía y arqueología bíblicas. Pío XI confirió al Instituto Bíblico la facultad de dar todos los grados, incluso el doctorado, independientemente de la Pontificia Comisión Bíblica (*Motu propio*, *Quod maxime*, 30 de septiembre de 1928). Paralela al Instituto Bíblico y en el mismo edificio empezó a funcionar en 1932 la facultad de Estudios del

Antiguo Oriente, que abarca cuatro secciones: semitismo en general, asiriología, egiptología, sánscrito e iranio. Por voluntad de Pío XI, el Instituto Bíblico Pontificio y el Instituto Oriental forman con la Gregoriana una especie de complejo universitario eclesiástico pontificio. Finalmente, en 1934, recogiendo todas las experiencias y pasos precedentes, se formularon definitivamente y fueron aprobados por la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades los *Statuta Pontificii Instituti Biblici*.

2. Fin del Instituto Bíblico. La intención de san Pío X al crear el Instituto Bíblico era «tener en la ciudad de Roma un centro superior de estudios bíblicos, destinado a promover de la manera más eficaz el estudio de la Biblia y demás ciencias afines, según el sentir de la Iglesia Católica» (*Vinea electa*). El Instituto Bíblico cumple los deseos del Papa por dos caminos que se complementan mutuamente: mediante la formación de los futuros profesores de Sagrada Escritura y mediante publicaciones científicas que realizan o dirigen sus profesores. Hasta la fecha, la labor principal del Instituto se ha orientado en la primera dirección. Se cuentan ya por miles los alumnos que han pasado por sus aulas y que hoy están enseñando en las universidades, seminarios y colegios de religiosos de todo el mundo. La duración de los estudios prevista por el programa de la facultad bíblica es de tres años: al final del primero se confiere el bachillerato, terminado el segundo, el licenciado, y al fin del tercero, el alumno es declarado *candidatus ad lauream*, la cual se confiere algún tiempo después, previa la presentación de la tesis y la exposición de una lección exegética. La facultad de estudios del antiguo Oriente, a que arriba aludimos, tiene un plan de estudios y programa propios: fundamentalmente versa sobre la lengua y cultura propias de cada una de las secciones, su historia literaria, política y religiosa. La licencia se concede en esta facultad al final del tercer curso y las condiciones para el doctorado son similares a las exigidas en la facultad bíblica.

Si bien con menor intensidad, el Instituto Bíblico Pontificio paralelamente a esta labor docente, ha realizado y dirigido una labor de auténtica investigación científica. Esta preocupación científica ha estado ya presente en la misma labor de formación de los futuros profesores, pues, tanto en la facultad bíblica como en la oriental, al lado de los cursos ordinarios se obliga a los alumnos a tomar parte activa en ensayos científicos o seminarios que les vayan encaminando a la investigación personal. De ahí el cariño con que el Instituto Bíblico ha cuidado su biblioteca especializada, una de las mejores de todo el mundo en la materia. El Instituto Bíblico Pontificio encauza la actividad científica de sus profesores, alumnos y colaboradores a través de las siguientes publicaciones: *Biblica* (a partir de 1920), revista trimestral, de rigor científico, con colaboraciones en cinco lenguas modernas; *Verbum Domini* (a partir de 1921), bimensual, escrita en latín y dirigida a un público menos técnico; *Orientalia* (a partir de 1920) dedicadas a temas del antiguo Oriente. Además de estas tres revistas, el Instituto Bíblico publica otras colecciones: *Scripta Pontificii Instituti Biblici, Monumenta Biblica et Ecclesiastica, Biblica et Orientalia* y *Analecta Orientalia*.

Bibl.: *Acta Pontificii Instituti Biblici*, Roma 1909 y sigs. L. Fonck, *Primum Quinquennium P.I.B.*, Roma 1915. A. Bea, *Pontificii Instituti Biblici prima quinque lustra*, Roma 1934; id., *Statuta Pontificii Instituti Biblici*, Roma 1935; id., *San Pio X. Promotore degli Studi Biblici, fondatore del P.I.B.*, Roma 1955.

A. GONZÁLEZ LAMADRID

INTERCESIÓN DE CRISTO Y DE LA SANTÍSIMA VIRGEN. Se llama así la actividad impetratoria y satisfactoria de Cristo y de la Virgen que tiene una virtud infinita en Cristo y prácticamente infinita en la Virgen. Deberíamos hablar, tal vez en ambos casos, de mérito de condigno. En el aspecto activo de la función mediadora de Cristo *unus Mediator Dei et hominum*[1] y de María, mediadora universal de todas las gracias.

1. La intercesión de Cristo ante el Padre tiene un doble aspecto *a*) el operativo redentivo, en cuanto Cristo ha intervenido: con sus acciones y su muerte para borrar la enemistad antigua y «reconciliarnos con el Padre»; *b*) el litúrgico, o sea la oración que Cristo dirigió y dirige *sine intermissione* al Padre por nosotros. Ambos aspectos aparecen ya claramente en el cuarto canto del Siervo de Yahweh[2]. Según Heb. 9,11-28, Cristo es el *Pontifex futurorum bonorum* que entra en el eterno Tabernáculo por su propia sangre, muere una sola vez para que haya verdadero testamento y alianza, y, con ello, satisface por los pecados de todos. Es éste el aspecto sacerdotal o pontifical y satisfactorio de la intercesión de Cristo. En la SE aparece no menos claramente la oración impetratoria del Señor: Cristo ruega por sus apóstoles y por todos los que habíamos de creer en Él[3]. Cuando Pedro está en peligro, ruega para que no falte su fe[4]. Intercede incluso por los que le crucificaban[5]. Prometió además seguir intercediendo por los suyos ante el Padre, aun después de la Ascensión[6]. San Pablo da testimonio del cumplimiento de la promesa del Señor en Rom 8,34: «Cristo Jesús, que está a la diestra de Dios, que intercede por nosotros». En esta intercesión celeste del Cristo glorioso vienen a reunirse los dos aspectos antedichos, como aparece en Heb 7,23. Cristo es allí para siempre único, sumo y eterno sacerdote, pues está siempre vivo para interceder por aquellos que por Él avanzan hacia Dios. Según 1 Jn 2,1.2 es además abogado nuestro ante el Padre, y víctima de propiciación por nuestros pecados y los de todo el mundo. Ese ministerio actual de Cristo glorioso es llamado técnicamente en Heb 8,6 «Mediación»; plenamente hombre, y estando en posesión de la plenitud de la divinidad[7], Jesús es el intermediario único[8] entre Dios y la humanidad a quienes une y reconcilia[9].

[1] 1 Tim 2,5. [2] Is 53,4-6.11*b*.12*b*. [3] Jn 17,9-26. [4] Lc 22,31-32. [5] Lc 23,34. [6] Jn 14,16. [7] Col 2,9. [8] Rom 5,15-19; 1 Tim 2,5. [9] 2 Cor 5,14-20.

2. La intercesión de la Virgen viene a ser una con la de Cristo, gracias a la maravillosa unidad sobrenatural querida por Dios en su plan salvífico entre Cristo y su madre. De ahí que los textos escriturarios que nos muestran a la Virgen intercediendo activamente ante su hijo[1], tengan a pesar de ello menor alcance que los textos que nos muestran a la Virgen en la esfera singular constituida en el centro de la historia de la salvación por ella y su Hijo Dios[2]. Hay coincidencias significativas

entre Gn 3,15.20 y Jn 2,3-5; 19,26, que hacen resaltar la misión de María como «nueva Eva», madre de los vivientes en Dios. La tradición de la Iglesia ha interpretado y comprendido esos textos en su justo valor al dar a María el título de «Medianera universal de todas las gracias».

[1]Jn 2,3. [2]Gn 3,9-19; Lc 1,28 y 42; Mt 1,16; Ap 12,1-17.

Bibl.: J. MARGRETH, *Das Gebetsleben Jesu Christi*, 1902. J. GUITON, *La prière d'intercession*, Lyon 1905. J. M. BOVER, *Universalis B.V. Mediatio*, en *Gr*, 5 (1924), págs. 574-575. J. BITTREMIEUX, *De mediatione universali B.M. Virginis quoad gratias*, Brujas 1926. J. B. WALZ, *Fürbitte*, en *LThuk*, IV, col. 236. H. SEILER, *Corredemptrix*, Roma 1939. J. B. CAROL, *Utrum B. Virginis Corredemptio sit in S. Scriptura formaliter revelata*, Roma 1939. N. GARCÍA GARCÉS, *Mater Corredemptrix*, Turín-Roma 1940. J. M. BOVER, *María, Mediadora universal o Soteriología mariana*, Madrid 1946. H. H. ESTEVE, *De coelesti mediatione sacerdotali Christi iuxta Hebr VIII, 3-4*, Madrid 1949. C. SPICQ, *L'Épître aux Hebreux*, II, París 1953.

J. TORRES

INTERCESOR (del lat. *intercesor*, «que intercede»). La voz denota, ante todo, al que suplica o media por otro para librarle de un mal o lograr una gracia para él. En su acepción teológica significa la intervención de una criatura cerca de Dios en favor de otra criatura. La intercesión versa sobre las relaciones entre el Creador y el hombre, y tiene por fin primordial los bienes que a ellas importan, especialmente los espirituales. Los principales intercesores son los santos, los ángeles, María, madre de Dios, y Jesucristo (→ **Expiación, Mediador** y **Oración**).

P. ESTELRICH

INTERPOLACIÓN. Llama así la crítica textual a la palabra, frase o pasaje introducido en una obra a la que en principio no pertenece, aunque en bastantes casos llega a quedar incorporada a la misma, como ocurre con el → **Comma Joanneo**. No se ha de confundir con la glosa que, si llega a veces a integrarse en el original, es por definición una nota trazada en el margen del texto.

J. A. PALACIOS

INTERPRETACIÓN. → **Profeta** y **Exégesis.**

INTÉRPRETE (heb. *mēlîṣ*; ἑρμενευτής; Vg. *interpres*). Después de «la confusión de lenguas» de la torre de Babel aparece por primera y única vez el intérprete en sentido lingüístico entre José y sus hermanos, por cierto sin que éstos lo advirtieran[1]. Algún otro lugar que habla de «doble lengua»[2] tiene un sentido moral peyorativo de hipocresía.

Mēlîṣ en otros pocos pasajes equivale a «mediador», «embajador»; los profetas son «intérpretes» del sentir del pueblo, el ángel «interpreta» al enfermo de muerte el sentido de su enfermedad, etc.[3]

Sin que aparezca el vocablo, la historia de Daniel es la historia de un interpretador de sueños[4].

En el Oriente antiguo fueron necesarios los intérpretes para las relaciones internacionales; a partir del año 2000 se escribieron en Babilonia catálogos de signos y elencos de sinónimos en las dos lenguas acádica y sumeria; en la corte de Asurbanipal había un grupo de intérpretes y en las tablillas de su biblioteca hay instrumentos que testifican esta labor de interpretación. En el siglo VIII se difunde el arameo como lengua internacional y el fenómeno provoca la necesidad de los poliglotas en las cortes de Egipto, Fenicia y Babilonia, que redactan las cartas diplomáticas.

Los evangelios interpretan repetidas veces algunos vocablos hebreos y arameos[5].

Pablo rebaja el carisma de lenguas, que tanto cotizaban los corintios, y el de su interpretación, colocándolo en último lugar (→ **Carismas**), pero era imprescindible el intérprete para que resultase edificante en la comunidad[6].

[1]Gn 42,23. [2]Eclo 5,11. [3]Is 43,27; 2 Cr 32,31; Job 33,23. [4]Dan 2,13-45; 4,16-24. [5]Mt 1,23; Mc 5,41; 15,22.34; Jn 1,38.41; cf. Act 4,36; 13,8. [6]1 Cor 12,28; 14,6.13.

Bibl.: S. MOSCATI, *L'Oriente Antico*, Milán 1952, págs. 31, 53. 74.80, etc.

C. GANCHO

INTRODUCCIONES A LA BIBLIA. En la bibliografía que se da a continuación hemos escogido las principales obras de introducción general de la SE que, desde el año 1920, tratan los temas ya clásicos de inspiración, canon, texto, hermenéutica (muchos también con tratados de las ciencias auxiliares), en un orden u otro. Sólo algunos de los autores que citamos no estudian los cuatro temas indicados.

No incluimos los autores que escriben solamente sobre la inspiración.

I. AYER, *Introductio generalis in universam Scripturam*, Roma 1939. T. AYUSO, *Los grandes problemas de la Biblia*, I, *Problemas de índole preliminar*, Zaragoza 1940. J. BALESTRI, *Biblicae introductionis generalis elementa*, Roma 1932. F. M. DE CASTRO, *Introductio generalis in Sacram Scripturam*, Valladolid 1922. E. CIRERA PRAT, *Lecciones biblicas, o sea curso de Sagrada Escritura*, Barcelona 1943. A. CORNELY-MERK, *Introductionis in S. Scripturae libros compendium*, París 1934. M. CHARLES, *Pour lire la Bible*, París 1935. C. CHARLIER, *La lecture chrétienne de la Bible*, Maredsous 1951. A. CHARUE, *Comment les catholiques croient à la Bible*, Bruselas 1941. P. CHEMINANT, *Précis d'Introduction à la lecture et à l'étude des S. Écritures, II*, París 1940. E. DABROWSKI, *Studia biblijne*, Poznam 1955. L. CL. FILLION, *L'étude de la Bible*, París 1922. C. GESLIN, *Petit manuel biblique*, Sees (Orne) 1935. A. GIL ULECIA, *Introducción general a la S. Biblia*, Madrid 1950. A. A. GOUPIL, *La règle de la foi. II, La Sainte Écriture*, París 1936. L. GRAMMATICA - G. CASTOLDI, *Manuale della Bibbia*, Milán 1924. CH. P. GRANNAN, *A General Introduction, 1-4*, St. Louis 1921. P. GRELOT, *Introduction aux livres saints*, París 1954. H. HÖPFL - L. LELOIR, *Introductio generalis in S. Scripturam*, 6.ª ed., Roma 1958. *Institutiones biblicae* (ed. el Pont. Inst. Bib.), 6.ª ed., Roma 1951. J. H. JANSENS - E. MORANDI, *Introductio biblica seu Hermeneutica sacra in omnes libros V. et N. Foederis*, Turín 1937. J. LAUX, *Introduction to the Bible*, Nueva York 1932. H. LOUSSEAU - M. COLLOMB, *Manuel des études bibliques*, I. *Introduction Générale*, 2.ª ed., París 1936. B. MARTÍN, *Introducción General a la Sagrada Escritura*, Zamora 1958. M. MIONI, *Manuale biblico*, Turín 1935.

L. MORALDI - H. LYONNET, *Introduzione alla Bibbia*, Turín 1960. T. MORAN, *Introduction to Scripture*, Nueva York 1938. M. NICOLAU - Y. SALAVERRY, *Sacrae Theologiae Summa*, I, Madrid 1958, págs. 997-1139. P. NIETO, *Introducción al estudio de la Sagrada Escritura*, Madrid 1934. H. PERENNÈS, *Introduction générale aux Saintes Écritures*, París 1926. G. M. PERRELLA, *Introduzione generale alla Bibbia*, Turín 1948. G. M. PERRELLA - J. PRADO, *Introducción general a la Sagrada Escritura*, Madrid 1954. N. PETERS, *Unsere Bibel, Die Lebensquelle der Hl. Schrift*, 3.ª ed., Paderborn 1935. S. PORUBCAN, *Uvod do Pisma svätcho*, Roma 1960. J. PRADO, *Praelectionum biblicarum Compendium*. I, *Propaedeutica*, 7.ª ed., Madrid 1952. R. RÁBANOS, *Propedéutica bíblica*, Madrid-Salamanca 1960. J. RENIÉ, *Manuel d'Écriture Sainte*. I, *Introduction générale*, 2.ª ed., Lyon 1935. G. RICCIOTTI, *Bibbia e non Bibbia*, 2.ª ed., Brescia 1935. A. RICHARDSON, *Preface to Bible Study*, Londres 1943. A. ROBERT-A. TRICOT, *Initiation biblique, Introduction a l'étude des Saintes Écritures*, 3.ª ed., París 1954. A. ROBERT-A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*. I, *Introduction générale*, 2.ª ed., Tournai 1959. G. M. ROSCHINI, *Introductio biblica scholarum theologicarum usui accommodata*, Vicenza 1940. J. SCATTOLON, *Introductio generalis (ad usum aud. priv.)*, Treviso 1940. J. SCHILDENBERGER, *Vom Geheimnis des Gotteswortes*, Heidelberg 1950. J. E. STEINMÜLLER, *A Companion to Scripturae Studies*. I, *A General Introduction to the Bible*, Nueva York 1946; íd., *Introducción general a la Sagrada Escritura* (versión castellana de J. A. Jolly), Buenos Aires 1947. J. STRAUBINGER - BÜRTLE, *Praktisches Bibelhandbuch*, 2.ª ed., Stuttgart 1937. M. TORRES, *Brevis cursus S. Scripturae*, Santa Fe (Argentina) 1942. A. VACCARI, *Bibbia*, en *EIt*, VI, págs. 879-918; íd., *El estudio de la Sagrada Escritura* (trad. esp. de P. Termes), Barcelona 1944. J. DÍAZ, E. MARTÍN NIETO, J. F. HERNÁNDEZ, A. G. LAMADRID, *Introducción general a la Sagrada Escritura*, Madrid 1957. F. SPADAFORA, A. ROMEO, D. FRANGIPANE, *Il libro sacro*. I. *Introduzione generale*, Padua 1959.

Varios: *A Catholic Commentary on Holy Scripture* (en la primera parte se tratan todos los temas de introducción general), Londres 1951 (trad. española, *Verbum Dei*, I, Barcelona 1956). J. VERDUNOY, *Manuel d'Écriture Sainte*. I, *Introduction générale*, 2.ª ed., Dijon 1927. E. ZOLLI, *Guida all'Antico e Nuovo Testamento*, Milán 1956.

Acatólicos: J. C. DOUGHERTY, *Outlines of Bible Study*, Nueva York 1937. M. ENTWHISTLE, *The Bible Guide Book. A Companion to Bible Study*, Londres 1956. G. SCHADE, *Lebendige Bibelfassung*, 2.ª ed., Leipzig 1936. H. R. WILLOUGHBY, *The Study of the Bible Today and Tomorrow*, Chicago 1947.

J. HERNÁNDEZ MARTIN

IOADA. Hijo de Acaz, según el libro de las Crónicas. → **Yĕhōʿaddāh.**

IOAHE. Hijo de ʾĀsāf y uno de los delegados que el rey Ezequías envió a los asirios. → **Yōʾāḥ.**

IOAKIM (Ἰωακίμ; et. cf. → **Joaquim**; Vg. *Ioacim*). Sumo sacerdote de Jerusalén, que escribió a los moradores de Betulia y de otras poblaciones montañesas, para que resistiesen el avance de Holofernes en las faldas del monte que daba acceso a Judá[1], y cuyas instrucciones fueron cumplidas[2]. La Vg., al referirse a él en la narración de dichos sucesos, le llama *Eliachim*. Así que el ejército asirio quedó desbaratado con la muerte de Holofernes, Ioakim se trasladó a Betulia en compañía de otros personajes para contemplar los bienes que el Señor había hecho a Israel, así como para ver a Judit y darle la enhorabuena por su heroísmo[3].

[1] Jdt 4,6. [2] Jdt 4,8. [3] Jdt 15,8.

J. A. G.-LARRAYA

IOANNA. Personaje mencionado en la genealogía de Jesucristo. → **Joanán.**

IOARIB. Nombre que se aplica a varios personajes, llamados → **Yōyārīb** en el texto hebreo.

IOATHAM. *a*) Hijo de Gedeón; *b*) rey de Judá, cuyo nombre castellano es → **Jotam.**

IOB. Tercer hijo del patriarca Isacar, según el texto, al parecer erróneo, tanto en la Vg. (*Iob*) como en el AT hebreo (*yōb*) de Gn 46,13. → **Yāšūb.**

IOBANIA. Hombre de la tribu de Benjamín que habitó en Jerusalén. → **Yibnĕyāh.**

IOCHABED. Descendiente de Leví y madre de Aarón y Moisés. → **Yōkébed.**

IOD (ιωθ, ιωδ). La Vg. y los LXX anteponen esta palabra, nombre de la décima letra del alefato, a Lam 1,10; 2,10; 3,28.29.30; 4,10 y Sal 119,73 (heb.). → **Acróstico.**

IODAIA. Sacerdote o familia sacerdotal. → **Yĕdaʿyāh.**

IOHA. Personaje destacado del reinado de Josías, cuyo nombre hebreo es → **Yōʾāḥ,**

IOIADE. Sacerdote de principios del reinado de Sedecías. → **Yĕhōyādāʿ.**

IONA. Antepasado de Jesucristo, citado en la genealogía del evangelio de Lucas. → **Jonam.**

IOSABA, IOSABET. Hija de Joram, rey de Judá, llamada en hebreo → **Yĕhōšebaʿ, Yĕhōšabʿat.**

IOSABHESED. Transcripción de la Vg. del nombre de uno de los hijos de Zorobabel. → **Yūšab Ḥésed.**

IOSABIA. Hombre de la tribu de Simeón y padre de Jehú. → **Yōšibyāh.**

IOSACHAR. Servidor de Joás, soberano del reino del Sur. → **Yōzākār.**

IOSAIA. Héroe del ejército de David, llamado en hebreo → **Yōšawyāh.**

IOSEDEC. Alto personaje de Judá, desterrado a Babilonia. → **Yĕhōṣādāq.**

IOSFIA. → **Yōsifyāh.**

IOTA. Ciudad de la tribu de Judá situada en los montes. → **Yūṭṭāh.**

ʿIQQĒŠ («torcido»; Ἰκσά, Ἐκκίς, Ἐκκῆς; Vg. *Acces*). Natural de Tĕqōaʿ y padre de ʿĪrā, uno de los héroes davídicos.

2 Sm 23,26; 1 Cr 11,28.

Bibl.: NOTH, 1110, pág. 229.

ʿĪR («pollino», cf. sudar. *ʿayr*, «asno salvaje»; Ὤρ, Ῥαώμ [B]; Vg. *Hir*). Descendiente de Benjamín y padre de Šuppīm y Ḥuppīm[1]. Se pretende identificarle con ʿĪrī, citado en la misma genealogía[2].

[1] 1 Cr 7,12. [2] 1 Cr 7,7.

Bibl.: NOTH, 1064, pág. 230. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 162.

J. CARRERAS

ʿĪR(Ū) («ciudad»; Ἤρ; Vg. *Hir*). Descendiente de Judá y primogénito de Caleb[1]. Se propone que el nombre se enmiende en ʿĪr, separando la *ū* (= *w*) y se agregue como conjunción copulativa al nombre propio siguiente —ante el que ciertamente se echa de menos— como ocurre en los LXX y la Vg.

[1] 1 Cr 4,15.

Bibl.: É. DHORME, en *BP*, I, pág. 1265, n. 15.

G. SARRÓ

ʿĪR ʿĂMĀLĒQ. → **ʿĂmālēq.**

ʿĪR HA-HERES («ciudad de la destrucción»; Πόλις-ἀσέδεκ; Vg. *civitas solis*). Nombre hebreo muy discutido de la ciudad de → **ʾŌn.**

ʿĪR HA-MÁYIM («ciudad de las aguas»; πόλις τῶν ὑδάτων; Vg. *urbs aquarum*). Parte baja de → **Rabbat ʿAmmōn**, regada por abundantes cursos de agua.

2 Sm 12,27.

ʿĪR HA-MÉLAḤ. Población situada en el desierto de Judá. → **Sal, Ciudad de la.**

ʿĪR HA-TĔMĀRĪM («ciudad de las palmeras»; πόλις φοινίκων; Vg. *civitas palmarum*). Nombre variante de la ciudad de → **Jericó.**

Dt 34,3; Jue 3,13; 2 Cr 28,15.

ʿĪR MŌʾĀB. Localidad mencionada en Números 22, 36, posiblemente idéntica a → **ʿĀr Mōʾāb.**

ʿĪR NĀḤĀŠ. Ciudad del territorio de Judá. → **Nāḥāš.**

ʿĪR NĀḤŌR. → **Nāḥōr.**

ʿĪR RĔḤŌBŌT. Ciudad de Asiria, que tal vez sea identificable con Nínive. → **Rĕḥōbōt ʿĪr.**

ʿĪR ŠÉMEŠ («ciudad del sol»; Βαιθσαμύς; Vg. *Hirsemes*). Población de la tribu de Dan, idéntica a → **Bēt Šémeš**[1], pero que no ocuparon los danitas.

[1] Jos 19,41.

ʿĪR SĪḤŌN. → **Sīḥōn.**

ʿĪR YAHWEH («ciudad de Yahweh»; Πόλις Κυρίου; Vg. *civitas Domini*). Nombre que se da a → **Jerusalén** en Is 60,14.

ʿĪR YĔHŪDĀH («ciudad de Judá»; ἐν πόλει Δάυιδ; Vg. *in civitate David*). Nombre que se da a Jerusalén al hablar del entierro de Amasías de Judá[1]. El T.M. se ha de enmendar en «ciudad de David» (heb. *ʿīr dāwid*), pues la lección ʿĪr Yĕhūdāh tiene que ser un error del escriba.

[1] 2 Cr 25,28.

Bibl.: L. MARCHAL, *Les Paralipomènes*, en *La Sainte Bible*, IV, París 1952, pág. 208.

M. GRAU

ʿĪRĀʾ («borriquillo»; Vg. *Ira*). Nombre de tres israelitas:

1. (Ἰράς ὁ Ἰαρίν). Sacerdote de David, descendiente de Yāʾīr, mencionado entre los principales funcionarios de la corte davídica[1].

2. (Ἴρας, Ὀδουΐας, Ὠρά). Hijo de ʿIqqēš de Tĕqōaʿ, enumerado entre los guerreros más destacados del ejército de David[2]. También llamado *Hira* en la Vg[3].

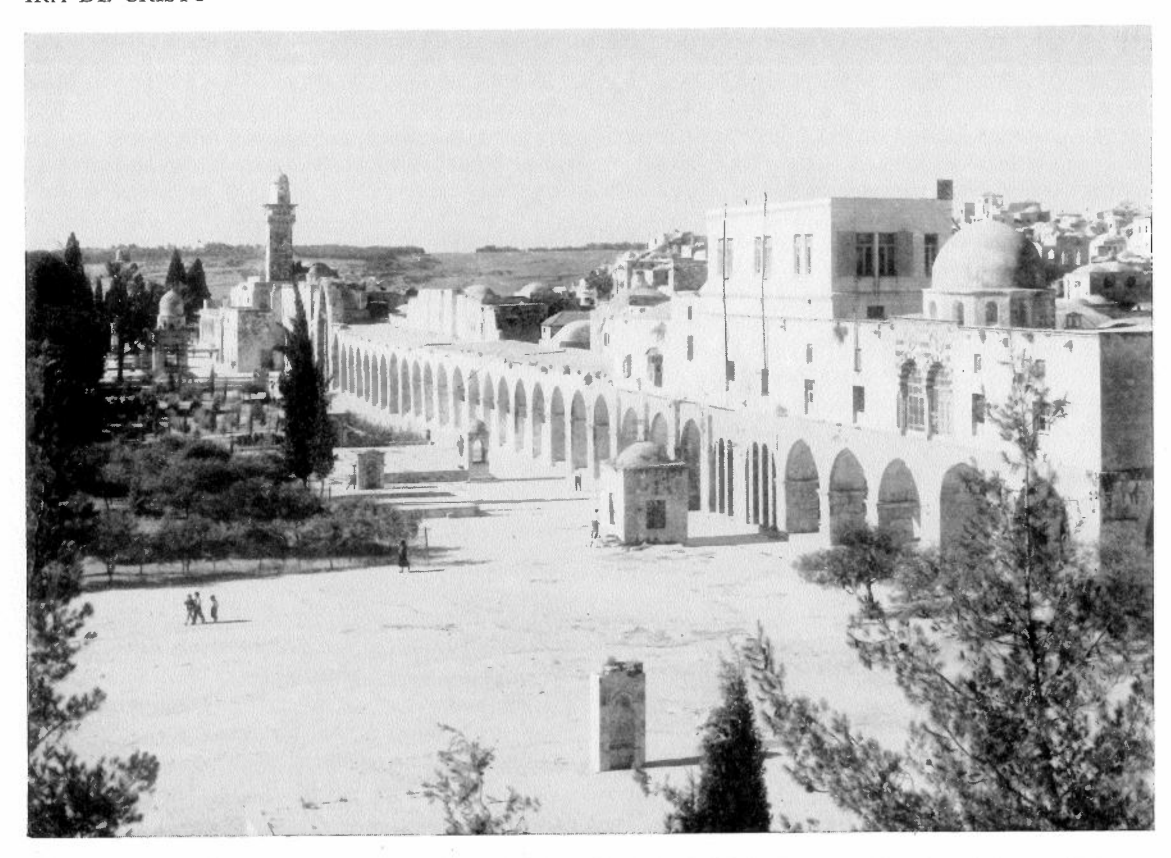
3. (Ἴρας, Ἰρά). Héroe davídico, apellidado en hebreo *ha-yitrī* («el de Yéter»)[4]. Dhorme propone corregirlo en *ha-yattīrī* («el de Yattīr»).

[1] 2 Re 20,26. [2] 2 Sm 23,26. [3] 1 Cr 27,9. [4] 2 Re 23,8; 1 Cr 11,40.

Bibl.: NOTH, 1065, pág. 230. É. DHORME, en *BP*, I, pág. 1003, n. 26; pág. 1018, n. 38.

P. ESTELRICH

IRA DE CRISTO. En varios textos evangélicos qe dice que Cristo se dejó llevar de la ira, como reacción instintiva y racional contra determinados abusos o pecados. Así en la sinagoga se indigna contra los que se escandalizan de que cure en sábado: «Dirigiéndoles una mirada *airada*, entristecido por la dureza de su corazón, dice al hombre: "Extiende tu mano"»[1]. Su ira reacciona contra la falta de sentido humano de los que se escandalizan de que Él haga una buena obra en sábado. Cristo se indigna porque quieren anteponer una ley positiva a la natural del amor y misericordia por el desvalido. Con su conducta farisaica quieren imputar su falta de humanidad a Dios, que estableció el sábado. Sin embargo, la mirada airada de Jesús va acompañada de un sentimiento de tristeza por la dureza de su corazón. Su rostro airado y triste es una llamada al buen camino, a un examen de conciencia, y expresa el conocimiento profundo que Jesús tenía de la psicología humana. Así, su ira no es una explosión ciega, sino un desahogo razonable, con una finalidad apostólica. Otro



Jerusalén. Pórticos que limitan por occidente la actual explanada del Templo. Jesús, lleno de santa ira, expulsó a los mercaderes de los atrios del Templo. (Foto Paul Popper, Londres)

caso de manifestación airada de Cristo es con ocasión de que los discípulos evitan que los niños se acerquen a Él[2]. Los apóstoles debían conocer ya lo suficiente el mensaje de Cristo y, por tanto, su conducta es irracional. Para que se dieran cuenta de su mala acción, el Maestro muestra rostro severo y airado. En la expulsión de los vendedores del Templo podemos figurarnos a Jesús empuñando el látigo lleno de santa indignación[3]. Es la profanación de la casa de su Padre, del lugar más santo de la tierra, y esto hiere las fibras más íntimas de su sensibilidad religiosa. No puede tolerar que los espiritual se utilice con fines mercantiles: «El cielo de mi casa me devora»[4]. Estas palabras son la mejor explicación de la ira razonable de Cristo. No es desahogo pasional ciego, sino enardecimiento vigoroso contra los que trafican con lo más santo, lo que exige una reacción enérgica y aun violenta para afearles su conducta ante todo el pueblo sencillo. Este mismo celo por la causa divina le hace encararse con las clases dirigentes farisaicas, llamándolas «raza de víboras»[5], «hipócritas»[6], «generación mala y adúltera»[7], «necios y ciegos», semejantes a «sepulcros blanqueados»[8]; y a Herodes le llama «zorra»[9]. Sin duda que todos estos calificativos iban acompañados de una expresión airada en sus ojos. No se pueden explicar estas manifestaciones como efecto de una irritabilidad incontrolada, sino como reacciones violentas dirigidas por la razón. No se trata de reflejos de un temperamento violento. Los evangelistas describen los hechos con la mayor naturalidad, y estos rasgos del carácter de Cristo prueban que su humanidad no es una abstracción vacía, sino que es un hombre concreto con marcada personalidad. En efecto, la humanidad de Cristo se caracteriza por una vigorosa voluntad, Jesús no es un carácter apático y flemático, sino que en Él se conjuga la mansedumbre con la razonable violencia. Todo lo que dice procede de una fuerza concentrada y reflexiva, pero a veces sus palabras son retadoras: «Vete de mí, Satanás»[10], dice al príncipe de los apóstoles. En sus parábolas habla del «llanto y crujir de dientes»[11]. En sus polémicas es incisivo y tajante, haciendo frente a las autoridades de Israel. Sus reacciones coléricas son reflejo de su profunda sensibilidad religiosa y moral, que no puede tolerar la hipocresía y el mercantilismo religioso. El servilismo literal de los fariseos hería sus altísimas concepciones eticorreligiosas, y sobre todo, se rebelaba contra la posibilidad de comprometer los designios divinos en los cálculos puramente humanos y egoístas de aquéllos. Sin embargo, esta ira de Cristo no tiene nada que ver con la cólera rencorosa, que no es sino una falta contra la caridad: «El que se encoleriza con su hermano es reo del juicio»[12]. La ira razonable y religiosa de Cristo, lejos de empañar su

santidad enriquece su personalidad, perfecto equilibrio de contrastres, y nos da la pauta para entender la frase del Maestro: «He aquí que soy manso y humilde de corazón»[13], mansedumbre que se compagina con una santa cólera y celo por las cosas de Dios.

[1]Mc 3,5. [2]Mt 19,13-15; Mc 10,13-16. [3]Jn 2,14-16; cf. par. [4]Jn 2,17; cf. 9,10. [5]Mt 12,34. [6]Mt 15,7; 23,13.15. [7]Mt 16,4. [8]Mt 23,27; cf. Act 23,3. [9]Lc 13,32. [10]Mt 16,23. [11]Mt 13,50; 22,13. [12]Mt 5,21; Jn 3,15. [13]Mt 11,29; cf. Is 42,2.

Bibl.: HASTINGS, I, págs. 60-62. K. ADAM, *El Cristo de nuestra Fe*, Barcelona 1959, págs. 330-334 (trad. cast.).

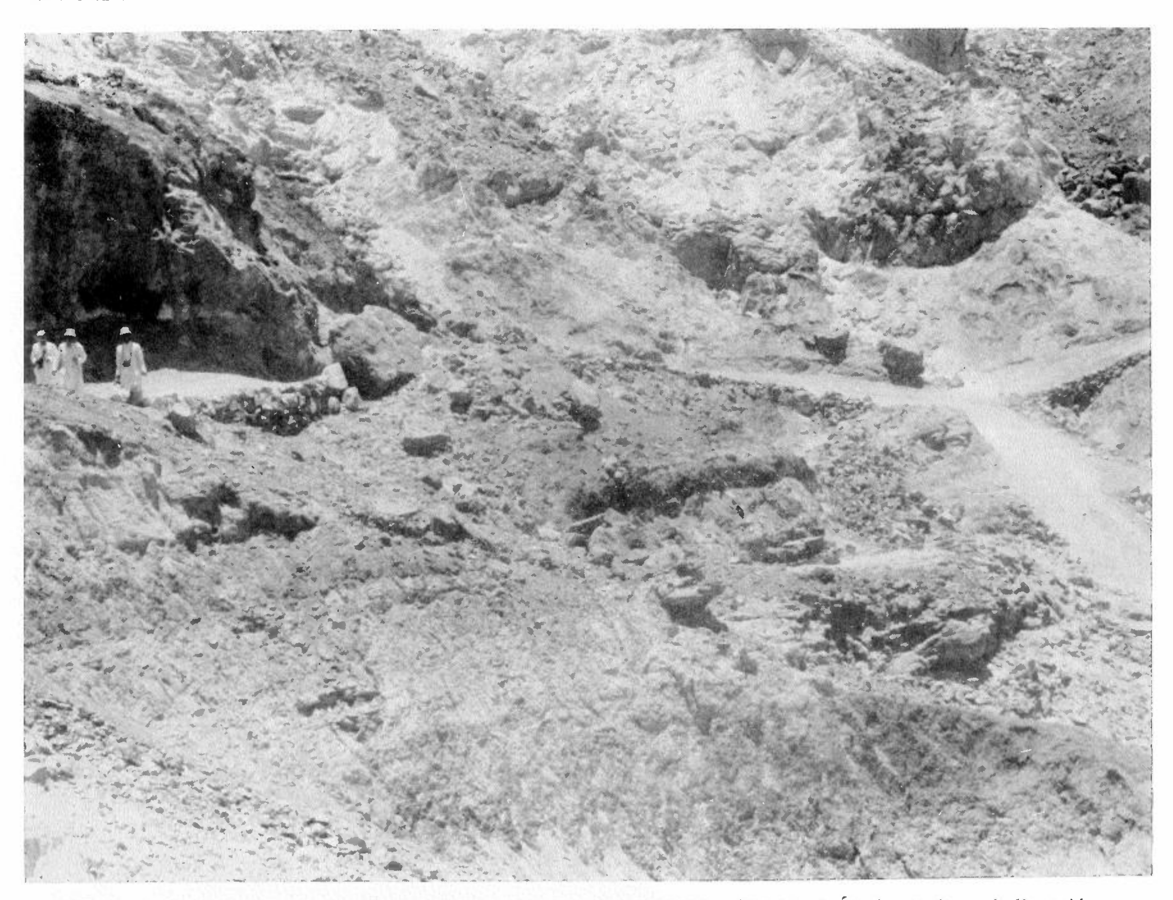
M. GARCÍA CORDERO

IRA DE DIOS. Los hebreos tenían una noción muy concreta de la divinidad y así lejos de considerar a su Dios como una abstracción filosófica, le concebían como un Ser trascendente, pero a la vez con todas las reacciones humanas descritas antropomórficamente. Así se le concibe airado contra todo el que atenta a su majestad y perfección (→ **Antropomorfismos**).

1. EN EL ANTIGUO TESTAMENTO. Varios son los términos hebreos que reflejan este estado encolerizado de la divinidad: *ḥārōn* y *ḥēmāh* que expresan el ardor, la excitación o acaloramiento; *'af* (lit. «nariz») y *rūaḥ* («hálito») indican el efecto del estado colérico en la respiración y su órgano; otros nombres que expresan este estado personal de excitación son *ᶜebrāh, záᶜam, záᶜaf* y *qéṣef*. La cólera es descrita como una pasión que es preciso desahogar para calmarse[1]. En su concepción religiosa de la vida, los hebreos atribuían a la cólera divina las calamidades públicas y privadas[2]. El rey Mēšaᶜ atribuye a la cólera de su divinidad la derrota sufrida por Moab. Los israelitas tenían una idea altísima de la justicia y santidad divinas, por eso no concebían la cólera de su Dios como un desahogo ciego de su omnipotencia incontrolada, sino como reflejo de las exigencias de su misma justicia y santidad, que no podían tolerar el pecado sistemático sin castigarlo merecidamente. Es la defensa normal de la majestad divina contra los que atentan contra ella[3]. Contra este sentido de cólera justa se suele alegar la manifestación airada de Yahweh, que quiso atacar a Moisés en su camino a Egipto[4]. Del contexto parece deducirse que la anécdota quiere resaltar la importancia de la circuncisión no practicada aún en su hijo. Así el hagiógrafo encuentra razonable esta intervención airada de Dios para dar a entender la gran falta que el legislador hebreo había cometido al omitir un rito tan importante en la tradi-

Monte de la Cuarentena con el monasterio griego-ortodoxo, en donde, según la tradición, Jesús ayunó y fue tentado por Satanás, a quien rechazó de modo retador. (Foto P. Termes)





En la península del Sinaí, el Señor tuvo que mostrar repetidas veces, durante el Éxodo, su ira o indignación ante la rebeldía de los israelitas. (Foto P. Termes)

ción hebrea[5]. No hay, pues, en esta actitud airada de Yahweh un desahogo «demoníaco» que se solaza con el mal como algunos autores quieren suponer. Es preciso situarse en la mentalidad del hagiógrafo para calibrar sus afirmaciones y no apreciarlas conforme a nuestras categorías mentales. Esto supuesto, tampoco parece un acceso incontrolado de la divinidad al castigar a los habitantes de Bēt Šémeš por haber mirado al Arca, y a ʿUzzāh por haberla tocado[6]. Se trata de destacar la «santidad» del Arca, que sólo podía ser tocada por los sacerdotes[7]. En 2 Sm 24,1 se dice que la «cólera de Yahweh se inflamó de nuevo contra Israel». No se concreta más cómo se manifestó la ira de Dios contra su pueblo, pero podemos suponer que se trata del desencadenamiento de una peste o mortandad colectiva como en otros casos. Pero lo curioso es que en el contexto es Dios quien excita a David para que haga el censo, que iba a ser causa del desencadenamiento de la peste. Los hebreos prescindían de las causas segundas en sus concepciones de la providencia divina, y así atribuían a Dios lo que hacían otros instrumentos suyos más o menos conscientes de su misión. Los designios divinos son totalmente misteriosos e inaccesibles al hombre, por eso nunca los hagiógrafos y los fieles piadosos se atreven a inculpar a Dios por sus intervenciones justicieras. Así David reconoce en las maldiciones de Šimʿi la mano de Dios que la impulsa a maldecir: «Si Yahweh ha dicho: "Maldice a David", ¿quién va a decirle: "¿Por qué lo haces?"»[8]. A pesar de las manifestaciones airadas de Dios contra los justos, se reconoce siempre la santidad y justicia de Dios, porque sus caminos son secretos y, por tanto, conoce pecados ocultos que justifican el castigo[9]. La característica de la divinidad para los israelitas es la «santidad» en su sentido óntico, de trascendencia, y ético, de impecabilidad. Por eso no conciben a Dios manifestando ciegamente su omnipotencia, pasando por encima de los imperativos de justicia y de santidad. No cabe, pues, en la mentalidad israelita esa noción de la fuerza «demoníaca» devastadora de la divinidad.

[1]Ez 16,42; 6,12; 24,13. [2]Nm 11,1.33; 25,3.10; Jos cap. 7. [3]Dt 32,35.41; Jer 11,20; Miq 5,14. [4]Éx 4,24-26. [5]Gn 17,10.14. [6]1 Sm 6,19; 2 Sm 6,6.7. [7]Éx 19,21; Jos 3,5. [8]2 Sm 16,10. [9]Jos 9,22-24; 42,3.

2. En el Nuevo Testamento. Se suele contraponer el mensaje de salvación y mansedumbre del evangelio a la manifestación airada del Dios del AT, del Dios colérico y tonante del Sinaí. Sin embargo, también en el NT se encuentra la idea de la «ira» divina, manifestándose sobre los pecadores. El Bautista habla de la

«ira que ha de venir» en sentido escatológico-mesiánico[1]. Hay dos términos griegos empleados para indicar la «ira» divina θυμός y ὀργή. El primer término aparece sobre todo en el Apocalipsis, mientras que el segundo abunda en san Pablo, el cual habla del «día de la ira», en que se manifestará el «justo juicio de Dios» contra los que desprecian las «riquezas de la bondad y longanimidad» divinas, abusando de su paciencia. En Rom 9,22 habla el apóstol de los «vasos de ira», o repudiados, en los que se manifestará la ira divina, contrapuestos a los «vasos de misericordia» o elegidos. En Ef 2,3 se habla de los «hijos de la ira» o pecadores antes de ser llamados a la vocación cristiana. Vemos, pues, que en el apóstol de las gentes el concepto «ira de Dios» es en función de sus ideas soteriológicas. Todos los hombres sometidos al pecado están expuestos a la «ira de Dios». Por eso la conversión es el medio de verse libres de esta «ira» futura, ya que la incorporación por la fe a la obra redentora de Cristo aleja la sombría perspectiva del Dios airado. En el Apocalipsis se habla del «cáliz de la ira divina»[2] (símil netamente veterotestamentario) que se derrama sobre los impíos.

[1]Mt 3,7. [2]Ap 14,8.10; 15,7.16.19; 19,15.

Bibl.: Art. θυμός, en *ThW*, III, pág. 167. HAAG, cols. 1754-1757. M. MEINERTZ, *Theologie des N.T.*, I, Bonn 1950, págs. 33-34. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, Tournai 1954, págs. 87-90.

M. GARCÍA CORDERO

IRA, Hijos de la. Esta frase corresponde a Ef 2,3, en donde leemos: «Éramos por naturaleza (φύσει) hijos (τέκνα) de la ira, como los demás». La expresión es un hebraísmo, en el que «de la ira» es genitivo de cualidad y equivale al adjetivo «pecadores». Algunos comentaristas, siguiendo a san Agustín, quisieron ver aquí una alusión directa al pecado original. Pero, teniendo en cuenta el significado que φύσει tiene en uno[1] de los tres lugares en que san Pablo emplea esta voz en dativo, y el valor metafórico de τέκνα, parece que la alusión al pecado original es sólo indirecta. El sentido de la frase, por lo tanto, es que, sin la gracia de Cristo, judíos y gentiles estaban por natural impulso inclinados al pecado.

[1]Rom 2,14.

Bibl.: F. PRAT, *La teología de san Pablo*, II, México 1947, págs. 73-76. J. MEHLMANN, *«Natura filii irae» (Eph. 2,3). Historia interpretationis eiusque cum doctrina de Peccato Originali nexus*, Roma 1957.

J. PRECEDO

IRA, Vasos de (ὀργή, σκεύη ὀργῆς; Vg. *ira, vasa irae*). «Ira de Dios» es una expresión gráfica de carácter antropomorfo que aparece frecuentemente en la Biblia referida a la justicia divina, y ello tanto en el ámbito de lo temporal como en el de lo eterno[1]. En Rom 9,22 dice Pablo de los judíos incrédulos que son como «vasos de ira» ya completamente a punto para la perdición eterna, siquiera por el momento sometidos a la manifestación de la caridad y la longanimidad divinas (o, mejor, a la última oportunidad de penitencia)[2]. A la imagen de los vasos llega Pablo a través de la alegoría de las vasijas de barro[3]; Jer 27,25, en los LXX, es un paralelo meramente formal, por cuanto aquí los «vasos de ira» son no objeto, sino instrumento de la justicia divina.

[1]1 Tes 1,16; Rom 2,5.8, etc.; Ap 6,16. [2]Cf. Rom 2,4-5. [3]Rom 9,19-21.

Bibl.: M. POHLENZ, *Vom Zorne Gottes*, Gotinga 1909. G. BORNKAMM, *Die Offenbarung des Zornes Gottes*, en *ZNW*, 34 (1935), págs. 239-262. A. STÖGER, *Zorn*, en *Bibeltheologisches Wörterbuch*, II, 2.ª ed., Graz 1962, págs. 1263-1272.

J. BLINZLER

ʿĪRĀD (et.?; Γαϊδάδ; Vg. *Irad*). Descendiente de Caín, hijo de Enok y padre de Mĕḥūyāʾēl.

Gn 4,18.

ʿĪRĀM (et.?; Ζαρωίν; Vg. *Hiram*). Jefe de Edom, que vivió en el tiempo de Jacob[1]. Es el undécimo de la lista de cabecillas (heb. *ʾallūf*) de «Esaú». El nombre griego que le sustituye en los LXX tiene acusada semejanza con el de → Ṣĕfō, citado en Gn 36,11. Por ello, se ha interpretado que el texto original incluía ambos nombres (ʿĪrām y Ṣĕfō), lo que elevaría el número de los jefes edomitas a doce.

[1]Gn 36,43; 1 Cr 1,54.

Bibl.: A. CLAMER, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, París 1953, pág. 417.

R. FUSTÉ

ʿIRBĪD, Ḫirbet. Nombre árabe de un lugar, situado al occidente del lago Genesaret, que se identifica con → **Arbela**.

IRENEO. Escritor y padre apostólico de la iglesia occidental (siglo II). → **Padres de la Iglesia**.

ʿĪRĪ («vigilante»?, «asno salvaje»?, cf. sudar, *ʿayr*, ár. *ʿīrun*; Οὐρεί; Vg. *Urai*). Quinto hijo de Bélaʿ, primogénito de David. Fue hombre probo y jefe de una familia.

1 Cr 7,7.

Bibl.: G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 162.

G. SARRÓ

IRLANDESAS, Versiones. → **Gaélicas, Versiones.**

IRONÍA. Aun cuando el diccionario de la Real Academia y los diccionarios manuales definen la ironía como «burla fina y disimulada», aquí la entendemos simplemente como burla disimulada, aunque en muchos casos no vaya acompañada de finura; por este motivo hay quien afirma que en la Biblia hay sarcasmo, pero no ironía[A]. En ocasiones, la diferencia es clara, pero encontramos pasajes en que difícilmente se puede distinguir por la fluidez de matices.

La palabra ironía no aparece en la SE. Se habla de burlas, ludibrio, escarnio, sarcasmo, que implican ya realidades bien diferentes y que podrían catalogarse como pecados contra la caridad. Aquí nos interesan sobre todo aquellas actitudes o pasajes que nos permiten encontrar algo parecido a un género literario irónico. La dificultad para el encasillado, común a la mayoría de los → **géneros literarios**, crece aquí por sus propias características, ya que si la burla es desvelada no hay

ironía y si el velo y disimulo son demasiado tupidos corremos el peligro de no descubrirla. En más de un pasaje, la exégesis duda del tono y sentido de gestos y palabras probablemente irónicos. Vamos, pues, tras las huellas de aquella figura retórica que «consiste en dar a entender lo contrario de lo que se dice»[B].

En principio, conociendo los toques psicológicos frecuentemente descritos en la Biblia, al par que la viveza espiritual de muchos de sus personajes, es fácil inclinarse por la afirmativa.

Así parecen confirmarlo pasajes como los siguientes: después de la promesa de la serpiente y el primer pecado de Adán y Eva «Díjose Yahweh Dios: He aquí al hombre hecho como uno de nosotros, conocedor del bien y del mal»[1]. Prescindiendo de los rasgos antropomórficos, que no hacen al caso, se descubre una finísima ironía en la repetición por parte de Dios de las palabras del tentador, que se habían cumplido, pero ¡de qué modo tan diverso! Evidentemente, no hay burla, sino tristeza contenida. Sí, en cambio, parecen burlonas las palabras de Yahweh que baja a ver la ciudad y torre de la llanura de Šinʿār[2], como las de Sara cuando oye, tras de la puerta, la promesa de su maternidad[3], y toda la oración de Abraham en favor de Sodoma — en el mismo capítulo — irradia una deliciosa y confiada ironía por la que al suponer cincuenta justos, ya estaba pensando en los diez del final que no se encontraron. Cruelmente irónicos son los hijos fratricidas de Jacob al decidir: «Mirad, ahí viene el de los sueños, vamos a matarle... Así veremos de qué le sirven sus sueños»[4]. Ni carece de gracejo irónico la historia, por lo demás misteriosa, de Balam[5]. Mientras Yāʿēl elimina a Sīsĕrāʾ aprovechándose del sueño, el cántico de Débora celebra la hazaña con ironía desgarrada y no exenta de crueldad, culminando en la descripción de la madre del asesinado[6]. Elías se muestra zumbón al alentar a los sacerdotes de Báʿal[7] y Miqueas induciendo a la lucha al rey de Israel[8]. En los oráculos de Isaías contra las naciones, podrían espigarse muchas expresiones irónicas[9], al igual que en los salmos[10]. También Jesús practica en ocasiones el juego de la ironía y esto de modo particular en el cuarto evangelio: «¿Eres maestro en Israel y no sabes esto?»[11], «Bien dices "No tengo marido", porque cinco tuviste, y el que ahora tienes no es tu marido; en esto has dicho verdad»[12], las escenas de la adúltera, de la curación del ciego de nacimiento[13], etc. Probablemente no falte alguna intención irónica en el comentario de los que estaban al pie de la cruz al oír el grito de Jesús (→ **Elí, Elí**...),

Ante todos estos casos, difícilmente puede prescindirse de pensar en la ironía, si bien no siempre limpia de sarcasmo.

No se puede negar un flexibilidad de espíritu que capta perfectamente la situación y expresa con finura unos sentimientos que nos sorprenden por lo inesperado y aun paradójico.

Ordinariamente, esta actitud no se prolonga a más de alguna frase, pero en ocasiones basta a revelar una situación anímica persistente: tal es el caso del ciego de nacimiento.

El sentido literal en tales pasajes no lo da el tenor gramatical de las palabras, sino el tono, el gesto, la intención; no lo que se dice, sino lo que se pretende decir, de modo parecido a lo que ocurre en las parábolas. No hay en ello dificultad específica una vez que la Biblia se sirve del lenguaje humano y de todos sus recursos.

[A] *EIt*, XIX, pág. 566. [B] *Diccionario de la Real Academia*, 17.ª ed., Madrid 1947.

[1] Gn 3,22. [2] Gn 11,5-6. [3] Gn 18,10 y sigs. [4] Gn 37,19-20. [5] Nm caps. 22,24. [6] Jue 5,24-30. [7] 1 Re 18,27. [8] 1 Re 22,15-16. [9] Is caps. 13 y sigs.; cf. Ez 28,1-5. [10] Cf. Sal 106,20. [11] Jn 3,10. [12] Jn 4, 17-18. [13] Jn 8,1-11; cap. 9.

C. GANCHO

ʾĪŠ ŚĒKEL («hombre de entendimiento»; ἀνὴρ σαχών; Vg. *vir doctissimus*). Levita, uno de los hijos de Maḥlī, que acompañó a Esdras a Jerusalén desde el río ʾAhăwāʾ[1]. Algunos autores interpretan el nombre como un epíteto aplicado a → **Šērēbĕyāh**.

Esd 8,18.

Bibl.: NOTH, 124, pág. 236. *Miqr.*, I, col. 275.

C. COTS

ʾĪŠ ṬŌB («hombre bueno», «hombre de Ṭōb»; 'Ιστώβ; Vg. *Istob*). Soldados que en número de doce mil fueron reclutados, entre otros pueblos, por los ammonitas para hacer frente a David[1]. No se trata de un nombre de persona, sino de una designación del país de → **Ṭōb**, precedida de *ʾīš* («hombre») con valor colectivo. Josefo da la grafía de ῎Ιστοβος.

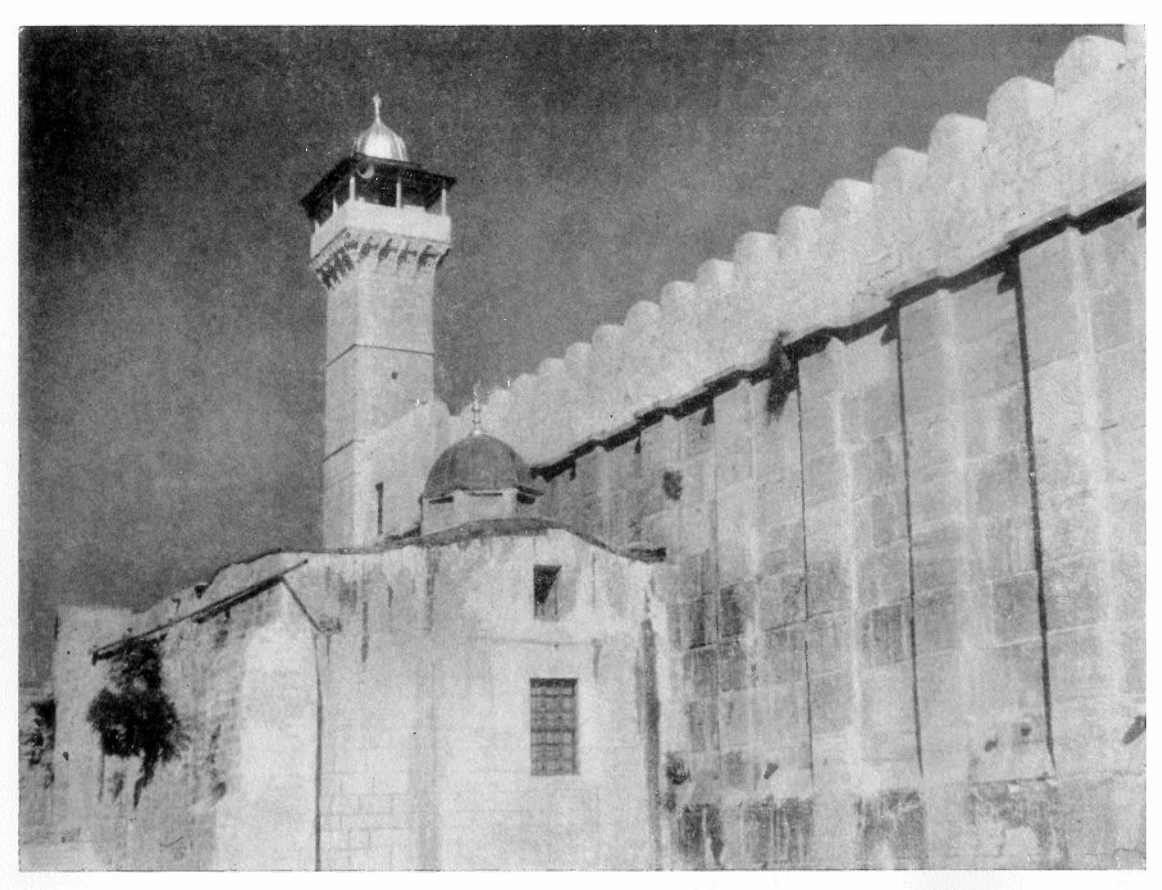
[1] 2 Sm 10,6.8.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 7,6,1. A. MÉDEBIELLE, *Les Livres des Rois*, en *La Sainte Bible*, III, París 1949, pág. 500. É. DHORME, en *BP*, I, pág. 957, n. 6.

C. COTS

IʿSĀ, Ḫirbet el-. Topónimo árabe palestino identificable con → **Elasa**, lugar en que estuvo Judas Macabeo antes de morir.

ISAAC (heb. *yiṣḥāq*, también *yisḥāq*[1], derivado de *ṣḥq*, *śḥq*, «reír», es una abreviación de *yiṣḥāqʾēl*, «ría Dios»; 'Ισαάκ; Vg. *Isaac*). Isaac es el hijo de la promesa que Dios concedió a Abraham y Sara. Porque, pese a que Sara era estéril[2], Dios había prometido a Abraham una descendencia[3] tan numerosa como las estrellas[4], y Abraham creía en esta promesa[5]. Pero Sara sigue estéril y pone su esclava Agar a disposición de Abraham, a fin de que ésta pariese hijos para ella[6], naciendo así Ismael[7]. Les es renovada la promesa de un hijo, pero esta vez nacido de Sara[8], según la tradición P. Pero esta promesa parece tan paradójica, que Abraham, aun postrándose en adoración, no puede evitar el «reír». Esta tradición también es conocida por la yahwista (J), pero la relata en forma propia: «Yahweh, acompañado de dos ángeles, es recibido hospitalariamente por Abraham y vaticina que Sara tendrá un hijo dentro de un año. Sara, oyendo esto desde su tienda, no pudo menos que «reír» por «ello»[9]. Pero quedó encinta y dio a luz un hijo, a quien Abraham impuso el nombre de Isaac («Que Él [Dios] ría [por él]», «tenga alegría por él»)[10]. Según la tradición P, Abraham tenía por entonces 100 años y Sara 90[11]. Según la yahwista, tenían una edad muy avanzada[12]: «Dios me ha hecho



Hebrón. Ḥarām el-Ḫalil, monumento sobre la cueva en donde recibió sepultura Isaac, junto a sus padres. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)

reír» (alegrar), dijo Sara[13]; «y cuantos lo sepan, reirán conmigo»[14] (→ **Abraham**).

[1]Jer 33,26; Sal 105,9. [2]Gn 11,30. [3]Gn 12,2. [4]Gn 15,5. [5]Gn 15,6. [6]Gn 16,2. [7]Gn 16,15. [8]Gn 17,15-22. [9]Gn 18,1-15. [10]Gn 21,1-7. [11]Gn 17,17; 21,5. [12]Gn 21,2. [13]Gn 21,6*a*. [14]Gn 21,6*b*.

Hay admiración en las palabras de Sara cuando dice: «¿Quién habría de decir a Abraham: "Sara amamantará hijos?"», etc.[1]. Nuevamente hallamos una referencia al nombre de Isaac cuando Sara ve a Ismael reirse («burlarse», «jugar») con Isaac. Exige entonces el alejamiento de Agar e Ismael, «pues el hijo de una esclava no ha de heredar con mi hijo Isaac»[2]. Según el concepto que existía entonces del derecho, este alejamiento y deheredamiento eran ilegales (Código de Hammurabi, 170-1*a*). Por esto Abraham titubea en repudiar a Ismael y sólo lo hace acatando una orden superior[3]. Aquí no se trata de una continuación, sino de un paralelo variante del cap. 16. De Gn 16,16 y 21,5 se deduce que Ismael era ya un adolescente cuando Abraham lo puso sobre los hombros de Agar. Ésta y otras inconsecuencias nacidas al reunir las diversas tradiciones, trataron de eliminarse, tachando que Abraham colocaba a Ismael sobre los hombros de Agar[4], que Ismal se reía de Isaac e incluso lo perseguía[5].

[1]Gn 21,7. [2]Gn 21,9. [3]Gn 21,9-13. [4]Gn 21,14; compárese el T.M. con los LXX. [5]Gn 21,9; Gál 4,29.

Abraham pasa por una dura prueba, cuando Dios le ordena sacrificar a Isaac. Éste ha crecido entre tanto y es ya un muchacho, capaz de llevar la leña para el sacrificio y de comprender el significado del mismo. Buenamente se deja atar y colocar sobre la pira del sacrificio. En última instancia es retirada la orden de sacrificarle. En lugar de Isaac se ofrecerá en oblación un carnero. Abraham ha superado la prueba y ha mostrado que teme a Dios[1].

Seguramente la historia del sacrificio de Isaac dio motivo a la prohibición que regirá en el futuro Israel de sacrificar seres humanos a Dios[2]. Además, muchos creen que fue el origen de la prescripción de que los primogénitos no deben ser sacrificados, sino rescatados mediante pago[3], si bien las mismas Escrituras dan otro motivo a esta prescripción[4]. Pero además de una enseñanza, la historia parece suponer un hecho. Las futuras costumbres no son el origen de la historia, sino al contrario. La historia es, pues, reflejo de un suceso: quizá nos es permitido decir que, de un modo u otro, Dios exigió a Abraham el sacrificio de su hijo y que Abraham se mostró dispuesto a ofrecer a Yahweh su hijo y por ello fue digno de la promesa.

[1]Gn cap. 22. [2]Lv 18,21. [3]Éx 13,11-13. [4]15,13.14.

Isaac nació durante las peregrinaciones de Abraham por las regiones de Gĕrār y del Négeb[1]. Más tarde, residirá en esta misma región. Después de indicar que vivía en Bĕ'ēr Laḥay Rō'ī[2] (en el Négeb), sigue el relato del nacimiento de los gemelos Esaú y Jacob[3]. Isaac tenía mayor efecto por Esaú que por Jacob (porque le gustaba la caza y Esaú era cazador)[4]. Durante una época de hambre llega al país de Gĕrār. Allí se le aparece Yahweh, que ahora renueva a Isaac las promesas hechas a Abraham[5]. Isaac, a igual que hizo Abraham, intenta evitar que lo asesinen para poseer a su esposa aparentando que es su hermana[6]. Nuevamente se da un juego de palabras sobre el nombre de Isaac cuando el rey 'Ăbīmélek ve cómo Isaac (*yṣḥq*) acaricia (*mṣḥq*) a Rebeca. Isaac se establece en este lugar, posee tierras laborables y ganado vacuno, lo cual indica ya un sedentarismo. Se hace extremadamente rico y poderoso, tropieza con dificultades a causa de los pozos que él y Abraham cavaron y se le insta a que se marche. Se retira, excava nuevos pozos, que un principio son nuevamente causa de dificultades, hasta que practica el de Rĕḥōbōt («llanuras») y puede decir: «Ahora (por fin) Yahweh nos da espacio»[7]. De allí llega a Bersabee, donde se le aparece nuevamente Yahweh para repetirle las promesas. Construye allí un altar, cava un pozo y llega a un acuerdo con la población[8]. Muchas penas le causan sus dos hijos (según J), que no se avienen ya desde el regazo materno[9]. Encima Esaú se casa con dos mujeres cananeas[10]. Jacob roba a Esaú la primogenitura a cambio de un plato de lentejas[11] y valiéndose de artimañas y mentiras, y ayudado por su madre, consigue que su padre, que entre tanto ha quedado ciego y está próximo a la muerte, le imparta su bendición destinada a Esaú. Después de esto, Jacob busca refugio junto a su tío Lābān en Harrán[12]. La tradición P no conoce esta huida precipitada de Jacob, sino que relata[13] que Rebeca teme que Jacob también se case con mujeres cananeas, por lo cual Isaac imparte a Jacob su bendición y lo envía a Harrán, a fin de que escoja una esposa entre sus parientes. Además se ha conformado totalmente con que Jacob, a quien ya ha cedido la primogenitura, reciba también la bendición destinada al primogénito. Es decir, P ha liberado a la tradición J de todo aquello que quizás podría dar lugar a escándalo.

[1]Gn 20,1; 21,1-3. [2]Gn 25,11. [3]Gn 25,19-28. [4]Gn 25,28. [5]Gn 26,1-6. [6]Gn 26,7-11; par. 12,10-20 y 20,1-18. [7]26,12-22. [8]26,28-33. [9]25,26. [10]26,34-35. [11]25,29-34. [12]27,1-45; 28,10 y sigs. [13]27,46-28,5.

En la tradición bíblica, Isaac es una figura de transición entre Abraham y Jacob. Es el hijo, portador de la promesa, grande por su fe. Así lo ve también el NT, que lo cita en varias ocasiones junto con Abraham y Jacob[1], proponiéndolo como ejemplo de fe[2], y que lo presenta nacido de una mujer libre, como tipo del cristiano[3] (para la tipología de Isaac en Filón y los Padres, cf. Daniélou).

[1]Mt 8,11; Act 3,13. [2]Heb 4,9. [3]Gál 4,28; Rom 9,7-13.

Bibl.: J. DANIÉLOU, en *Bibl*, 28 (1947), págs. 363-393. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte der Pentateuch*, Stuttgart 1948, págs. 112-127. D. LERCH, *Isaaks Opferung christlich gedeutet*, Tubinga 1950. R. DE VAUX, *La Génèse*, París 1951. G. VON RAD, *Das erste Buch Mose*, Gotinga 1953. HAAG, cols. 748-749.

F. B. GERRITZEN

ISAAC, Testamento de. Apócrifo judío que se data en los siglos II-III de la era cristiana; a pesar de su origen, encierra alusiones a pasajes del NT; así como una profecía sobre el nacimiento de Jesucristo. Isaac, antes de morir, por mediación del ángel Miguel puede contemplar los secretos celestiales y los lugares de castigo; la obra se cierra con los consejos éticos que Isaac da a sus familiares. Forma parte, como el testamento apócrifo de Jacob, del testamento de → **Abraham**, al que sirve de apéndice. Se conserva en traducciones árabe, copta y etíope.

Bibl.: J. B. FREY, *Abraham, testament d'*, en *DBS*, I, col. 38. G. STANO, *Testamento apocrifo di Isacco*, en *ECatt*, VII, col. 231, con bibliografía.

P. ESTELRICH

ISAAR. Levita, nieto de Leví y padre de Coré, llamado en hebreo → **Yiṣhār**.

ISABEL (Ἐλισάβετ; Vg. *Elisabeth*). Esposa del sacerdote Zacarías y madre de Juan Bautista. Su nombre — homónimo del de la mujer de su antepasado Aarón — es en hebreo *'ĕlīšéba'*, cuyo significado más probable es «(mi) Dios ha jurado» y tal vez haya una alusión al mismo en «el juramento que juró» Dios, del cántico *Benedictus*, inmediatamente después del «recordarse» que puede aludir al nombre de su marido Zacarías[1].

Los datos ciertos que se conocen de esta mujer amable se deben al capítulo primero del evangelio de la Infancia de Lucas.

Era, pues, de la descendencia de Aarón, justa e irreprochable en la guarda de los mandamientos. Padecía el «oprobio» de la esterilidad y era ya avanzada en edad cuando concibió al Bautista; que ni ella ni Zacarías se habían resignado a morir sin hijos lo prueba la oración del esposo a la hora de su entrada en el *sancta* del Templo para ofrecer el incienso, y el que ella misma considerase como «oprobio entre los hombres» el verse privada de descendencia.

Ocultó su embarazo durante cinco meses, lo que en la redacción literaria de Lucas tal vez no signifique otra cosa sino que después del marido fue María quien primero lo supo por revelación de Gabriel; de todos modos, su alegría debió de recluirla en casa para agradecer a Dios su gran beneficio; su gravidez milagrosa fue el signo que el ángel dio a María, asegurándole la verdad de su mensaje de concepción virginal por parte de ella. Estaba en el sexto mes cuando lo supo María. El texto dice que era συγγενίς de la Virgen, lo que señala un parentesco sin precisar; en la tradición se ha interpretado como «prima», pero no hay base para señalar las vías de este parentesco.

Vivía en «una ciudad de Judá» adonde se encaminó María. Al oír el saludo de su parienta se conmovió de intensa alegría, que repercutió en su maternidad y «el niño saltó de gozo en su seno y fue llena del Espíritu Santo». Su respuesta trasparenta perfectamente la tensión psicológica de una aldeana agradecida a Dios y feliz: «¡Bendita tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu vientre! ¿De dónde a mí que la madre de mi Señor venga hasta mí?», en cuyas palabras hay eco de la felicitación popular a Judit y de la gratitud y sobresalto



Pueblecillo de ʿAin Kārem con la Iglesia de San Juan Bautista. Según una antigua tradición, puede considerarse como la patria de Isabel. (Foto P. Termes)

de David al recibir el Arca de la Alianza[2]. Y sigue una exaltación de la fe de María: «¡Bienaventurada la que creyó, porque se le cumplirá cuanto se le ha dicho de parte del Señor!»

Tales textos delatan un conocimiento por parte de Isabel del misterio de Nazaret; pero no es posible precisar su alcance y penetración.

Algunos manuscritos de la V. L. le atribuyen el *Magnificat*, atribución que adoptaron algunos modernos como Harnack, Loisy, Völter y, llevados de la semejanza de ideas e ímpetu lírico que descubrían entre la situación de Isabel — la estéril que ha concebido — y la de Ana, madre de Samuel[3]. No tiene probabilidad tal teoría al contar con el peso de la tradición manuscrita en contra. María ha debido pensar sin duda alguna en su parienta al recordar la providencia de Dios con los humildes y humillados.

Hoy no se duda en admitir que fue asistida en el parto por María, aun cuando el relato lucano por exigencias de estilo ponga la partida de la Virgen inmediatamente antes.

De acuerdo con Zacarías impuso al hijo el nombre de Juan.

No sabemos más de ella. La Iglesia latina celebra su fiesta el 5 de noviembre.

[1]Lc 1,72-73. [2]Jdt 13,18; 2 Sm 6,9. [3]1 Sm 2,1-10.

Bibl.: L. Marchal, en *La Sainte Bible*, X, E. Osty, en *LSB*. J. Leal, en *La Sagrada Escritura*, I, Madrid 1961.

C. Gancho

ISACAR (heb. *yiśśāskār*, q. perpetuo *yiśśākār*; ʼΙσσάχαρ; Vg. *Issachar*). Nombre de dos personajes del AT:

1. Noveno hijo que Jacob tuvo de su esposa Lía. El nombre de Isacar se encuentra en Gn 30,18 en la forma *yiśśāskār* que es igual en Gn 35,23, y en 1 Cr 2,1; y hay que relacionarlo con la circunstancia de su nacimiento en la escena de las mandrágoras[1].

La etimología del nombre se hace más difícil por cuanto hay en el relato una mezcla de elementos E y J. Pertenecen a E los vers. 13 y 17-18, y a J los vers. 14-16 de Gn, cap. 30 que son precisamente los referentes a la escena de las mandrágoras.

Los antiguos atribuían a esta planta, de la familia de las solanáceas, propiedades afrodisíacas, y por eso Raquel y Lía se las disputan, la primera a causa de su esterilidad, y Lía pide a cambio el ejercicio de su derecho matrimonial. La más probable etimología es por consiguiente la que significa *ʼîš śākār*, «hombre de salario», o bien puede ser en la forma *yiśśākār* un nifʿal de *śākar* con el significado de «fue obtenido en recompensa»; otros proponen *yeš śākār*, «hay un salario».

Las noticias bíblicas del patriarca son escasas; en Gn 46,13 se mencionan los hijos de Isacar: Tōlāʿ, Puwwāh, Yōb, y Šimrōn. 1 Cr 7,1-5, habla de las genealogías posteriores, cambiando el nombre de Yōb por Yāšūb.

No hay noticia bíblica del patriarca fuera de los catálogos de los hijos de Jacob, y la bendición de Jacob a sus hijos[2]. Esta bendición se repite en términos análogos cuando Moisés bendice las tribus[3].



Ǧenīn, identificado con la bíblica ʿĒn Gannīm, ciudad levítica de la tribu de Isacar, se asoma y domina la llanura de Esdrelón por el sudeste. (Foto P. Termes)

«Isacar es un robusto asno,
que descansa en sus establos.
Vio que su lugar de reposo era bueno,
y que era deleitosa la tierra,
y prestó sus lomos a la carga,
y hubo de servir como tributario».

Isacar no es belicoso; se le compara con un asno robusto, que prefiere la tranquilidad de sus establos, aun a trueque de prestar sus lomos a la carga y hacerse tributario. Tal vez se juega con la palabra Isacar en el sentido que hemos dado más arriba de «hombre de salario» y alude al hecho de transportar mercancías a través de su territorio tan estratégico.

A este hecho alude también la bendición de Deuteronomio, cuando dice que Zabulón e Isacar «chupan la abundancia de los mares y los tesoros escondidos en la arena»[4]. De hecho, a la tribu de Isacar le cupo en suerte, en el reparto de Josué, el rico territorio de la llanura de Esdrelón, situada entre los montes de Samaría y Galilea.

En cuanto a sus límites, casi todos los geógrafos discrepan. El límite norte, entre Isacar y Neftalí, va desde el monte Tabor hasta el Jordán que sirve de frontera al este. Mucho más complicado es el límite sur, de tal manera que Abel ni siquiera se lo asigna.

Josué nos habla de 16 ciudades de la tribu de Isacar[5], la mayoría de las cuales no tienen ninguna repercusión histórica, desconociéndose además el exacto emplazamiento de algunas de ellas.

Como ciudades levíticas se le señalan cuatro: Qišyōn, Dāběrat, Yarmūt y ʿĒn Gannīm, igualmente difíciles de localizar.

2. Séptimo hijo de ʿŌbēd ʾĔdōm. Levita del tiempo de David, perteneciente a la clase de los porteros del Templo[6].

[1] Gn 30,14-16. [2] Gn 49,14-15. [3] Dt 33,18-19. [4] Dt 33,19. [5] Jos 19,17-23. [6] 1 Cr 26,5.

J. MAS

ISAÍ (heb. *yišay*, «hombre» o «siervo de Dios», → **ʾEšbáʿal;** Ἰεσσαί; Vg. *Isai, Iesse*). Hombre de la tribu de Judá y habitante de Belén. Fue hijo de ʿŌbēd y nieto de Booz[1]. Tuvo ocho hijos varones: ʾĔlīʾāb, ʾĂbīnādāb, Šimʿāʾ o Šammāh, Nětanʾēl, Radday, ʾŌṣem, ʾĔlīhū y David — aunque algunos identifican a ʾĔlīʾāb con ʾĔlīhū, con lo que su número se reduce a siete —, y dos hembras: Ṣěrūyāh y Abigáil[2]. Isaí tenía bastante edad cuando David era un muchacho, no obstante lo cual vivía aún en la época en que Saúl proscribió al futuro rey[3]. Se le menciona por primera vez en el AT hebreo durante la escena que terminó con la unción de David[4]. No sólo autorizó a éste a que fuera a la corte para calmar con la música la hipocondría de Saúl, sino que le envió con un regalo de diez panes, un odre de vino y un cabrito; Saúl solicitó y obtuvo de Isaí que el

muchacho le sirviera en adelante[5]. Otro pasaje del libro de Samuel, que al parecer procede de otra fuente, indica que Isaí envió a su hijo menor con provisiones al valle del Terebinto, en cuya ocasión sucedió la lucha de David con Goliat[6]. Por ser padre del glorioso monarca de Israel, Isaí merece ser citado en la genealogía de Jesús[7], y aun el Mesías recibe los nombres de «vara del tronco de Isaí» y «renuevo de la raíz de Isaí»[8], lo que muestra el gran respeto que llegó a alcanzar con el tiempo[9]. No obstante, en cierta época, sobre todo en vida de David, los enemigos de éste emplearon la locución «hijo de Isaí», equivalente a «salido de la nada», «don nadie», en son de oprobio[10].

[1]Rut 4,17.22; 1 Cr 2,12; Mt 1,5-6; Lc 3,32. [2]1 Cr 2,13-16; cf. 2 Sm 17,25 y 1 Cr 27,18. [3]1 Sm 17,12; 22,3-4. [4]1 Sm 16,1-3. [5]1 Sm 16,14-23. [6]1 Sm 17,12 y sigs. [7]Mt 1,5-6; Lc 3,32. [8]Is 11,1.10; Rom 15,12. [9]1 Cr 10,14; 29,26; Act 13,22. [10]1 Sm 20,27.30-31; 22,7-8.9; 25,10; 1 Re 12,16.

Bibl.: NOTH, 761, págs. 38, 138. G. BRESSAN, *Isai*, en *ECatt*, VII, col. 235. *Miqr.*, III, col. 899. A. VAN DEN BORN, *Jessé*, en *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout-París 1960, cols. 941-942.

C. COTS

ISAÍAS (heb. *yĕša'yāh[ū]*, «Yahweh salva»; Ἡσαΐας; Vg. *Isaias*). El primero de los cuatro profetas mayores, que vivió en Jerusalén en la segunda mitad del siglo VIII A.C.

1. VIDA. Las noticias biográficas o autobiográficas son muy escasas. Se sabe que Isaías fue llamado a la misión profética[1] en el año del fallecimiento del rey Ozías (740 A. C.), y que intervino aún con eficacia en la época de la campaña de Senaquerib en Judá (701 A.C.). Se casó y tuvo dos hijos de nombre simbólico[2]; el simbolismo se señala[3] también en el propio nombre de Isaías (cf. *supra*). La belleza literaria de sus oráculos permite suponer que tuvo cierta cultura y repetidas veces se hallan indicios de que perteneció a un estamento social aristocrático. La leyenda rabínica considera que estuvo íntimamente emparentado con la familia real. El relato vívido de la vocación profética[4] delata en Isaías gran prontitud de carácter y cierta generosa vehemencia.

Al contrario de lo que antecede a Jeremías y a Ezequiel, en Isaías se tiene una sola acción simbólica[5], más bien singular, aunque no inverosímil si se la comprende. Asimismo, sus intervenciones públicas son menos frecuentes que las de Jeremías. Prescindiendo de las profecías que claman contra la alianza egipcia, sólo se encuentran dos momentos de tono dramático. El pri-

Región nordeste de Belén, vista desde la Casa Nova. Esta fue la tierra de la patria de Isaí, padre de David. (Foto P. Termes)



mero se verifica durante la guerra sirioefraimita (733-732), cuando se presenta por orden divina al escéptico Acaz con el propósito de impedir que recurra a la ayuda de Asiria y con el de estimularle a un acto de fe y de confianza en Dios. El monarca no accede. Isaías replica con el vaticinio del Emmanuel. En vista de que no logra influir en el rey ni en la corte, el profeta recurre de modo particular a sus discípulos[6] y al pueblo.

El otro al observar con complacencia y aprobación los intentos reformadores del hijo de Acaz, esto es, del piadoso Ezequías (alrededor del 716-715, 687-686 A.C.); pero los documentos de que disponemos muestran a los dos grandes yahwistas frente a frente en una sola ocasión. Ante todo, el profeta comparece ante el monarca para reprocharle su alianza con el babilonio Mĕrōdak Bal'ădān, con evidente finalidad antiasiria[7]; hace que el rey sane de una enfermedad[8] y está constantemente junto a él durante el cerco de Senaquerib[9], repitiendo la afirmación divina de que la ciudad quedará finalmente incólume. Es la última noticia que se tiene de Isaías. Se ignora cuánto tiempo vivió después del 701 y qué cosas llevó a cabo. Una tradición hebrea, recogida por los cristianos, supone que recibió martirio en época del rey Manasés[10].

[1]Is 6,1. [2]7,3; 8,3. [3]8,18. [4]6,8. [5]20,2-6. [6]8,16. [7]39,3-8. [8]38, 4 y sigs. [9]Caps. 36-37. [10]Cf. 2 Re 21,16.

2. El libro de Isaías. Se divide en dos grandes secciones (caps. 1-39 y 40-66), que se subdividen a su vez con cierta lógica:

1,1-31. Oráculo sobre Judá y Jerusalén.

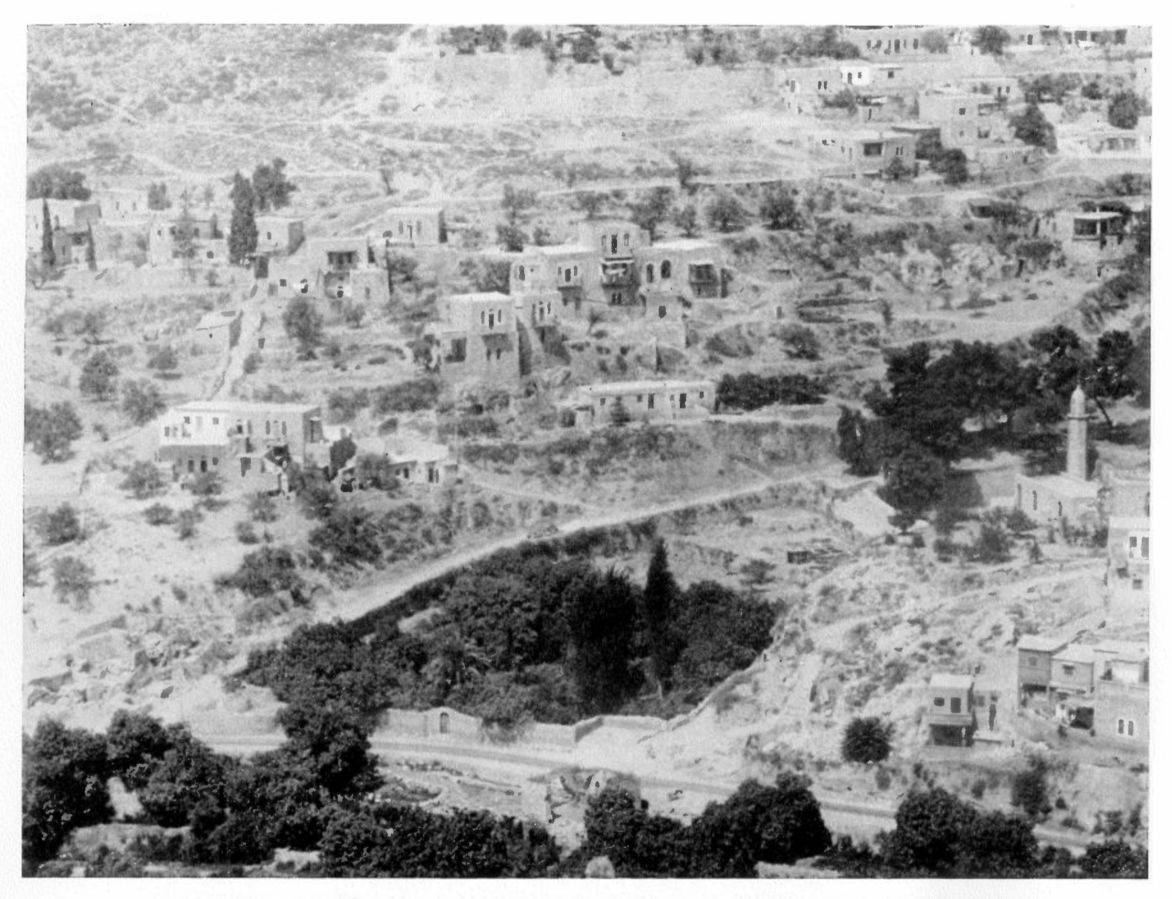
2,1-12,6. Vaticinios que atañen a Judá y Jerusalén. Los caps. 2-5 se ocupan en particular de los vicios que hay que eliminar del reino de Judá en evitación de los castigos divinos, y los caps. 7-11 desarrollan principalmente el tema de Emmanuel. El cap. 6 presenta de modo inesperado la narración de la vocación profética. El último capítulo (12,1-6) es un breve canto de alabanza y de agradecimiento.

13,1-23,18. Profecías sobre las naciones. Se refieren a Babilonia (13,1-14,23), Asiria (14,24-27; 17,12-14), país de los filisteos (14,28-32), Moab (15,1-16,14), Damasco (17,1 y sigs), Egipto y Etiopía (18,1-7; 19,1-20,6), Edom (21,11-12), Arabia (21,13-17) y Tiro (23,1-18). Se discute la interpretación de 21,1-10, que en el texto actual alude a Babilonia; el cap. 22 toca en parte (22,1-14) al reino de Judá y en parte (22,15-25) al prefecto de palacio, Šebnā'.

24,1-27,13. Apocalipsis de Isaías. Son los capítulos más arduos desde el punto de vista exegético; anuncian un gran cataclismo y la destrucción de una ciudad poderosa.

Restos de una torre de vigilancia en una viña, junto a la carretera de Jerusalén a Nāblus, que ilustra la parábola de la viña de Is 5,2. (Foto P. Termes)





Jerusalén. En esta región Isaías salió al encuentro de Acaz y pronunció la profecía de Emmanuel. (Foto P. Termes)

28,1-33,24. Oráculos sobre el reino de Judá. Además de señalar los vicios y la actividad nefasta de los falsos profetas, condenan cualquier veleidad antiasiria, que se engañaba con la esperanza de una intervención egipcia. Dios es la única salvación.

34,1-35,10. Juicio sobre las naciones. Liberación y regreso de Israel. Estos dos temas en contraste ocupan exactamente los dos capítulos respectivos, que se relacionan con alguna dificultad con el resto del libro.

36,1-39,8. Relato histórico. Los cuatro capítulos se compusieron en su mayor parte en prosa y proceden casi por entero de 2 Reyes. Narran algunos episodios de la campaña de Senaquerib (36-37), la enfermedad y la curación milagrosa del soberano (38) y la imprudente recepción tributada a la embajada del babilonio Mĕrōdak Balʾădān (39).

La segunda sección (40-66) ofrece subdivisiones menos seguras a causa de la frecuente alternancia de los mismos conceptos. El tema central, al menos en lo que importa a los caps. 40-55, se refiere a la liberación de la Cautividad babilónica. Una división pudiera ser la siguiente:

40,1-41,31. Promesa de libertad del pueblo elegido.

42,1-7. Primer canto del Siervo de Yahweh.

42,8-44,23. El regreso. Es una descripción profética del acontecimiento tan deseado, al mismo tiempo que de los motivos que garantizan su indefectible realización.

44,24-45,25. Misión de Ciro. El nombre del rey persa se menciona explícitamente en dos ocasiones; sus triunfos se describen de forma entusiasta y se presentan como el preludio de la liberación.

46,1-48,22. La caída de Babilonia (47). Profecías antiguas y nuevas (48); el cumplimiento de las primeras es garantía de las segundas, que incluyen el retorno del destierro.

49,1-6. Segundo canto del Siervo de Yahweh. En los vers. 49,7-50,3 está, como intercalada, una nueva descripción de la liberación.

50,4-9. Tercer canto del Siervo de Yahweh.

51,1-52,12. Trata una vez más del regreso y de la restauración.

52,13-53,12. Cuarto canto del Siervo de Yahweh. Es el más impresionante por lo exacto de la descripción y por la doctrina de una expiación vicaria.

54,1-56,8. Futuro glorioso de Israel.

56,9-57,21. Apostasía de Israel.

58,1-59,21. La piedad verdadera. Reproches y promesas.



Samaría. Restos de los palacios de Omrí y Acab, que testimonian la realización de los vaticinios de Isaías, quien anunció la ruina de la ciudad a causa del orgullo de sus habitantes. (Foto P. Termes)

60,1-63,6. Jerusalén glorificada. La salvación.
63,7-64,11. Plegaria colectiva.
65,1-66,24. Intervención de Dios. Promesas y amenazas.

3. Carácter literario y origen de la primera sección (caps. 1-39). En su mayor parte tiene forma poética, con una notable variedad de géneros literarios, que van desde el relato biográfico[1] al oráculo propiamente dicho, a la parábola[2], a la sátira[3], etc., aparte de la narración histórica[4]. Isaías se presenta como un verdadero «clásico» de la literatura hebrea: la belleza descriptiva y el poder evocador de algunos de sus fragmentos proféticos ejercen una fascinación inolvidable. Las frecuentes alusiones a la naturaleza y los bosquejos llenos de vida de la existencia en la capital henchida de placeres, aun bajo la sombra de una catástrofe, hacen que el libro de Isaías merezca un puesto entre los escritos más hermosos y más poéticos de la literatura universal. Isaías es el profeta de la santidad y de la omnipotencia de Dios, del Emmanuel y del terrible «día de Yahweh»; fustiga los vicios, de manera especial la carencia de fe y de confianza, e incita al arrepentimiento. Pero no tiene las bellas páginas psicológicas de Jeremías sobre el desengaño del pecado y la lucha que acontece en el interior del profeta.

Sobre el origen de esta sección no asisten graves motivos para negar la paternidad del profeta Isaías del siglo VIII A. C., al menos en lo que interesa al conjunto de la recopilación. Los críticos se muestran casi unánimes en considerar los caps. 36-39 como procedentes de 2 Reyes, aunque no sin que se utilizasen fuentes particulares. La unanimidad disminuye cuando se trata de juzgar el origen de cada una de las partes. Las más serias dificultades pesan sobre el llamado «apocalipsis»[5], que muchos asignan al período exílico o al posterior, y sobre los caps. 13-23 con los oráculos acerca de las naciones; pero no hay objeciones insalvables contra la autenticidad de la mayoría de los mismos. También presentan notables embarazos los caps. 34-35. Muy unitaria y homogénea aparece la colección de profecías de los caps. 28-33, que describen la actividad de Isaías durante la amenaza de Senaquerib y la desatentada política filoegipcia. El fondo de la guerra siroefraimítica se pone de manifiesto en el cap. 7 y sigs. y, en la práctica, el importante libro del Emmanuel.

[1] 6,1 y sigs. [2] 28,24-29. [3] 3,16-24. [4] Caps. 36-39. [5] Caps. 24-27.

4. Valor religioso. Una teología sistemática de Isaías podría trazarse partiendo de cuanto se deduce del cap. 6. De la descripción de la vocación profética surge

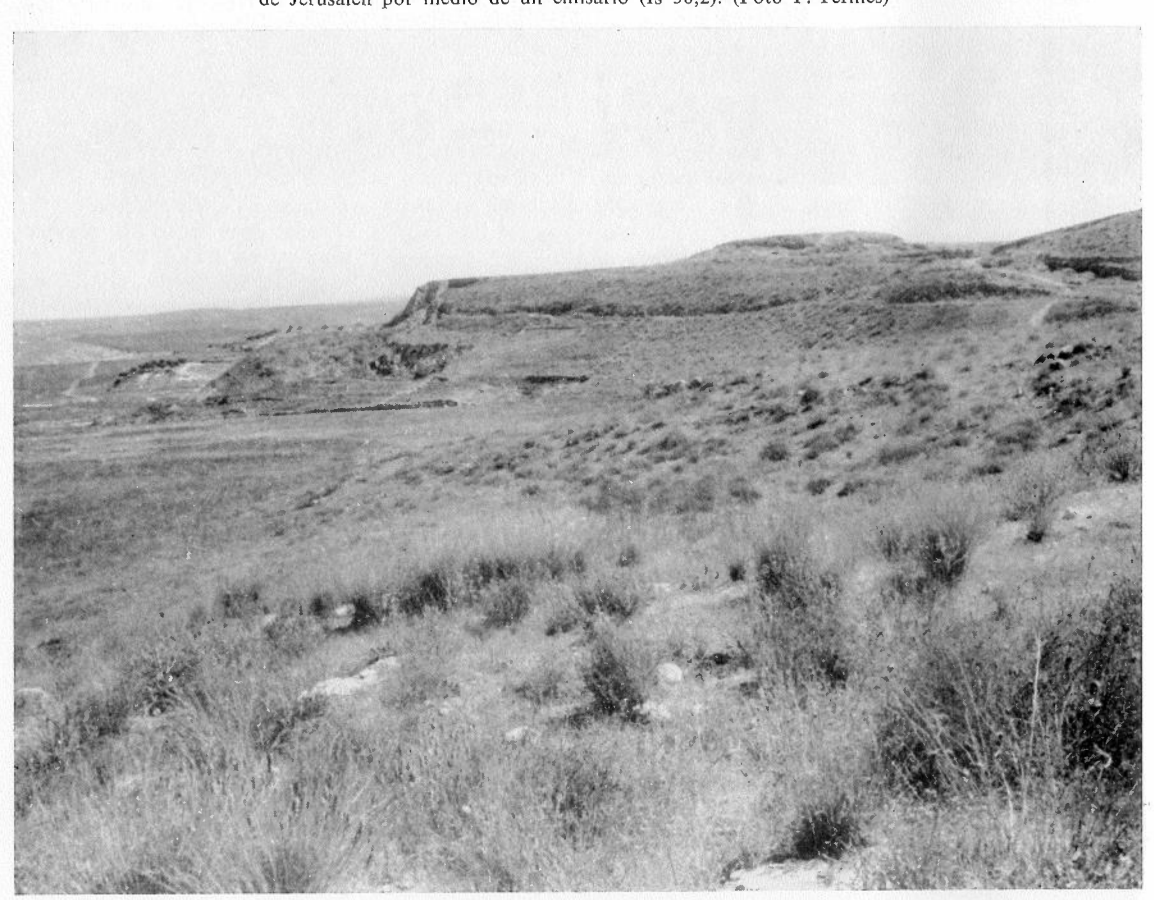
una idea clara de la omnipotencia trascendente de Dios, que se sienta en un trono sublime rodeado de la admiración reverencial de los serafines, así como de su santidad. Isaías es el escritor veterotestamentario que más sobresale en cantar este atributo divino. Se sabe, en efecto, que éste — unido a la característica expresión de «Santo de Israel» — constituye el *leit-motiv* de todo el libro, siendo el argumento más válido, en un examen intrínseco, para afirmar la unidad de toda la obra[1]. Otro tema característico suyo es el del Resto de Israel, presentado como el brote o renuevo[2] del que se originará la futura nación, purificada y santa, después que el «día de Yahweh» haya aplicado el castigo severo, pero indispensable e improrrogable. Un tercer elemento individual, en el sentido de que se aprovecha menos en otros libros, lo representa la necesidad de una fe y una confianza absoluta en Dios: «Si no creyereis, no subsistiréis»[3]; podría emplearse por título de un estudio sobre las relaciones ideales, conforme a Isaías, entre el hombre y Dios.

Empezando por el NT, la antigüedad cristiana señaló, siguiendo en parte una tradición ya clara en el judaísmo, una extraordinaria abundancia de profecías mesiánicas en esta sección: el nacimiento del Mesías de una virgen[4], sus nombres simbólicos[5], que prueban la grandeza excepcional de Dios, haciendo entrever asimismo la divinidad (Dios poderoso, Consejero admirable), la plenitud de los dones del Espíritu de Dios[6], que se desparramarán sobre Él, etc. Además hay la impresionante descripción de la suprema paz mesiánica[7], así como la predicción de una religión futura, universal, que no será privilegio de un solo pueblo[8]. Todos estos pasajes presentan grandísimas dificultades, tanto por motivos intrínsecos (falta de perspectiva cronológica), como por las cuestiones que han planteado innumerables exegetas. Sin embargo, en conjunto se puede defender todavía su carácter mesiánico con argumentos considerables y, sin duda, convincentes para cuantos creen en lo sobrenatural y particularmente en el carisma profético.

[1]Caps. 1-66. [2]1,9; 6,13; 7,3. [3]7,9. [4]7,14 y sigs. [5]9,5-6. [6]11, 1 y sigs. [7]11,6-9. [8]2,2-4.

5. Características de la segunda sección (caps. 40-66). El fondo histórico es el destierro babilónico, al menos en la mayoría de los capítulos. La profecía se refiere al retorno a la patria y a la restauración de Israel. Debido a las raras alusiones directas a Babilonia, se ha podido interpretar la bella colección de oráculos

Lākīš vista por el lado de la puerta de entrada (arriba derecha). Desde aquí Senaquerib solicitó la rendición de Jerusalén por medio de un emisario (Is 36,2). (Foto P. Termes)



como una teología de la salvación, sin referencia alguna a la situación externa de los deportados, pero haciendo hincapié en el retorno del pueblo a Dios y en la reanudación de la antigua y recíproca amistad. Es la teoría que defenció Torrey en 1928 y que renovó Simón en 1953. La interpretación tradicional siempre situó los oráculos sobre el fondo del Exilio[1].

Estilísticamente apreciados, los caps. 44-60 son por lo regular menos líricos que los caps. 1-35, más retóricos y más trabajados, con juegos de palabras, repeticiones enfáticas, etc. Estos elementos crean una gran monotonía; no puede negarse, sin embargo, la existencia de una auténtica sensibilidad poética en las bellas descripciones del regreso, en la conmovedora reevocación de los sufrimientos del Siervo de Yahweh, en el enfático apóstrofe a Babilonia[2], al brazo del Señor[3] y a la Jerusalén glorificada[4].

En cuanto a la doctrina, se demuestra fácilmente una continuidad natural respecto a la primera sección, a causa del realce que se da a algunos atributos divinos. Se exalta la santidad del mismo modo; se dirige gustosamente a Dios la fórmula característica de Isaías («Santo de Israel»)[5]. Se recurre, en cambio, con mayor frecuencia que en la primera sección, al concepto de Dios creador y a la prueba del poder divino deducido del milagro de la creación[6]. El mismo relieve consigue la omnisciencia de Dios, afirmada también en los caps. 1-39, pero jamás con la insistencia del cap. 40 y sigs., y con el argumento de la verificación de algunas profecías y de la capacidad de predecir el futuro en general (basta leer el cap. 48).

La unicidad divina queda más consolidada en esta sección, porque el profeta lleva a cabo una intensa polémica antiidolátrica. Se habla a menudo de justicia de Dios y de salvación, pero con un significado particular, que involucra la liberación de la Cautividad y, más que nada, una lejana perspectiva mesiánico-escatológica.

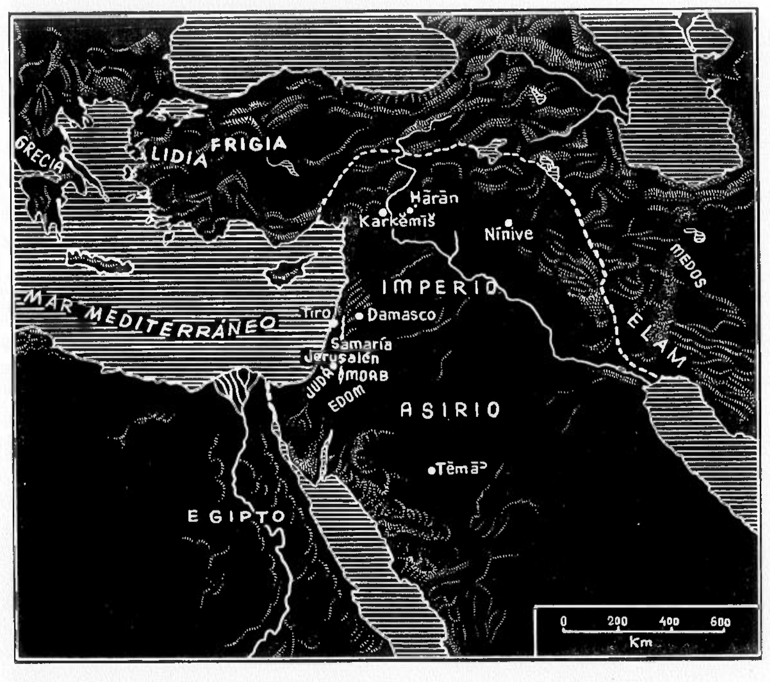
Se insiste, especialmente en los capítulos postreros, en las obras de misericordia y el amor de Dios a los «pobres»[7]. Se denuncian los pecados, en particular el de la idolatría; pero se nota la falta de análisis psicológicos de la culpa, como los que se hallan en Jeremías. En los famosos cantos del Siervo de Yahweh, que presentan numerosos problemas en su interpretación y en su relación con el resto del libro, se da importante novedad teológica, única en el AT y tan fecunda para la doctrina cristiana, del concepto de la posibilidad de una expiación vicaria[8].

[1]Cf. 44,28; 45,1; 47,1 y sigs. [2]47,1 y sigs. [3]51,9-16. [4]52,1 y sigs.; 60,1 y sigs. [5]Cf. 41,14.16; 43,3.14-15; 45,11; 47,4; 48,17; 49,7; 55,5. [6]40,12.21-22.26.28; 42,5, etc. [7]57,15; 58,7; 61,1; 66,2. [8]53,4-12.

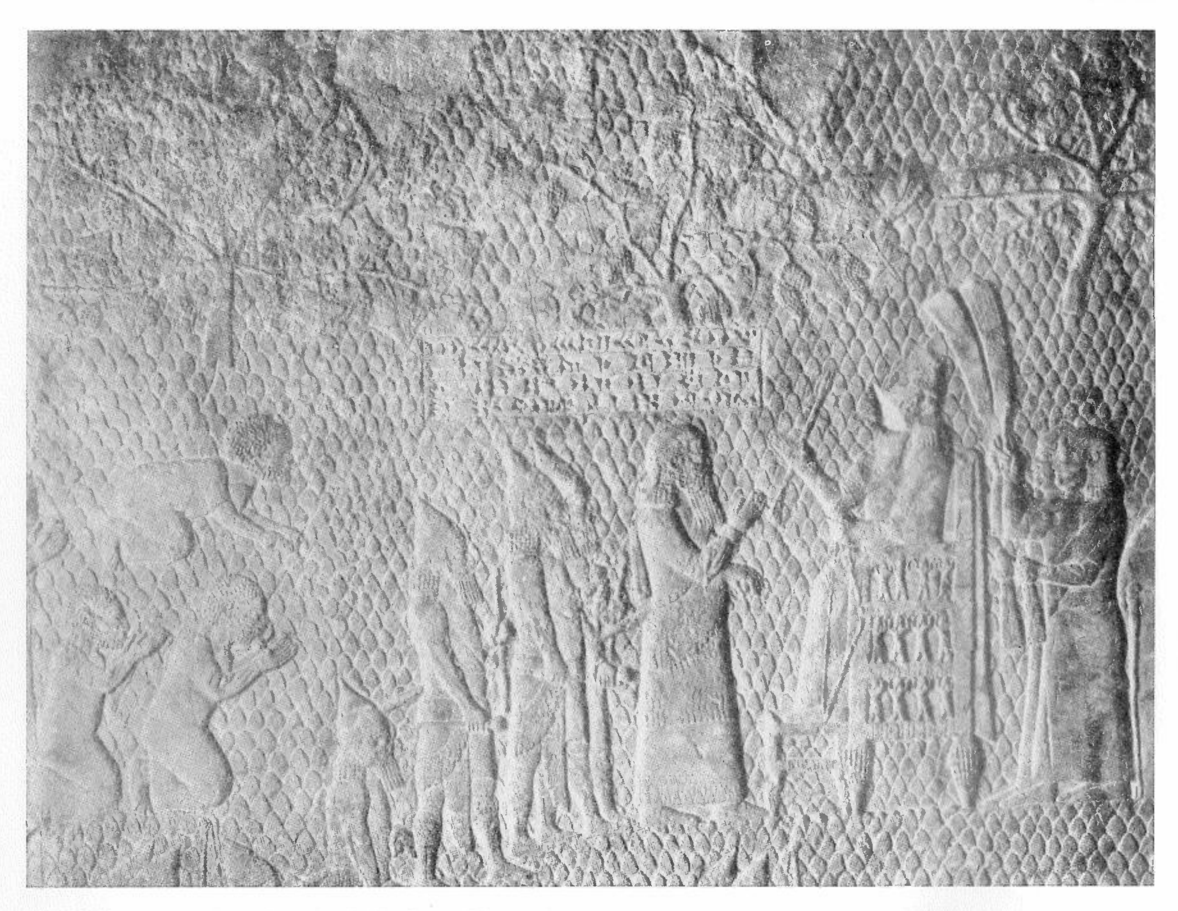
6. El autor. Prescindiendo de alguna tímida afirmación anterior, en 1775, con el comentario de Doederlein, principió una oposición abierta a la tradición hebreocristiana, que presentaba todo el libro como obra debida únicamente al profeta Isaías del siglo VIII A.C. La segunda sección se asignó a un escritor anónimo del tiempo del exilio. Con Duhm (1892) se avanzó otro paso, separando los últimos capítulos (corrientemente los 56-66), atribuidos a un autor de los primeros años de la restauración. Así, pues, se distinguieron Isaías, el Deuteroisaías y el Tritoisaías, negándose al propio tiempo la paternidad de Isaías en muchos vaticinios contenidos en los caps. 1-39. Puede decirse que, entre los acatólicos, es común la distinción entre un Isaías y un Deuteroisaías; en cambio un Tritoisaías no se acepta de forma tan universal.

El argumento principal de esta posición se debe al examen intrínseco, que muestra de manera evidente que el exilio es el fondo histórico presupuesto en el cap. 40 y sigs. Argumentos secundarios son los que se coligen de la disparidad estilística y de una diversidad de ideas, o de la importancia que se concede a ciertos conceptos doctrinales.

Los sustentadores de la tesis tradicional, que abundan sobre todo entre los católicos, se escudan en la afirmación continua de autores hebreos y cristianos. La unidad de autor se supone en Eclo 48,20-25 y en las numerosas citas del NT. Además, insisten en rechazar los argumentos estilístico-doctrinales poniendo de relieve los elementos favorables a la identidad de autor, y en exigir a sus oponentes una explicación satisfactoria de la supuesta confusión, por lo cual las



Mapa del imperio asirio. Éste constituye el fondo histórico del Protoisaías; su fatal intervención en Palestina fue provocada por Acaz



Relieve asirio de la toma de Lākīš (Is 36-37) por Senaquerib. Aparecen unos prisioneros hebreos que imploran el perdón del monarca. (Foto *British Museum*)

obras de dos o más escritores llegaron a formar un solo libro no carente de cierta unidad interior. Atendiendo a estos motivos, la Pontificia Comisión Bíblica dio, en 1908, cinco dictámenes favorables a la autenticidad de las dos secciones[A].

Hay que confesar que ni antes ni después de 1908 se han presentado argumentos apodícticos que prueben una u otra tesis. De hecho, no pocos católicos aceptan una composición exílica del cap. 40 y sigs., atribuyéndola a un discípulo más o menos distante del gran Isaías, el que se define como tal por cuanto parece patente la intención de una reflexión y de una adaptación de las ideas fundamentales del maestro. Puede sostenerse la unidad de autor, pero, ciertamente, no resulta fácil responder de manera completa a la principal objeción: ¿Por qué Isaías se portó como quien hablaba a los desterrados en Babilonia, cuando sobre Judá no pendía ningún peligro inminente en aquel sentido? Entonces el peor enemigo era Asiria, no Babilonia, que atravesaba un período de entrega y de sumisión al imperio más fuerte del septentrión de Mesopotamia. La contestación que estriba en la posibilidad de que Dios escogiera tal procedimiento, es justa y aceptable para los que creen en el carisma profético; también es cierto, si fuera así, que Isaías representa una excepción. En efecto, los demás profetas declararon siempre sus vaticinios sobre el concreto fondo histórico de su tiempo. Son importantes las objeciones procedentes del texto del Eclesiástico, de las citas del NT y de la tradición, pero no son insolubles. Ello explica que no pocos católicos se limitasen en un principio a patentizar cierta simpatía al origen exílico del cap. 40 y sigs. (Tobac, Göttsberger, Augé, Fischer, Feuillet), y después pasarán a una toma de posición explícita en este sentido (Kissane, Dennefeld, Steinmann-Auvray, Penna y muchos otros que han declarado su criterio sin componer comentarios al libro de Isaías). Aun cuando se admita un autor distinto para los caps 56-66, «tendremos siempre como fondo la gran personalidad del siglo VIII. Isaías, hijo de Amós, dio un acento especial a su mensaje: fondo mesiánico, carácter universal de la religión. Tuvo discípulos directos (8,16), que contribuyeron a recopilar sus oráculos... Un profeta del término del Destierro recogió, poco más o menos, las ideas fundamentales de la perspectiva mesiánica, conectándolas con la próxima reconstrucción de la comunidad hebrea en Palestina. Algunos años después, el mismo u otro profeta repitió estos conceptos básicos, intentando consolar y orientar a los regresados, más bien desilu-

sionados, presentando una era futura totalmente diferente»[B].

[A]*Enchiridion Biblicum*, 3.ª ed., Roma 1958, n.º 291-295. [B]A. PENNA, *Isaia*, Turín 1958, págs. 397-398.

7. EL TEXTO DEL LIBRO DE ISAÍAS. La amplia colección de oráculos, empedrada de dificultades histórico-exegéticas, no plantea dificultades excepcionales considerada bajo el punto de vista de la crítica textual. El texto hebreo se presenta en un estado satisfactorio, confirmado casi siempre por las versiones siríaca y latina; en cambio, la griega de los LXX más que una traducción fiel parece en ocasiones una libre meditación teológica del pensamiento de Isaías.

La fijación precisa del T. M. se databa en los primeros siglos de la era vulgar. Los descubrimientos de Qumrān (1947 y sigs.), donde se hallaron numerosos fragmentos del texto de Isaías o comentarios del mismo, modificaron dicha opinión. Pasando por alto estos fragmentos y las citas en escritos ascéticos, el hallazgo ha proporcionado un manuscrito entero de todo el libro (ms. 1QIsa) y otro con algunas, pero casi completo en lo que atañe a la segunda sección (cap. 40 y sigs.; ms. 1QIsb). Ambos, que se remontan a los siglos II-I A.C., contienen un texto extraordinariamente semejante al masorético; el de 1QIsb puede declararse idéntico, tan contadas son sus variantes, aun sólo las gráficas. El número de variantes del 1QIsa es mucho mayor, y en la grafía hace gala de un proceder que frisa en lo desconcertante; gracias a él, puede corregirse en más de un caso el texto masorético. Por lo tanto, los dos mss. han probado una vez más la excelencia de la obra de los masoretas, cuya antigüedad aumenta en algún siglo. Y, en fin, suponen la condena definitiva de cuantos fechaban no pocos pasajes de Isaías, en especial los caps. 24, 27, en la época macabea o más tardíamente. En aquel tiempo, el libro estaba completo y ostentaba la forma — exceptuadas algunas minucias — que hoy reviste en la Biblia hebrea.

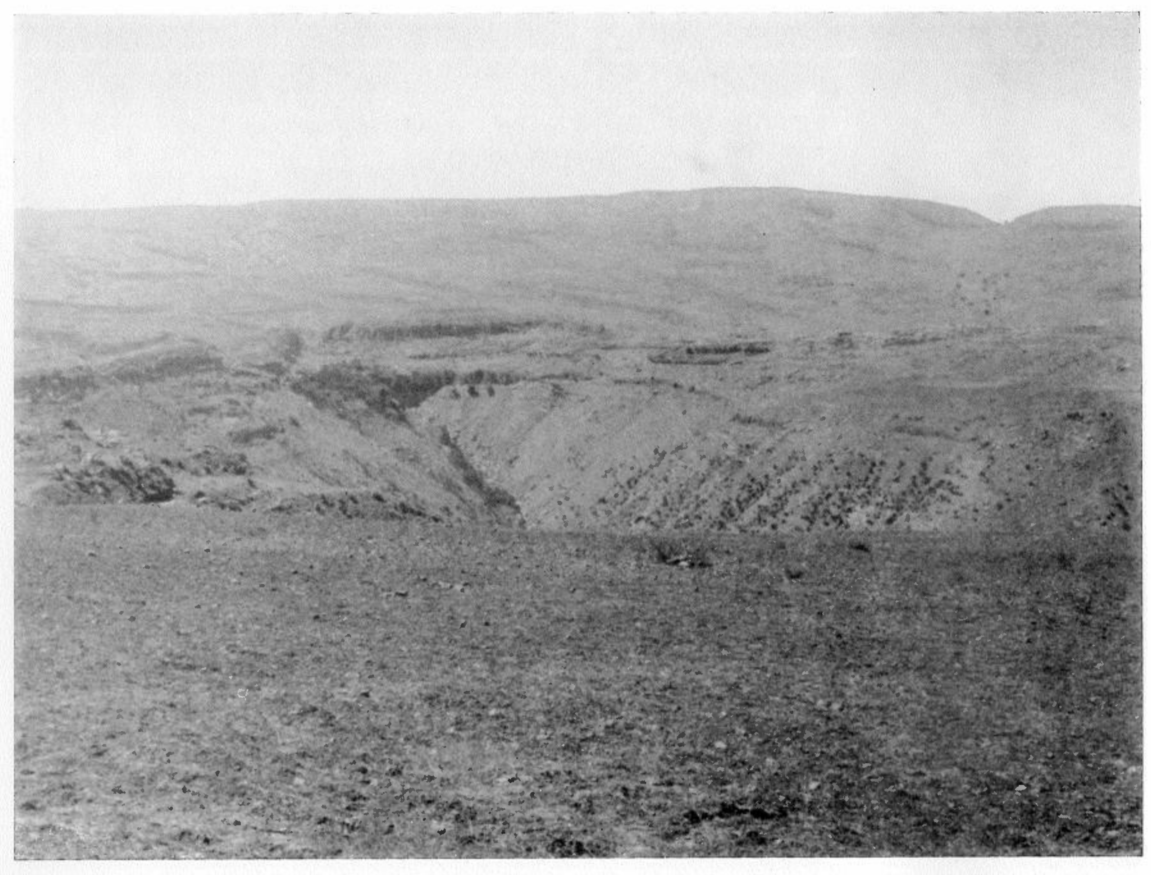
Bibl.: Entre los escritores de carácter biográfico recordamos: A. FERNÁNDEZ, *El profeta Isaías, caudillo y salvador de su pueblo*, Jerusalén 1940. J. STEINMAN, *Le prophète Isaïe. Sa vie, son oeuvre et son temps*, París 1950.

Acerca de la composición del libro y de su autenticidad: E. GRAF, *De l'unité des chapitres XL-LXVI d'Isaïe*, Paris 1895. R. H. KENNETT, *The Composition of the Book of Isaiah in the Light of the History and the Archaeology*, Londres 1910. H. GRESSMANN, *Die literarische Analyse des Deuterojesajas*, en *ZAW*, 34 (1914), págs. 254-297. K. ELLIGER, *Die Einheit des Tritojesaja (Jes. 56-66)*, en *BWAT*, 45 (1928); íd., *Deuterojesaja in seinem Verhaltnis zu Tritojesaja*, ibid., 43 (1933). W. CASPARI, *Lieder und Gottesprüche der Rückwanderer. Jesaja 40-55*, en *BZAW*, 45 (1934). J. SCHILDENBERGER *Die Bedeutung von Sir. 48-24 f. für die Verfasserfrage von Is. 40-66*, en *BBB*, 1 (1950), págs. 188-204. L. J. LIEBREICH, *The Compilation of the Book Isaiah*, en *JQR*, 46 (1955), págs. 259-277; 47 (1956), págs. 114-138.

Entre los comentarios patrísticos: JERÓNIMO, en *PL*, 24,17-704. CIRILO DE ALEJANDRÍA, en *PG*, 70,9-1450. TEODORETO (ed. de A.

Tienda de beduinos en las cercanías de Bersabee. Isaías, para describir la gloria de la Nueva Jerusalén, compara la ciudad con una tienda que hay que ensanchar y afianzar para dar cobijo a todas las naciones (Is 54,2-3). (Foto *Orient Press*)





Buṣeirah y su región, que se identifica con Bŏṣrāh, famosa población edomita, prototipo en el libro de Isaías (Is 34,6; 63,1) de los enemigos de Yahweh y su pueblo. (Foto P. Termes)

Mohle), en *Mitteilungen des Septuaginta-Unternehms...*, V, Berlín 1932.

Comentarios medievales: Tomás (ed. de P. A. Ucelli), Roma 1880. Alberto Magno, en *Opera omnia*, 19 vols., Aschendorff 1952.

Comentarios modernos católicos: J. Knabenbauer, París 1887. A. Condamin, París 1905. F. Feldmann, Münster 1925-1926. R. Augé, Montserrat 1935-1936. J. Fischer, Bonn 1937, 1939. E. J. Kissane, Dublín 1941, 1943. G. Girotti, Turín 1944. L. Dennefeld, París 1946. J. Ziegler, Würzburgo 1948. A. Penna, Turín 1958.

Comentarios acatólicos: B. Duhm, Gotinga 1892. J. Skinner, Cambridge 1896-1897. K. Marti, Tubinga 1900. G. B. Gray, (sólo caps. 1-21), Edimburgo 1912. J. Marty (caps. 56-66), París 1924. C. C. Torrey (caps. 34-35, 40-66), Nueva York 1928. O. Procksch (sólo caps. 1-39), Leipzig 1930. P. Volz (caps. 40-66), Leipzig 1932. A. Bentzen, Copenhague 1943. S. Mowinckel, Oslo 1950. U. E. Simon (caps. 40-55), Londres 1953.

Los mss. de Qumrān, sobre los que hay una copiosa bibliografía, fueron publicados por M. Burrows, J. C. Trever y W. H. Brownlee, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, I, New Haven 1950, y por E. L. Sukenik, *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University*, Jerusalén 1955 (del año anterior es la edición totalmente en hebreo).

A. PENNA

ISAÍAS, Ascensión de. Este libro, también titulado *Apócrifo de Isaías* y *Visión de Isaías*, se conserva en una versión etiópica completa, en dos fragmentos latinos y otro griego, en eslavo y en latín, todos procedentes de un texto griego. En realidad, se trata de una colección formada por un cristiano, quizá en dos períodos sucesivos y entre los siglos III y IV. Consta de:

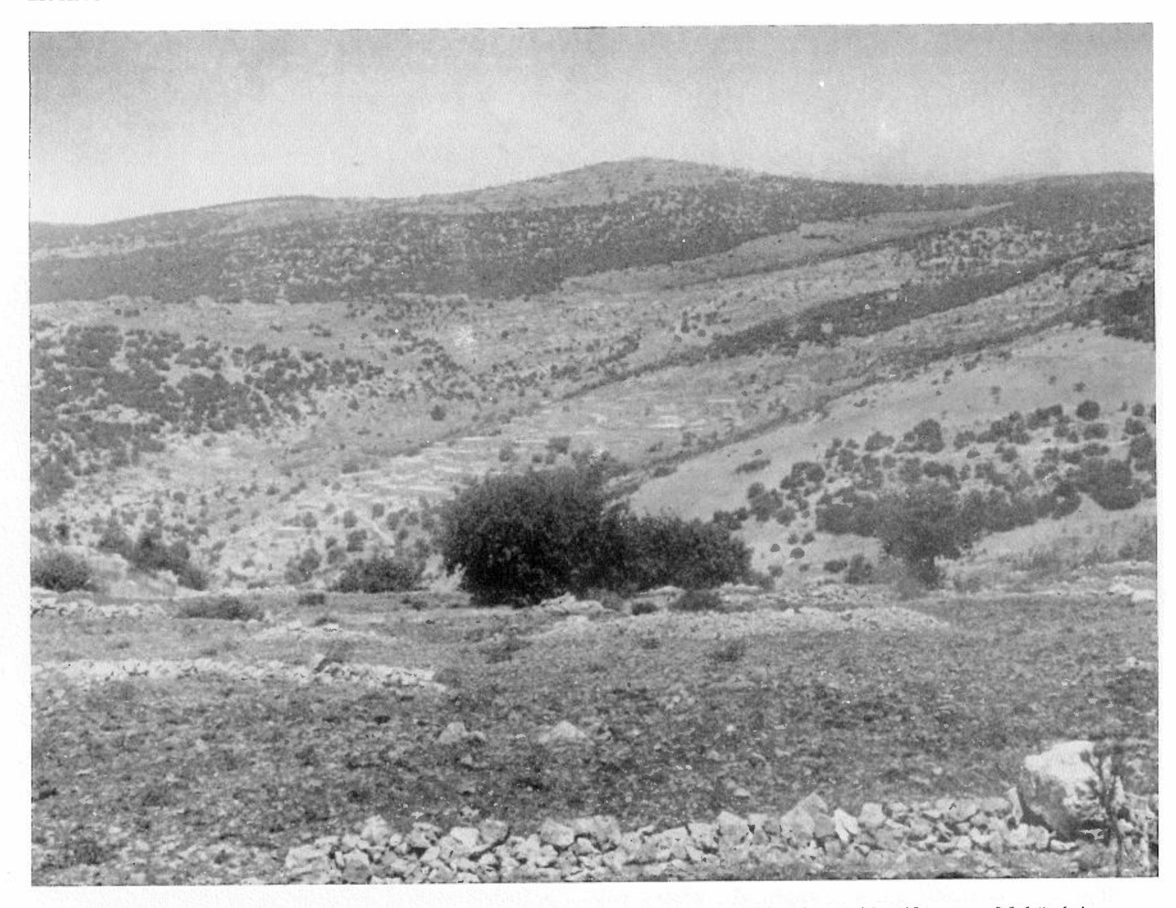
1. *El martirio de Isaías* (1,1-2 *a*. 6 *b*-13 *a*; 2-3,12; 5, 1 *b*-14), escrito en el siglo I d. C., que presupone un original hebreo, versando sobre la persecución de los profetas bajo Manasés y la muerte de Isaías inferida con una sierra.

2. *El apocalipsis cristiano* (3,13 *b*-14,18), compuesto a fines del siglo I, que trata de la Encarnación, Pasión, Resurrección, de los apóstoles, del Anticristo y de la Parusía.

3. *La ascensión o visión de Isaías* (6,1-11,40), obra quizá asignable al siglo II, fragmento de un éxtasis del profeta y de su viaje por los siete cielos, en el que se trata de muchas cosas sobre Cristo. En toda la composición figuran abundantes tradiciones judías.

Bibl.: Textos: A. Dillmann, *Ascensio Isaiae Aethiopice et Latine*, Leipzig 1877 (etíope). R. H. Charles, *The Ascension of Isaiah*, Londres 1900 (etíope, griego, latín y traducción latina del eslavo).

Traducciones: E. Tisserant, *Ascension d'Isaïe*, París 1909 (francesa). R. H. Charles, *op. cit.*; íd., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, II, Oxford 1913, págs. 155-162 (ambas en inglés). E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, Tubinga 1924, págs. 303-314 (al.).



Ḫirbet Maḥnah, vista desde Ištafenah, en la Transjordania. Si esta población se identifica con Maḥănáyim, como sostienen muchos autores, entonces aquí es donde fue entronizado ʾĪšbōšet. (Foto P. Termes)

Estudios: K. GALLING, *Jesaia-Adonis*, en *OLZ*, 33 (1930), cols. 98-102. L. T. LEFORT, *Fragments d'Apocryphes en copte akhmimique*, en *Muséon*, 52 (1939), págs. 1-10. D. FLUSSER, *The Apocryphal Book of Ascensio Isaias and the Dead Sea Sect*, en *IEJ*, 3 (1953), págs. 30-47.

J. A. G.-LARRAYA

ISAÍAS, Visión de (heb. *ḥăzōn yĕšaʿyāhū*; ἐν τῇ προφητείᾳ Ἠσαίου; Vg. *Visio Isaiae*). Fuente no canónica sobre los hechos del reinado de Ezequías y sus actos de piedad, debida al profeta Isaías[1]. Forma parte del libro de Isaías[2] y, según el T.M., se incorporó en el *Libro de los reyes de Judá e Israel*; no obstante, las antiguas versiones (LXX, Vg. y Targūm) separan dicho *Libro* y la *Visión* mediante la conjunción «y», lo cual da a entender que se trató quizá de dos fuentes distintas.

[1] 2 Cr 32,32. [2] Is caps. 36-39.

Bibl.: L. MARCHAL, *Les Paralipomènes*, en *La Sainte Bible*, IV, París 1952, págs. 9-10, 235-236.

J. A. G.-LARRAYA

ʿĪŠBÁʿAL. → **ʾEšbáʿal.**

ʾĪŠBŌŠET (et. cf *infra*; Ἰεβοσθέ; Vg. *Isboseth*). Uno de los cuatro hijos de Saúl y el único que se salvó de la muerte en la batalla de Gelboe. En el AT recibe dos nombres: → **ʾEšbáʿal**, únicamente en el libro de Crónicas[1], y el de ʾĪšbōšet en el segundo libro de Samuel, que relata más detalladamente su historia. El cambio nominal de ʾEšbáʿal a ʾĪšbōšet parece que se debe a que el primero contiene el nombre de Báʿal, dios cananeo, objeto del ataque de los profetas, hasta el punto de que en época posterior, se convirtió en un tabú, y para evitar pronunciarlo se sustituyó por el de Bōšet, que en hebreo significa «vergüenza», «ignominia».

ʾAbnēr, a la muerte de Saúl, su primo hermano, a fin de conservar el poder real en su familia, se apresuró a entronizar a ʾĪšbōšet, en Maḥănáyim (Transjordania), donde le aceptaron por soberano Galaad, Aser —hay que leer así, en vez de asuritas—, Yizrĕʿēʾl, Efraím y Benjamín, es decir, más o menos todas las tribus septentrionales, cuyos territorios se enumeran de norte a sur, con la indicación de sus lugares más notables[2]. El texto bíblico agrega «todo Israel» en el mismo pasaje. cosa que desmienten los hechos que siguieron. ʾĪšbōšet contaba cuarenta años y reinó dos[3]. Se trataba de un nombramiento arbitrario, sin base religiosa, que contradecía a la unción de David por soberano. La casa de Judá siguió a éste[4]. Desde este momento, «Israel»

adquiere, aparte la religiosa y étnica, una acepción política que denota una fracción de las tribus hebreas, las septentrionales.

Las hostilidades se iniciaron con la lucha mortal sostenida por jóvenes de ambos bandos en la alberca de Gabaón y que encendió el afán de venganza del implacable Joab[5], con ventaja para los davídicos[6]. ʾAbnēr obraba como jefe efectivo, sin topar más que con una débil oposición en ʾĪšbōšet, la cual, sin embargo, le dispuso a entregar el territorio septentrional a David, a lo que éste tendría derecho mediante la reanudación de su matrimonio con Mīkal[7].

El asesinato de ʾAbnēr por mano de Joab — en el que no tuvo complicidad David, aunque le benefició mucho —, dejó el territorio del norte sin caudillo digno de tal nombre[8]. En efecto, ʾĪšbōšet no llevó a cabo, ningún acto para conservar sus dominios y «todo Israel quedó consternado». Dos jefes de partida benjaminitas, Baʿănāh y Rēkāb, a fin de saciar su ambición, dieron muerte a ʾĪšbōšet mientras dormía la siesta y presentaron su cabeza a David, quien mandó ejecutar a los asesinos. La cabeza del infortunado hijo de Saúl fue enterrada en la tumba de ʾAbnēr en Hebrón[9]. En esta ocasión es también improbable que David tuviera parte en el asesinato de su último adversario por diversas razones, entre las que destacan la de que era imposible que un monarca tan débil como ʾĪšbōšet se hubiera mantenido mucho tiempo y la de que un crimen ejecutado por orden de David habría sido altamente impolítico tras la muerte violenta de ʾAbnēr.

Se ha querido discutir la edad — cuarenta años — que el AT asigna a ʾĪšbōšet, porque no participó en la batalla de Gelboe y, además, porque, dada la duración del reinado de Saúl, unos doce años, supondría que éste era excesivamente mayor para merecer el epíteto de «joven» en el momento de la unción[10]. Asimismo, se ha querido enmendar los dos años de su reinado en siete y medio, que corresponden al gobierno de David en Hebrón; pero esta noticia no resulta sólida desde el punto de vista lógico y textual.

[1] 1 Cr 8,33; 9,39. [2] Sm 2,8-9. [3] 2 Sm 2,10. [4] 2 Sm 2,10. [5] 2 Sm 2,12 y sigs. [6] 2 Sm 3,1. [7] 2 Sm 3,6-21. [8] 2 Sm 3,22-38. [9] 2 Sm 4, 1-12. [10] Cf. 1 Sm 9,2.

Bibl.: G. B. GRAY, *Studies in Hebrew Proper Names*, Londres 1896, págs. 120-136. NOTH, 121, pág. 138; 232, págs. 119, 121, 130. A. MÉDEBIELLE, *Les livres des Rois*, en *La Sainte Bible*, III, París 1949, pág. 470 y sigs. G. BRESSAN, *Isboseth*, en *ECatt*, VII, col. 247. *Miqr.*, I, cols. 749-750. W. F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel*, 4.ª ed., Baltimore 1956, págs. 113, 207. M. NOTH, *The History of Israel*, 2.ª ed., Londres 1958, págs. 183-186 (trad. ing.). N. K. GOTTWALD, *A Light to the Nations*, Nueva York 1959, págs. 45, 191-192. A. VAN DEN BORN, *Isboseth*, en *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout-París 1960, cols. 878-879.

J. A. G.-LARRAYA

ISCARIOTE (Ἰσκαρώτης, Ἰσκαρεώθ; Vg. *Iscariotes*). Gentilicio del discípulo que traicionó a Jesús. Es muy probable que derive del hebreo *ʾîš qĕriyyōt*, «hombre de → **Qĕriyyōt**» (Vg. *Carioth*).

ʾIŠHŌD («muy vital»; Ἰσούδ; Vg. *Virum decorum*). Hijo de Mākīr y Mōléket. mencionado entre los descendientes de Manasés en el libro de las Crónicas[1]. No aparece en las otras dos listas genealógicas de este último patriarca[2].

[1] 1 Cr 7,18. [2] Nm 26,29-33; Jos 17,2-3.

Bibl.: NOTH, 122, pág. 225. *Miqr.*, I, cols. 274-275.

M. D. RIEROLA

ʾĪŠĪ («mi esposo»; ἀνήρ μου; Vg. *vir meus*). Nombre que designa la unión con el pueblo querida por Yahweh, y que se asemeja a la que existe en el matrimonio entre esposo y esposa[1]. En Os 2,18 se leen estas palabras de Yahweh: «Y sucederá en aquel día que ella (la esposa = el pueblo) me llamará ʾĪšī («marido mío»), y no me denominará más Baʿălī («señor mío»). Si hasta entonces Yahweh había sido llamado o se le había aplicado el nombre de *báʿal* («esposo», «propietario de la mujer», «señor»), en adelante no se le llamará así, a fin de evitar un equívoco que podía inducir a relacionarle con Báʿal, el dios pagano. Hay de hecho pruebas de que se había equiparado a Yahweh con Báʿal. El pueblo dirá en adelante *ʾîšî* («mi marido») para manifestar su amor al esposo[2].

[1] Gn 2,23-24. [2] Cf. Gn 29,32.34; 30,15.

Bibl.: A. DEISSLER, *Osée*, en *La Sainte Bible*, VIII, París 1961, pág. 49.

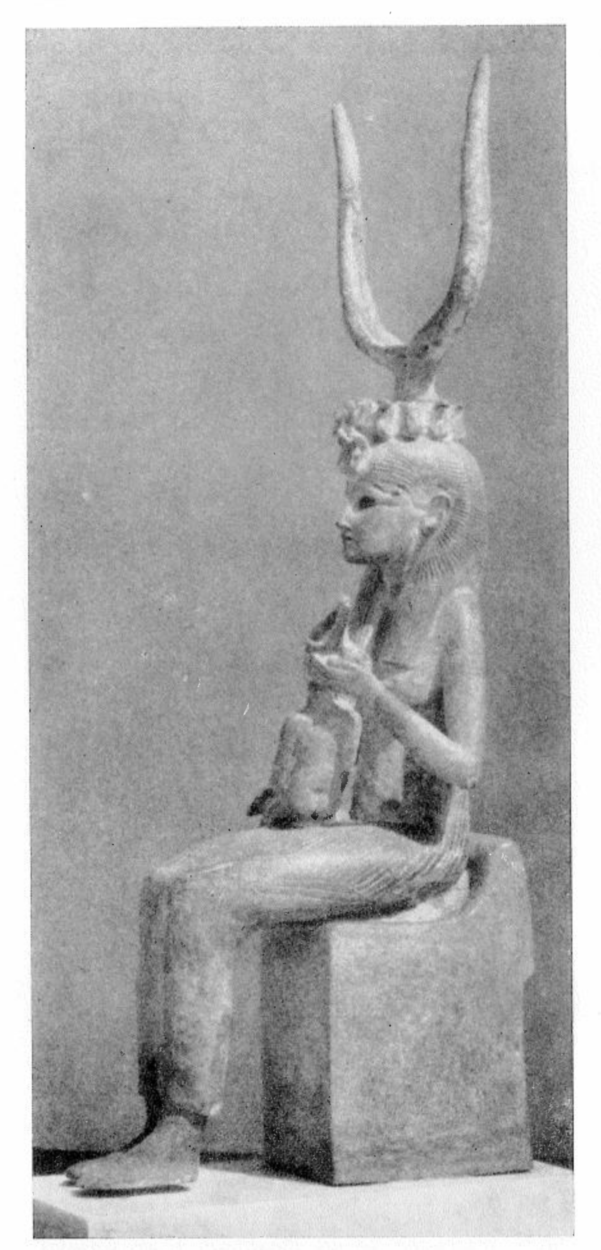
R. FUSTÉ

ISIDORO DE SEVILLA. Escritor eclesiástico y padre de la iglesia occidental (*ca.* 570-636). → **Padres de la Iglesia**.

ISIS (egip. *ś.t*, «sede»; Ἶσις). La deidad egipcia más conocida, cuyo origen ha de buscarse en el Delta, tal vez en la ciudad de Buto. Era esposa de Osiris y madre de Horus, y diosa cósmica personificación del cielo. Según la leyenda, recobró el cadáver despedazado de Osiris y le devolvió la vida con la ayuda de Neftis y Thot. Por ello es la imagen de la mujer fiel y madre devota — no en balde defendió a Horus de las asechanzas de Seth —. Estas razones motivaron la popularidad de su culto, que es, sin duda, muy antiguo, como lo prueban las fuentes egipcias y el hecho de que se le venerase en los lugares más opuestos de Egipto. En la isla de Filae se erigió el más famoso de sus santuarios.

Era una diosa a la que se aplicó un esfuerzo de sincretismo, en especial desde la época helenística: se la asimiló a Afrodita, Deméter, Hécate, etc. La protección y veneración de los Ptolomeos y los romanos hicieron que su culto se propagase, prácticamente a todo el mundo antiguo, desde la ciudad de Alejandría. Tuvo santuarios, fiestas, sacerdotes y misterios en todo el imperio romano, en el que alcanzó la categoría de diosa universal.

Isis tiene por atributo el sistro y el cubilete o copa de las libaciones. Aparece representada en los monumentos e imaginería como una mujer con el aspecto de Hathor, es decir, tocada con el disco solar dispuesto entre dos cuernos en forma de lira o únicamente con el jeroglífico de su nombre en la cabeza; a veces, se presenta con las alas con que abanicó a Osiris para que recobrase la vida o, lo que es imagen corriente, en el acto de amamantar a Horus. En el período grecorromano se



La diosa Isis en el acto de amamantar a Horus, hijo habido de su unión con Osiris

la simboliza con el *uraeus*. El mundo romano le prestó culto hasta el siglo VI D.C.

Bibl.: J. VANDIER, *La religion égyptienne*, 2.ª ed., París 1949. H. BONNET, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlín 1952.

P. ESTELRICH

ISLA (heb. *ʾî*; νῆσος, νησίον; Vg. *insula*). Los hebreos fueron eminentemente un pueblo de tierra, y la navegación y en general el mundo del mar siempre les interesaron poco — el contraste con los fenicios es notabilísimo — a pesar de ser su sede una franja de largo litoral.

En el AT hebreo las islas vienen nombradas 32 veces, correspondiendo al profeta Isaías la mitad de los pasajes.

Las *ʾiyyîm* son en algunos textos las islas propiamente dichas, y siempre las mediterráneas, «las islas del mar», el mar sin atributo es el Mediterráneo, «las islas de las gentes»[1].

Otras veces son las costas y tierras lejanas, aun cuando no sean islas geográficamente hablando; así, en paralelismo con las naciones[2], incluso pueden designar la tierra firme contrapuesta a los ríos[3].

En el NT νῆσος designa explícitamente a las islas de Chipre, Cauda, Malta, Patmos[4] — todas mediterráneas también —. Vienen mencionadas en general dentro de las catástrofes cósmicas del Apocalipsis: en la apertura del sexto sello a la sacudida del gran terremoto... los montes e islas se movieron de sus lugares, y al derramar el ángel la copa séptima de la ira de Dios «huyeron todas las islas»[5].

Las islas son el lenguaje profético del AT expresión del mesianismo universal y del gobierno de Dios sobre toda la tierra.

[1] Gn 10,5; Is 11,11; 24,15; Jer 2,10; Ez 26,15 y sigs.; 27,3.15-16; 39,6; Sal 72,10. [2] Is 40,15; 41,1 y sigs.; 42,4; 4?,1; 51,5, etc.; Jer 31,10; Sal 97,1. [3] Is 42,10-15. [4] Act 3,6; 7,16; 28,1.7.9 y sigs.; Ap 1,9. [5] Ap 6,14; 16,20.

C. GANCHO

ISLANDESAS, Versiones. La primera traducción se hizo sobre la Vg. — desde Génesis a 2 Reyes — en el siglo XIII y tuvo carácter parafrástico: se atribuye a Brandr Jonsson, obispo de Holar (Islandia). La primera versión impresa fue la traducción del NT, debida a Oddur Gottskalksson, quien vertió también de la Vg., aunque con la ayuda de la traducción alemana de Lutero; la obra vio la luz en Roskilde, Dinamarca, en 1540. A Gudbrandur Thorlaksson, obispo de Holar, se debe la *editio princeps* de toda la Biblia impresa en islandés, bajo el principal mecenazgo de Federico II de Dinamarca (Holar 1584). La versión se hizo de la alemana de Lutero y es la clásica en idioma islandés; sobre ella se han hecho varias revisiones (Holar 1644-1728; Copenhague 1747-1813; Londres 1866), la más reciente de las cuales es la de 1908, basada en el proyecto de preparar una traducción de las lenguas originales. La del AT depende sobre todo del trabajo de Haraldur Nielsson; la del NT de varios traductores.

Bibl.: S. L. GREENSLADE, *The Cambridge History of the Bible: The West form the Reformation to the Present Day*, Cambridge-Nueva York 1963.

M. MÍNGUEZ

ISMAEL (heb. *yišmāʿēʾl*, «Dios escucha»; ac. *išma-ilu*, *išma-[il]dagan*, etc.; as. *ya-si-me-ʾi-il*; sem. occ. *ya-aš-ma-aḫ-ilu*, *ya-aš-ma-aḫ-[il]dagan*, etc.; El. *yhwyšmʿ*; sudar. *yasmaʿʾil*, *yasmaʿil*; Ἰσμαήλ; Vg. *Ismael*, *Ismahel*). Nombre de seis personas del AT:

1. Hijo de Abraham y de su esclava → **Agar**, y medio hermano de Isaac. Los datos que sobre él se tienen, a pesar de proceder de las tres fuentes o tradiciones que

se identifican en el Génesis (yahwista, elohista y documento sacerdotal), son parcos y poco definidores de su biografía.

Las circunstancias de su nacimiento, que se relatan en el cap. 16 del Génesis, se relacionan con la seguridad que Dios dio a Abraham de que tendría un hijo, heredero de sus magníficas promesas[1]. Dada su esterilidad, Sara ofreció a su marido por concubina, o mujer de segundo rango, a su esclava Agar, para que tuviera descendencia, la cual pasaría a la propia Sara[A]. Así vio la luz Ismael cuando su padre contaba ochenta y seis años y fue Abraham quien le dio nombre y le circuncidó a la edad de trece años[2]. Poco tiempo después de este último acto, nació Isaac y se encendieron de nuevo los celos entre las madres. Ismael jugaba (algunos interpretan «se burlaba») con su hermano, lo que provocó la petición de Sara de que Abraham le expulsase con Agar. Así quiso evitar la distribución de la herencia entre los dos hijos[3].

Abraham cedió a la orden de Dios y sacó a Ismael y su madre al desierto, donde estuvieron a punto de morir de sed. A la salvación de ambos, siguió la promesa de Yahweh de que Ismael sería el origen de un gran pueblo (→ **Ismaelitas**). El muchacho creció en el desierto de Pāʾrān, fue diestro en el manejo del arco y casó con una egipcia[4].

El AT describe a Ismael como un asno salvaje que está contra todos —y todos contra él—, y que vive frente a sus hermanos, es decir, lleva la vida propia del beduino, al borde de la civilización, dispuesto al pillaje y la violencia[5], lo que retrata perfectamente los hábitos de los ismaelitas.

Ismael asistió al entierro de Abraham[6], vivió ciento treinta y siete años[7] y habitó con su descendencia desde Ḥăvīlāh hasta Šūr, o sea en Arabia y la región desértica que hay entre Suez y el Négeb[8]. Tuvo doce hijos[9] y una hija[10].

[A] *Código de Hammurabi*, arts. 144-147, en *ANET*, pág. 172.

[1] Gn 15,4; 17,16.19.21; 18,10-14. [2] Gn 16,15-16; 17,22-27. [3] Gn 21,8-13. [4] Gn 21,14-21. [5] Gn 16,12. [6] Gn 25,9. [7] Gn 25,17. [8] Gn 25,18. [9] Gn 25,12-16; 1 Cr 1,29-31. [10] Gn 28,9.

2. Hijo de Nĕtanyāh(ū), descendiente de David y de la estirpe real de Judá. Simboliza el trágico castigo sufrido por los judíos que permanecieron en Palestina. Nabucodonosor, después de la toma de Jerusalén, se retiró, dejando por gobernador (*pāqīd*) al hebreo Godolías, hijo de ʾĂḥīqām, uno de los cinco personajes

Costas de Malta, con un monumento a san Pablo, en el noroeste de la isla, en la región donde, según la tradición, naufragó el apóstol. (Foto P. Termes)





Isla de Patmos. Panorama de la Scala, desde las alturas que dominan el pueblo. (Foto P. Termes)

que Josías envió a consultar a la profetisa Ḥuldāh y amigo de Jeremías[1]. El nombre de Godolías se ha hallado, al parecer, impreso en un disco de arcilla (597-586 A.C.), en Lākīš en 1935. El gobernador se estableció en Miṣpāh, prometiendo protección a cuantos se sometiesen a él. Ismael, que robaba o asesinaba a los peregrinos, fue sobornado por Baʿălīs, rey de los ammonitas, el cual anhelaba destruir el resto de Judá. Cumpliendo su compromiso, Ismael conquistó la confianza de Godolías y le mató, al propio tiempo que a los funcionarios judíos y babilonios que estaban al servicio de la víctima. Ismael se llevó cautivas incluso a las hijas del muerto, encaminándose al territorio ammonita. Yōḥānān y otras personas le salieron al paso en Gabaón y rescataron a los prisioneros. Sin embargo, Ismael y ocho de sus hombres lograron el propósito de reunirse con su confederado ammonita[2]. El pueblo, temiendo la venganza de los babilonios, huyó a Egipto, arrastrando consigo a Jeremías[3].

[1] 2 Re 25,22-25; cf. 25,14; Jer 26,24. [2] Jer 40,7-41,1-18. [3] Jer 43,1-7.

3. Hijo de ʾĀṣēl, descendiente de Jonatán, hijo de Saúl[1].

[1] 1 Cr 8,38; 9,44.

4. Hombre de Judá, padre del alto funcionario Zĕbadyāh(ū) de los tiempos del rey Josafat[1].

[1] 2 Cr 19,11.

5. Hijo de Yōḥānān. Fue uno de los jefes de cien que participaron en la victoriosa conspiración para derrocar a Atalía, en apoyo del sumo sacerdote Yōyādāʿ[1].

[1] 2 Cr 23,1.

6. Sacerdote, hijo de Pāšḥūr. Esdras le obligó a renunciar a la mujer extranjera que había tomado[1].

[1] Esd 10,22.

Bibl.: K. L. TALLQVIST, *Assyrian Personal Names*, Leipzig 1914, págs. 104-105. NOTH, 766, págs. 28, 90, 198. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 239. G. STANO, *Ismael*, en *ECatt*, VII, cols. 301-302; íd., *Ismahel*, ibíd. A. CLAMER, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, París 1953, págs. 268 y sigs., 304 y sigs. *ANET*, págs. 172, 300. M. NOTH, *Remarks on the Sixth Volume of Mari Texts*, en *JSS*, 1 (1956), pág. 325. *Miqr.*, III, cols. 901-902, con bibliografía.

J. A. G.-LARRAYA

ISMAELITAS (heb. *yišmĕʿēʾlīm*; Ἰσμαελῖται; Vg. *Ismaelitae*, *Ismahelitae*). Los descendientes de Ismael, según la Biblia. De ellos se hace mención en la historia de los Patriarcas, antes de hablar de Isaac, hijo de la promesa, y se dan sus *tōlĕdōt*, es decir, la descendencia de Ismael, hijo de Abraham. De él se ha dicho que engendraría doce príncipes y sería una nación grande[1]. De hecho, al igual que las doce tribus de Jacob, o que los doce hijos de Nāḥōr[2], fueron también doce las tribus de Ismael: Nĕbāyōt, Qēdār, ʾAdbĕʾēl, Mibśām, Mišmaʿ, Dūmāh, Maśśāʾ, Ḥădad, Tēmāʾ, Yĕṭūr, Nāfīš y Qēdĕmāh[3]. Habitaron en el desierto arábigo desde Ḥăwīlāh

hasta Šūr, el Éufrates y el istmo de Suez, y desde Ḥămāt de Siria a los confines mal definidos de Transjordania y del Ḥawrān a la llanura del desierto de el-Tīh. Se nos dice que formaban sus campamentos con vallados de piedra[4]. Vino a ser uno de los pueblos más numerosos y sus tribus se distinguieron por el carácter independiente propio de la vida nómada[5]. Ya Ismael había sido señalado como «onagro humano», un hombre feroz como un asno salvaje del desierto[6]. En Sal 83,7 son mencionados entre los enemigos de Israel, junto con los edomitas, los moabitas y los agarenos[7]. Debido a su origen común — descendientes de Abraham —, a su género de vida nómada y a su tráfico comercial, fácilmente se les confunde con los edomitas y con los madianitas. Tal es el caso de la venta de José por sus hermanos a la caravana de mercaderes que se dedicaba al comercio entre Galaad y Egipto, como asimismo el relato de la lucha victoriosa de Gedeon contra los madianitas[8].

[1]Gn 17,20; cf. 12,2-3; 13,6; 17,16. [2]Gn 22,20-24. [3]Gn 25,13-16; 1 Cr 1,29.31. [4]Gn 25,16-18. [5]Gn 21,18. [6]Gn 16,12. [7]Gn 21,9; 28,9; 36,3; 1 Cr 2,17; 27,30. [8]Gn 39,1; 37,25-28; Jue 8,3.24.

Bibl.: → **Ismael.** ABEL, I, págs. 294-297. É. DHORME, *Abraham dans le cadre de l'histoire*, en *RB* (1931), pág. 517.

B. M.ª UBACH

ISMIEL. Jefe de la tribu de Simeón en tiempos del rey Ezequías. → **Yĕšīmiʾēl.**

ISOPSEFIA (et. der. de ἴσος, «igual», «concordante», ψῆφος, «piedra de cálculo» o «sufragio»; ψηφίζω «calcular»; de donde ἰσόψηφος, «de igual valor numérico»). La isopsefia consiste en establecer una relación entre dos cosas diferentes gracias al idéntico valor numérico de las letras de sus nombres.

Se ha de tener presente que en hebreo y en griego las cifras o números se expresan por los letras del alfabeto, cada una de las cuales representa un valor numérico. Así p. ej., puede pretenderse y expresarse agudamente, al escribir, una relación entre *Dios, santo* y *bueno*, basada en el número 284, puesto que en griego las letras-número de cada una de estas palabras dan la misma suma (θεός = ἅγιος = ἀγαθός = σπδ = 284). De modo parecido, puede relacionarse *Pablo* y *sabiduría* (Παῦλος = σοφία = ψπα = 781). También puede extenderse la isopsefia entre lenguas distintas comparadas recíprocamente. Se han relacionado *ʾm ʾrkʾ* (ὁμόρκα) «madre de la profundidad», y σελήνη, «luna», por dar ambas palabras separadamente 301.

Los rabinos consideraron casos de isopsefia en el AT e hicieron de ella un sistema interpretativo. Así, dijeron que «el que ha de venir» (*yābōʾ šīlōh*), de Génesis 49, 10, es el *Mesías* (*māšīaḥ*), porque *y* + *b* + *ʾ* + *š* + *y* + + *l* + *h* = 10 + 2 + 1 + 300 + 10 + 30 + 5 = *m* + + *š* + *y* + *ḥ* = 40 + 300 + 10 + 8 = 358.

Como sistema de interpretación bíblica, se ha aplicado la isopsefia para resolver el número apocalíptico 666 (→ **Gematría** y **Apocalíptico, Número**).

Bibl.: R. H. CHARLES, *The Revelation of St. John*, en *ICC*, I, pág. 365.

S. BARTINA

ISRAEL (heb. *yiśrāʾēl*, «Dios es fuerte»; Ἰσραήλ; Vg. *Israel*). Este nombre fue dado a Jacob en Pĕnūʾēl después de la lucha con el ángel[1].

Tanto en Génesis (*loc. cit.*), como en Oseas[2], que es una clara alusión a este nombre, se deriva del verbo *śrh*, que no aparece en otro sitio, pero que según las versiones, significa «combatir».

Ésta es la etimología popular, pero hay que notar que en los nombres compuestos que llevan un apelativo divino y un verbo, el apelativo es sujeto del verbo. Por consiguiente, hay que buscar otro camino para la etimología científica.

Las hipótesis principales se pueden reducir a tres: *a*) Israel viene de *śrr* que según el árabe sería «brillar», lo que daría el significado de «Dios brilla».

b) Una raíz hebrea *yśr* que no se halla en otro sitio, pero que en árabe significa «curar», lo que daría el significado de «Dios cura».

c) La misma raíz *śrh*, pero entonces con el significado de «Dios es fuerte», que parece lo más probable.

El nombre de Israel, contrariamente con lo que ocurre con otros personajes, después del cambio se da más bien al pueblo que al patriarca, a quien se sigue llamando Jacob[3].

[1]Gn 32,29. [2]Os 12,4-5. [3]Gn 32,30.31.33; 33,1.10.13.

J. MAS

ISRAEL. Aunque de etimología incierta, de donde los repetidos conatos de los filólogos para determinarla, la palabra Israel (heb. *yiśrāʾēl*) parece relacionarse con el verbo *śārāh*, «combatir» o «ser fuerte», conforme a la explicación dada en Gn 32,29; Os 12,4-5, al cambiar Dios el nombre de Jacob por el de Israel.

En la historia del pueblo hebreo suele emplearse el término para designar el reino que, a partir de Jeroboam I (931-910) hasta la caída de Samaría (722-721), formaron las diez tribus del norte, en oposición al de Judá, o del sur. La reunión de las doce tribus bajo la égida de David, que simultáneamente fue rey de Judá[1] y de Israel[2], se deshizo definitivamente en tiempos de Roboam, cuando «todo Israel», al ver que el rey no le escuchaba, renunció a la heredad del hijo de Isaí[3] y se agrupó en torno a Jeroboam, a quien ʾĂḥīyyāhū había anunciado que sería «rey de Israel»[4]. Ya en tiempos de David, manifestaron las tribus del norte su contrariedad por el trato de favor que se concedía a los de Judá[5], exacerbándose los ánimos ante la odiosa parcialidad de Salomón al sobrecargarlas con tasas e impuestos[6]. Sabían las tribus norteñas que económicamente eran más ricas que Judá; sus tierras más feraces; sus ciudades más abiertas a las grandes vías de comunicación, lo que originó un nivel de vida superior y una cultura más refinada. Por otra parte, desde el punto de vista religioso opinaban que los lugares sagrados enclavados en su territorio (Siquem, Betel, Dan), en nada desmerecían del de Jerusalén, cuyo Templo habíase declarado único santuario nacional con la centralización en él de todos los servicios religiosos. De estos sentimientos, hízose portavoz Jeroboam I (931-910), quien, independizándose política y religiosamente[7] de Judá, inició

la serie de las nueve dinastías que se sucedieron en Israel: Jeroboam I - Nadab (931-909); Baasa - Ela (909-885); Zimrí (885); Omrí-Acab-Ocozías-Joram (885-841); Jehú - Joacaz - Joás - Jeroboam II - Zacarías (841-743); Šallūm (743); Menahem - Pĕqaḥyāh (743-737); Péqāḥ (737-732); Oseas (732-724).

[1] 2 Sm 2,4. [2] 2 Sm 5,3. [3] 1 Re 12,16-17. [4] 1 Re 11,37. [5] 2 Sm 19,42. [6] 1 Re 12,16. [7] 1 Re 12,26-33.

Los autores sagrados condenan sistemáticamente la conducta de todos y cada uno de los reyes de Israel por haber obrado el mal a los ojos de Yahweh, siguiendo los pecados de Jeroboam I[1]. El autor del libro de las Crónicas lo ignora. Al reino de Israel se le condena a causa de su idolatría[2] y de su apostasía de Yahweh[3]. En realidad, al principio no se practicó la idolatría, pues no se veneraba a los dioses de los paganos, sino que se representaba a Yahweh bajo la forma de toro o becerro, considerado como soporte de un Dios invisible, lo que se oponía a la ley sobre la representación sensible de la divinidad[4]. Pero de esto a la idolatría propiamente dicha había sólo un paso, que dio Acab, el cual, por el influjo de su esposa Jezabel, hija de ᵓEtbáᶜal, rey de Tiro y Sidón, sacrificó al dios fenicio Báᶜal Melqart y a su paredra ᵓĂšērāh[5]. En contra de este radical desviacionismo, elevaron su voz los campeones del yahwismo, Elías y Eliseo.

[1] 2 Re 13,2; 15,26.30. [2] 1 Re 12,30; 14,15; 15,3; 2 Re 10,29. [3] 1 Re 14,9; Os 8,4-6. [4] Éx 20,23; Dt 4,15-20. [5] 1 Re 14,15; 15,13; 18,18.

Israel vióse envuelto en continuas luchas con Judá y otros pueblos. Jeroboam I no salió bien parado en las escaramuzas con Roboam[1]. Su hijo Nādāb (910-909) fue asesinado en Gibbĕtōn[2] por Baasa (909-886), quien, a su vez, fue derrotado por Judá y los arameos[3]. Después de haber asesinado a Ela (886-885), hijo de Baasa, Zimrí (885) proclamóse rey[4]. Eliminado su rival Tibní, Omrí (885-874) subió al trono. A él se debe el traslado de la capital del reino de Tirṣāh a Samaría[5], que fortificó y adornó espléndidamente. En guerra con Damasco, algunas ciudades le fueron arrebatadas[6]. Con el fin de contrarrestar la presión amenazadora de los arameos, alióse Omrí con los fenicios, concertando el matrimonio de su hijo Acab con Jezabel[7]. Políticamente, fue Omrí un gran rey, considerándosele en las fuentes extrabíblicas como fundador del reino de Israel. Acab (874-853) casó a su hija (que quizá lo era de Omrí) Atalía con Joram, rey de Judá[8], trabando con ello amistad con los fenicios, pero indisponiéndose con los arameos, a quienes Acab infligió graves derrotas[9]. Hechas las

El paso entre el Garizim (derecha) y el Ebal, visto desde occidente. En esta región se consumó la división del reino salomónico, dando origen al de Isarel. (Foto P. Termes)





Montes al norte de Samaría, vistos desde la torre helenista. Fue un acierto de Omrí el situar en este lugar, verdaderamente estratégico, la capital del reino de Israel. (Foto P. Termes)

paces con Damasco, tomó parte activa en la liga antiasiria, con una brillante actuación de sus carros en la batalla de Qarqar (853), en lucha contra Salmanasar III. Al querer arrebatar a los sirios la ciudad de Rāmōt de Galaad fue herido mortalmente[10]. Su reinado fue próspero desde el punto de vista político, pero desastroso desde el religioso. Al reinado efímero de Ocozías (853-852) siguió el de Joram (852-841), su hermano, que fue derrotado por el rey Mēšaᶜ, de Moab[11] (→ **Mēšaᶜ, Estela de**). Los profetas y rekabitas apoyaron la acción de Jehú (841-814) contra el culto de los báᶜales[12]. Con Jehú se acentúa la presión de los arameos[13], llegando a ser grave en tiempos de su hijo Joacaz (814-798). La amenaza de Asiria suavizó las relaciones de Israel con Damasco; Joacaz pagó tributo a Adad-nirari III, rey de Asiria (810-782). Joás (798-783) tuvo éxito contra los arameos, completando su obra Jeroboam II (783-753), quizá el más grande de los reyes de Israel (2Re 14,25-28). Su hijo Zacarías (753) fue asesinado por Šallūm (753), quien, a su vez, lo fue por Menahem (753-753), que pagó tributo a Tiglatpileser III (745-727). A Pĕqaḥyāh (738-737) sucedió su asesino Péqaḥ (737-732), que se alió con Rĕṣīn, rey de Damasco, en la lucha contra los asirios. Bajo la acción de Tiglatpileser fueron arrebatados a Samaría los territorios de Galilea y Transjordania, quedando del reino de Israel solamente el macizo central en torno a Samaría. Oseas (732-724) ocupó el trono con el beneplácito de Tiglatpileser, pero sus contactos con Egipto[14] llegaron a oídos del rey de Asiria, quien puso cerco a Samaría el año 724, que capituló a finales de verano del año 722, siendo deportados a Asiria sus habitantes[15].

[1] 1 Re 14,30. [2] 1 Re 15,25-28. [3] 1 Re 15,16-22. [4] 1 Re 16,9-10. [5] 1 Re 16,21-25. [6] 1 Re 20,34. [7] 1 Re 16,31. [8] 2 Re 8,18. [9] 1 Re 20, 1-21. [10] 1 Re 22,29-40. [11] 2 Re 3,21-27. [12] 2 Re 10,15-27. [13] 2 Re 10,32-33. [14] 2 Re 17,3-4. [15] 1 Re 17,5-6.

Por sus infidelidades al pacto de la Alianza, a pesar de las advertencias hechas «por todos los profetas y todos los videntes»[1], Yahweh se irritó fuertemente contra Israel y le arrojó de su presencia, y no quedó más que el reino de Judá[2]. Su territorio fue ocupado por gentes del otro lado del Éufrates[3]. La acción del sacerdote que mandó Sargón para que enseñase al pueblo humilde que había quedado en Samaría la manera cómo debía servir a Yahweh[4] no anuló el sincretismo religioso, temiendo a Yahweh, pero al mismo tiempo, sirviendo a los ídolos, «lo que han seguido haciendo siempre hasta hoy»[5].

La historia posterior muestra que los samaritanos — nombre que se dio a los descendientes de la mezcla de los indígenas de Samaría con los colonos procedentes del otro lado del Éufrates — contribuyeron a la reconstrucción del Templo de Jerusalén[6]. En la fiesta de la Pascua del año 621, celebrada en Jerusalén, asistieron samaritanos[7], extendiéndose a su territorio la reforma de Josías[8]. Pero fueron los samaritanos los enemigos más acérrimos de la restauración del Templo y de la ciudad de Jerusalén en tiempos de Esdras y Nehemías, los cuales los consideraban como extranjeros.

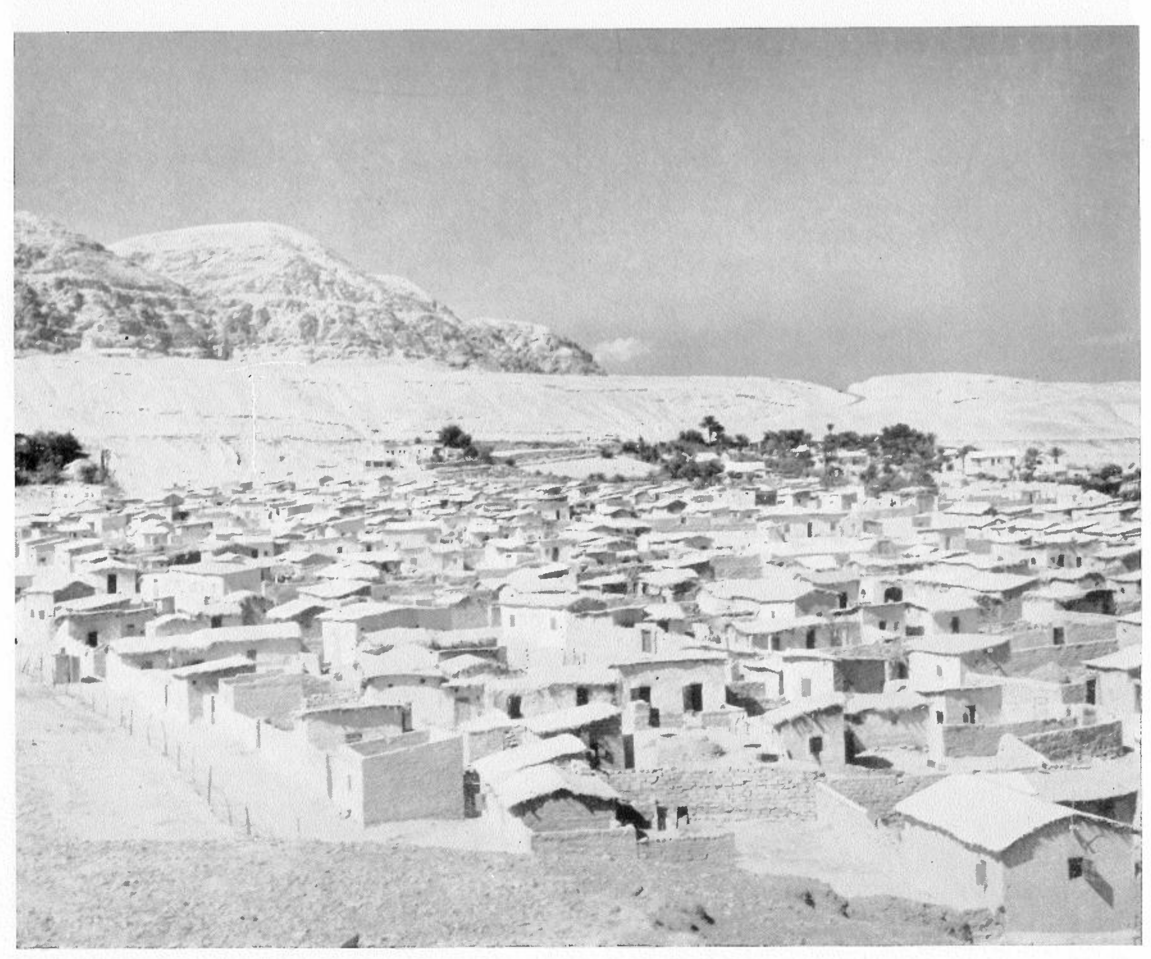
[1] 2 Re 17,13. [2] 2 Re 17,18. [3] 2 Re 17,24; Esd 4,2.10. [4] 2 Re 17, 27-28. [5] 2 Re 17,41. [6] 2 Cr 34,9 y sigs. [7] 2 Cr 35,18. [8] 2 Cr 34,6-7.

Bibl.: A. Gall, *Altisraelitische Kultstätten*, Giessen 1898. A. Alt, *Israels Gaue unter Salomo*, en *BWAT*, 13 (1913), págs. 1-19. W. F. Albright, *The Names «Israel» and «Judah»*, en *JBL*, 46 (1927), págs. 151-185. W. Graham, *Isaiah's Part in the Syro-Ephraimitic Crisis*, en *AJSL*, 50 (1933-1934), págs. 201-216. J. W. Yack, *La situation réligieuse d'Israel au temps d'Achab*, en *RHR*, 112 (1935), págs. 145-168. J. P. Hyatt, *The Peril from the North in Jeremiah*, en *JBL*, 59 (1940), págs. 49 -513. A. Lauha, *Zaphon. Der Norden und die Nordvölker im Alten Testament*, Helsinki 1943. R. de Vaux, *Le schisme réligieux de Jéroboam*, en *Angelicum*, 20, Roma 1943, págs. 77-91. G. A. Danell, *Studies in the Name Israel in the Old Testament*, Upsala 1946. A. Parrot, *Ninive et l'Ancien Testament*, Neuchâtel 1953. A. M. Dubarle, *Les jugements des auters bibliques sur le schisme de Jéroboam*, en EE, 34 (1950), págs. 577-591. L. Arnaldich, en *La Biblia Comentada*, Madrid 1961. A. Parrot, *Samaría, capital del reino de Israel*, Barcelona 1964 (trad. esp.).

L. ARNALDICH

ISRAEL, Estado de (heb. *mĕdînat yiśrā'ēl*, *'éreṣ yiśrā'ēl*). 1. El Estado de Israel se proclamó el 14 de mayo de 1948 y supone la unidad territorial y cultural de los judíos. Teodoro Herzl fue el promotor de la creación en Palestina de un hogar para el pueblo judío (1897) y, en 1914, la Declaración de Balfour, dada por el gobierno británico, posibilitó la existencia del mismo, hasta que topó con la oposición de los musulmanes. Inglaterra publicó entonces un Libro Blanco (1939) que reducía la inmigración judía. Durante la segunda guerra mundial creció el número de inmigrantes ilegales y la población judía aspiró a la constitución de un Estado. La situación fue muy espinosa en Palestina al fin de la guerra, a pesar de las intervenciones y los buenos oficios de distintas naciones, y hubo luchas sostenidas entre

Vista de la antigua Jericó, al norte de Tell el-Sulṭān, poblada por los refugiados árabes que emigraron del nuevo Estado de Israel. (Foto F. Arborio Mella, Milán)



judíos y musulmanes desde 1947 a 1949, fecha del armisticio israelita, a pesar de que la ONU había anunciado la constitución del Estado de Israel en 1948. En 1949, se firmó un armisticio entre los beligerantes y desde el mismo año Israel forma parte de la ONU.

2. Israel es una república democrática parlamentaria' basada en los principios de libertad, justicia y paz «tal como la concibieron los Profetas», aunque carece de constitución escrita. Sus instituciones principales son: el presidente, el parlamento, el consejo de ministros, los tribunales civiles y religiosos, y las ramas legislativa, judicial y ejecutiva. Las comunidades cristianas y musulmanas poseen tribunales propios que dirimen las cuestiones de estatuto personal.

Los partidos representan diferentes puntos de vista sobre cuestiones sociales, políticas, religiosas, económicas y nacionales. En el terreno político, casi todos son de tendencia socialista con matices más o menos religiosos.

Bibl.: W. Eytan, *The First Ten Years: A Diplomatic History of Israel*, Nueva York 1958. R. Gruber, *Israel Today*, Nueva York 1958.

C. COTS

ISRAEL, Libro de los reyes de (heb. *sēfer malkē yiśra'ēl*; βιβλίον βασιλέων Ἰσραήλ; Vg. *libri regum Israel*). Fuente histórica no canónica de los libros de las Crónicas, citada en 2 Cr 20,34, y que representa la misma obra que los → **Anales de los reyes de Israel**.

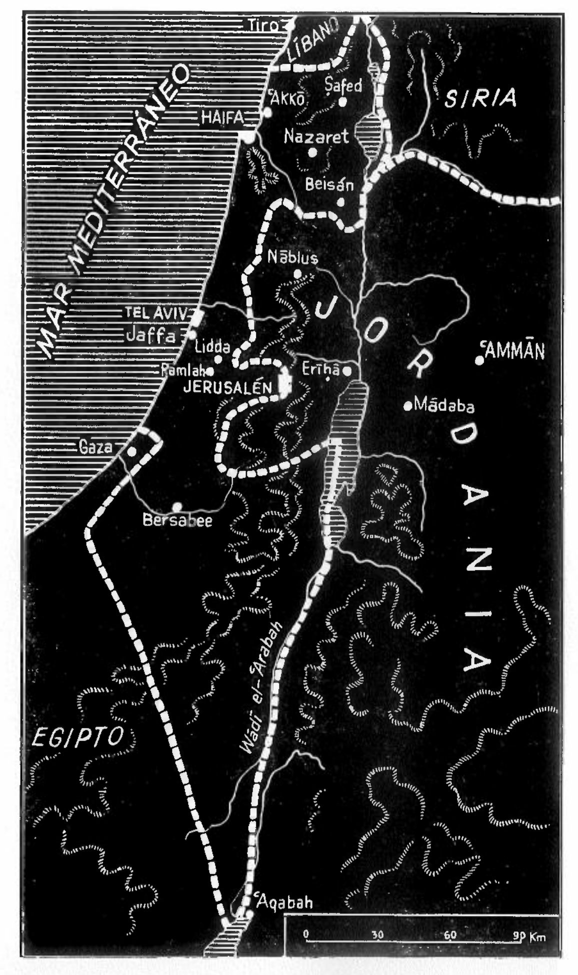
Bibl.: L. Marchal, *Les Paralipomènes*, en *La Sainte Bible*, IV, París 1952, págs. 9, 191.

M. D. RIEROLA

ISRAEL, Límites geográficos del reino de. Después de la muerte de Salomón quedó su reino dividido en dos estados. El septentrional, que recibió el nombre de «reino de Israel», poseía una mayor extensión territorial que el de Judá y tenía asimismo mayor número de habitantes que el estado del Sur. Tradicionalmente, el reino de Israel constaba de diez tribus[1], si bien dicho número apenas puede ser tomado en sentido literal, por cuanto no solamente la tribu de Benjamín quedó en Judá[2],sino que el territorio de Simeón fue incluido en el reino del Sur[3], al igual que la parte sur del territorio de Dan, donde se hallaban situadas las plazas fuertes de 'Ayyālōn y de Ṣōrᶜāh, pertenecientes a Roboam[4]. De entre las naciones vecinas de Israel que habían sido subyugadas por David, los sirios de Damasco habían recuperado ya su independencia en la época de Salomón[5] y no se sabe con certeza si Jeroboam I y sus inmediatos sucesores pudieron conservar sometidos los territorios de Moab y de ᶜAmmōn.

[1] 1 Re 11,31.35. [2] 1 Re 12,21.23. [3] Jos 19,1. [4] Cf. 2 Cr 11,10 con Jue 1,34.35 y 13,2. [5] 1 Re 11,23-25.

La frontera meridional del nuevo reino discurría en dirección noroeste a partir de cerca de la desembocadura del Jordán y pasaba al sur de Jericó[1]. De ahí remontaba a la parte montañosa del país y pasaba entre Betel (Beitīn)[2], última ciudad santa de Israel y la ciudad fronteriza de Judá, Miṣpāh (probablemente Tell el-Naṣbeh)[3]. Siguiendo hacia el oeste, la frontera dejaba a las dos Bēt Ḥōrōn (Beit ᶜŪr el-Taḥtā y Beit ᶜŪr



Mapa de Palestina en 1966, con la línea divisoria entre Jordania e Israel

el-Fōqā) en poder de Israel, pero pasaba al norte de 'Ayyālōn (Yālō), fortaleza fronteriza de Judá y seguía hacia el oeste. Si las dos ciudades de Bēt Ḥōrōn, la de arriba y la de abajo, fortificadas por Salomón[4] hubieran quedado en posesión de Roboam no hubiera tenido este rey la necesidad de convertir a la vecina 'Ayyālōn en fortaleza fronteriza[5].

[1] 1 Re 16,34. [2] 1 Re 12,29-33; 13,1-32; 2 Re 10,29; Am 7,10-13. [3] 1 Re 15,22. [4] 2 Cr 8,5; 1 Re 9,17. [5] 2 Cr 11,10.

Del territorio antiguamente adscrito a la tribu de Dan, la ciudad de Gibbētōn (Tell el-Mālāt) perteneció a Israel, como lo demuestra la circunstancia de que Israel tuvo que luchar repetidas veces contra los filisteos por su posesión[1]. También parece que quedó en manos de Israel la antigua fortaleza cananea de Gézer (Tell Ǧazer) como avanzada al sudeste hasta que fue conquistada por Tiglatpileser III de Asiria (*ca.* 734 A.C.)[A].

[1] 1 Re 15,27; 16,15.

La frontera occidental de Israel resulta difícil de determinar si bien es probable que perteneciera a este

reino la región costera del Mediterráneo a partir de un punto situado al norte de Joppe, hasta el monte Carmelo. Toda vez que parece que el monte Carmelo quedó dentro del reino de Acab, según se infiere de la narración de la controversia habida entre Elías y los sacerdotes de Bá'al[1], es muy verosímil que la llanura de Šārōn formó asimismo parte del territorio de Israel. Tal supuesto es robustecido por la prueba que dimana de que tras la conquista por Tiglatpileser III los asirios integraron esta región costera en la provincia de Du'ru, así designada por razón del nombre de su capital, Dōr[B].

[1] 1 Re 18,19-20.

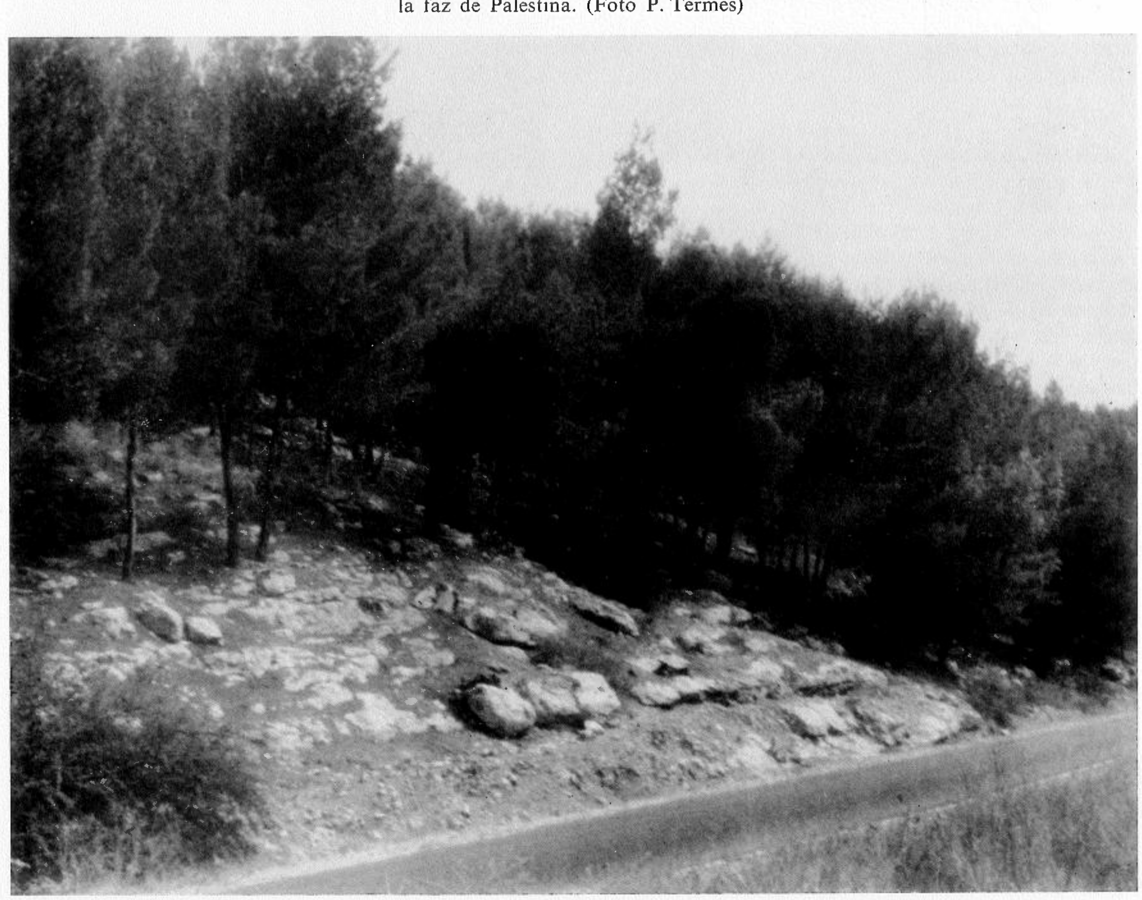
No se sabe con certeza si la llanura de 'Akkō (Acre) y la Galilea occidental pertenecieron a Israel. En una ocasión, Salomón cedió veinte ciudades de esta región al rey Ḥīrām de Tiro en compensación por la ayuda en su empresa de construcción[1]. Consiguientemente, algunos autores han opinado que esta zona difícilmente puede haber pertenecido a Israel. Sin embargo, 2 Cr 8,2 menciona poblaciones que Salomón reconstruyó y pobló con asentamientos israelitas después de haber sido entregadas por «Ḥūrām» (Ḥīrām). Caso de referirse ambas narraciones a las mismas ciudades pudieron haber sido cedidas sólo temporalmente a Ḥīrām a modo de garantía, hasta tanto Salomón pudiera pagar los servicios prestados por el rey fenicio. De ser correcto este modo de opinar, la Galilea occidental se hallaba poblada por israelitas a la muerte de Salomón y constituiría parte de su reino. En tal caso, se convertiría automáticamente en parte integrante del reino del Norte.

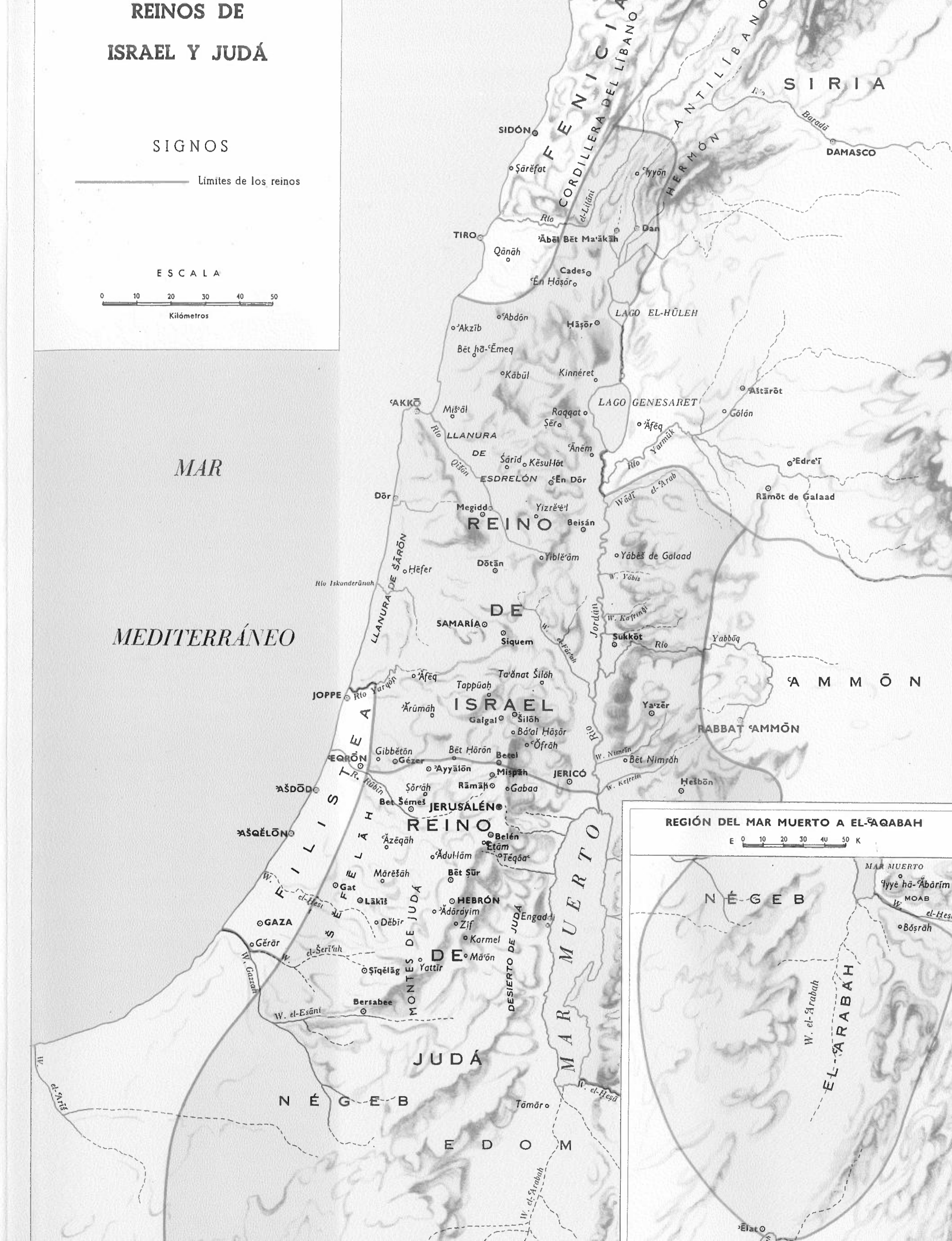
[1] 1 Re 9,11-13.

Las ciudades más septentrionales de Israel fueron 'Iyyōn, Dan (Tell el-Qādī) y 'Ābēl Bēt Ma'ăkāh (Tell Abīl)[1]. Las dos mencionadas en último lugar se hallaban sitas en la ladera meridional del monte Hermón, a una distancia de aproximadamente 18 km al norte del lago Ḥūleh. 'Iyyōn no ha sido identificada de modo definitivo. Si es correcta su identificación con Tell el-Dibbīn[C], la frontera septentrional de Israel debió de extenderse unos 14 km más al norte de Dan. Ello no obstante, la expresión habitual «de Dan a Bersabee»[2] parece denotar que Dan fuera reputada como la población más septentrional de Israel. Sin embargo, resulta imposible determinar con precisión el límite septentrional del reino de Israel.

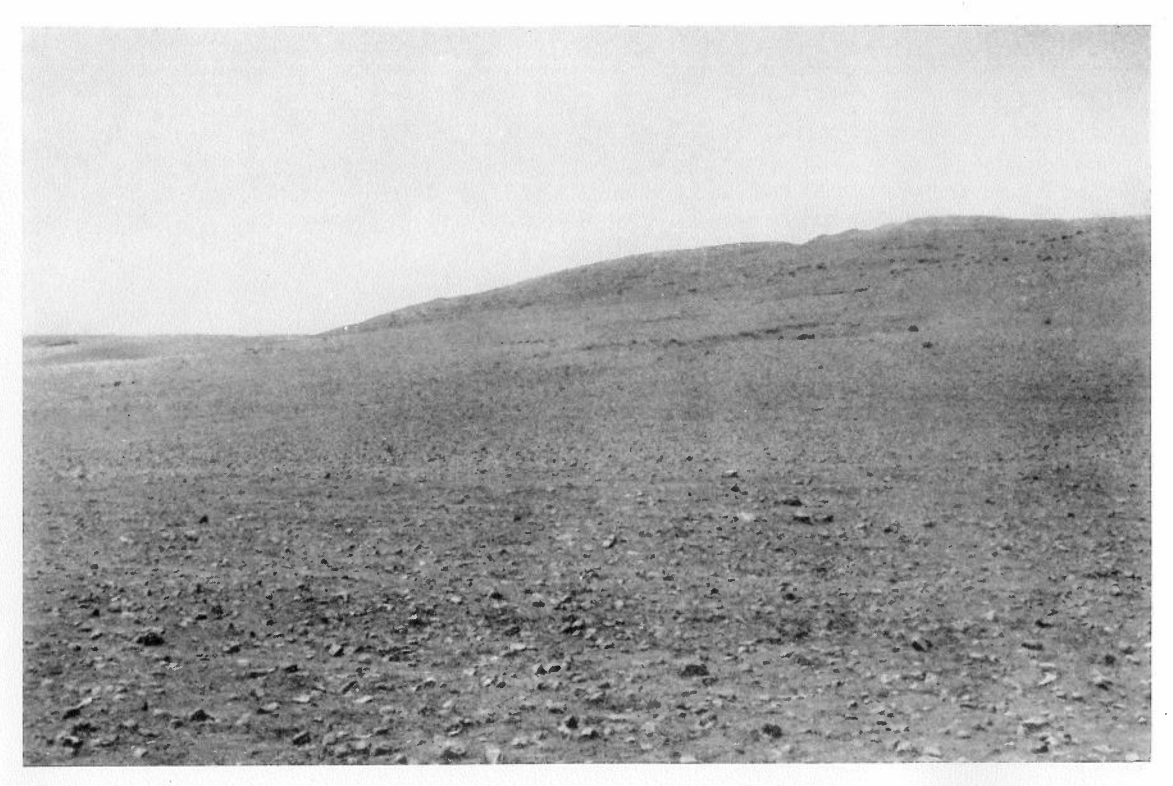
[1] 1 Re 15,20; 2 Re 15,29. [2] Jue 20,1; 1 Cr 21,2, etc.

Pinares en la rocosa Judea, cerca de Šá'ar Ḥaggay en la carretera de Abū Ğōš a Har Ṭub, muestran cómo la repoblación forestal y la irrigación, iniciadas por los sionistas y fomentadas por el Estado de Israel, transforman la faz de Palestina. (Foto P. Termes)





REINOS DE ISRAEL Y JUDÁ
SIGNOS
Límites de los reinos
ESCALA
0 10 20 30 40 50
Kilómetros
MAR MEDITERRÁNEO
FENICIA
CORDILLERA DEL LÍBANO
ANTILÍBANO
SIRIA
HERMÓN
DAMASCO
SIDÓN
Ṣārĕfat
TIRO
Qānāh
Dan
Cades
LAGO EL-HŪLEH
Ḥāṣōr
ʿAkzīb
ʿAbdōn
Kinnéret
LAGO GENESARET
ʿAKKŌ
LLANURA DE ESDRELÓN
Dōr
Megiddō
Yizrĕʿeʾl
Beisán
REINO DE ISRAEL
Dōtān
Ḥēfer
LLANURA DE ŠĀRŌN
SAMARÍA
Siquem
Jordán
Sukkōt
Yabbōq
AMMŌN
Rāmōt de Galaad
ʿAštārōt
Gōlān
ʾĂfēq
ʾEdreʿī
Yābēš de Galaad
JOPPE
ʾĂfēq
Tappūaḥ
Šilōh
Betel
Miṣpāh
JERICÓ
Yaʿzēr
RABBAT ʿAMMŌN
Ḥešbōn
ʿEQRŌN
Gézer
ʾAyyālōn
Gabaa
ʾAŠDŌD
Bēt Šémeš
JERUSALÉN
ʾAŠQĔLŌN
REINO DE JUDÁ
Belén
Tĕqōaʿ
FILISTEA
ŠĔFĒLĀH
Gat
Lākīš
HEBRÓN
MONTES DE JUDÁ
DESIERTO DE JUDÁ
MAR MUERTO
GAZA
Gĕrār
Ṣiqĕlāg
Bersabee
Yattīr
ʿEngaddī
NÉGEB
EDOM
Tāmār
REGIÓN DEL MAR MUERTO A EL-ʿAQABAH
E 0 10 20 30 40 50 K
MAR MUERTO
MOAB
Boṣrāh
EL-ʿARABAH
ʾÉlat



Tell el-Rāmīṯ, lugar de la antigua Rāmōt de Galaad, la ciudad más septentrional en la línea fronteriza transjordana del reino de Israel. (Foto P. Termes)

Los territorios correspondientes a las tribus israelitas orientales — Gad, Rubén y la mitad de Manasés — pertenecieron al reino de Israel. En términos generales ocupaban la región comprendida entre el río Yarmūk al norte y el Arnón al sur. La circunstancia de que tuvieran lugar diversas batallas entre Israel y Siria por la posesión de Rāmōt de Galaad (Tell Rāmīt)[1], demuestra que el territorio transjordano de Israel no se extendía realmente más allá del Yarmūk y que quizá no alcanzara al mismo río, habida cuanta de que Rāmōt de Galaad se encuentra a cosa de 16 km al sur del mismo.

[1] 1 Re 22,3-36; 2 Re 8,28-29.

El rey Baasa de Israel (909-886 A.C.) intentó llevar su frontera meridional más cerca de Jerusalén mediante la ocupación de Ramāh (el-Rām), que fortificó[1]. El rey Asa de Judá (911-869 A.C.) frustró esta tentativa al incitar a los sirios que invadieran Israel. La consecuencia fue que Baasa tuvo que entretenerse en la defensa de sus fronteras septentrionales y oriental y hubo de abandonar Ramāh[2]. Israel no hizo ninguna otra tentativa de dilatar su frontera meridional.

[1] 1 Re 15,17. [2] 1 Re 15,18-21.

Los países de ʿAmmōn y de Moab habían formado parte de los imperios de David y de Salomón, y después de la disgregación del imperio permanecieron algunos años como partes integrantes del reino del Norte. Con todo, Moab, por lo menos, parece que estaba separado de Israel antes del reinado de Omrí (885-874 A.C.), toda vez que la estela de Moab atribuye a Omrí su readscripción a Israel[D]. Además, consta que cuarenta años más tarde, Mēšaʿ, rey de Moab, se alzó contra Israel[1] y no solamente alcanzó la independencia, sino que por añadidura consiguió importantes ganancias territoriales a expensas del propio Israel, pues parece que fue ocupada toda la región israelita situada entre el río Arnón y el extremo septentrional del mar Muerto, de modo que en adelante Wādī Ḥesbān constituiría probablemente la frontera septentrional. Salvo un breve intervalo durante el cual Jeroboam II ocupó la región, ésta quedó en poder de Moab. Lo acredita la circunstancia de que Jeremías, en su oráculo contra Moab, cita varias ciudades, antaño israelitas, que existían en esta región como ciudades moabitas[2].

No se sabe en absoluto en qué época reconquistó ʿAmmōn su independencia de Israel e incluso si en momento alguno el reino del Norte tuvo dominio efectivo sobre el territorio ammonita.

Por una breve cita de 2 Re 14,25 se sabe que Jeroboam II (793-753 A.C.) «restableció la frontera israelita desde la entrada de Ḥămāt hasta el mar del ʿArabah», lo cual indica que por el norte y el este, el territorio de Israel emulaba la extensión que tuviera en tiempo de Salomón. Sin embargo, los débiles sucesores de Jeroboam perdieron rápidamente el territorio ganado.

[1] En 2 Re 3,4-6 se dice que esta sublevación tuvo lugar durante el reinado de Joram de Israel (852-841 A.C.). [2] Jer 48,21-24.



Bēt Ḥōrōn inferior, hoy Beit ʿŪr el-Taḥtā, ciudad fronteriza en el sudoeste del reino de Israel. Vista del lugar actual de oeste a este. (Foto P. Termes)

Tiglatpileser III de Asiria (745-727 A.C.) conquistó Israel; le disgregó la totalidad de territorios transjordanos, así como la llanura costera, el llano de Yizrĕʿēʾl y la Galilea[1E]. Las regiones así segregadas fueron organizadas como tres provincias asirias. La llanura de Šārōn se convirtió en la provincia de Duʾru, que fue designada en consonancia con su capital Dōr (el-Tanṭūrah), la llanura de Yizrĕʿēʾl y Galilea fueron fusionadas y constituyeron la provincia llamada Magidū (es decir, Megiddo), mientras que el territorio transjordano pasó probablemente a constituir la provincia de Galʾza (Galaad)[F]. Después de haber perdido Israel de este modo la mayor parte de su territorio, los tres últimos reyes, desde Pĕqaḥyāh hasta Oseas (742-722 A.C.), poseyeron solamente las regiones del oeste del Jordán ocupadas antiguamente por las tribus de Manasés y de Efraím, por cuyo motivo el reino no era mucho más que una vasta ciudadestado en torno a Samaría. Este minúsculo estado fue al cabo disuelto completamente tras la conquista de Samaría en 722 A.C. y pasó a constituir la provincia asiria de Samerina o Samaría[G].

[A]Un relieve de Tiglatpileser encontrado en Kalah (Nimrud) muestra la conquista de Gézer por los asirios, A. H. LAYARD, *The Monuments of Nineveh*, Londres 1853, 1.ª serie, lám. 62. [B]E. FERRER, *Die Provinzeinteilung des assyrischen Reiches*, Leipzig 1921, págs. 56-70. A. ALT, *Das System der assyrischen Provinzen au, dem Boden des Reiches Israel*, en *ZDPV*, 52 (1929), págs. 220-242 (*Kleine Schriften*, II, págs. 188-205). [C]Cf. ABEL, II, pág. 352. [D]Estela de Moab, lín. 4 y sigs. J. B. PRITCHATD, en *ANET*, págs. 320-321. [E]Texto analístico fragmentario de Tiglatpileser, cf. PRITCHARD, *op. cit.*, págs. 283-284. [F]Véase referencia en B. [G]Véase referencia en B.

[1]2 Re 15,29.

S. HORN

ISRAEL, Reprobación de. → **Reprobación.**

ISRAEL DE DIOS Y LA IGLESIA. La expresión «Israel de Dios» aparece únicamente en Gál 6,16: «Y a todos los que sigan esta regla, paz y misericordia, así como al Israel de Dios». Ordinariamente, los exegetas entienden por esta expresión a la Iglesia en general — no solamente a los judeocristianos — que es llamada por Pablo el «Israel de Dios», en oposición al «Israel según la carne»[1], que sería el Israel histórico del AT.

Sin embargo, esta antítesis entre dos «Israeles» es totalmente ajena al pensamiento paulino. «La Iglesia no es sustituida a Israel, sino que es injertada en su tronco; ella misma se convierte en Israel. Dios no ha desarraigado el olivo para plantar un nuevo árbol; injertada sobre Israel, la Iglesia está adherida a él para siempre, y llegaría a morir si fuera arrancada del tronco judío,

siendo así que ella ha llegado a ser el resto fiel, y a pesar de la escasez de conversiones judías y de la abundancia de conversiones paganas sigue siendo en el curso de los siglos la Iglesia de los judíos y de los gentiles» (F. Lovsky).

Efectivamente, el NT no hace mención ni del «nuevo Israel» ni del «nuevo pueblo de Dios» ni del «Israel según el Espíritu» para designar a la Iglesia cristiana. En Gál 4,21-31, Pablo explica largamente que no hay más que un pueblo de Dios, el pueblo convocado bajo el signo de la promesa hecha a Abraham. Dentro de este pueblo universal corre la pequeña historia de Israel «según la carne»[2].

En efecto, por medio de Abraham, Dios convoca un pueblo universal, que abarca a todas las «naciones de la tierra»; la institución divina que rige y cohesiona esta masa universal es la Promesa. Este «pueblo universal» tiene dos etapas: la promesa y la realización, la etapa del «control bajo el pedagogo» y la etapa definitiva de «libertad en Cristo».

Moisés es el aglutinante del otro «pueblo»; es un pueblo limitado en el tiempo y en el espacio. El estatuto que rige y une a este pueblo es la Ley; su validez es extrínseca a la salvación y además es temporal.

Según la concepción paulina, a lo largo de la epístola a los Gálatas, el verdadero pueblo de Dios es el que debe su existencia a la promesa. La pertenencia a este «pueblo universal» se opera, por parte de los hombres, por medio de la fe. Ahora bien, el acceso a este «pueblo universal» no está limitado a una raza determinada. El mismo Israel en tanto pertenecía al «pueblo universal» en cuanto que podía participar de la Promesa, a la par de las demás naciones paganas[3].

Durante la época precristiana, el espectáculo de Israel frente a las naciones podía inducir a error. Israel aparecía como la «esposa» de Yahweh, rica en vivencias religiosas y orgullosa de su fecundidad espiritual. Por el contrario, la «gentilidad» era considerada como una mujer estéril en el campo del espíritu[4]. Llegó un momento en que el «pueblo universal de la Promesa» parecía abandonado por Dios en su esterilidad, como lo fuera Sara. Por el contrario, el «pueblo de la Ley» se jactaba de su fecundidad, creyendo erradamente que la sola agregación racial y sociológica producía la fertilidad del espíritu.

Pablo, en toda su argumentación, ha intentado demostrar que la Ley, como elemento aglutinante y generador de Israel, no es ningún sistema de salvación,

Itri, ciudad al sur de Roma. Restos de la Vía Apia a la entrada de la población. Probablemente san Pablo pasó por aquí, al ser llevado preso a Roma por primera vez. (Foto P. Termes)



ya que su única misión se reduce a la función periférica de «pedagogo».

Es verdad que en la época de la promesa, aun cuando la humanidad estaba ya marcada con el sello divino, aún no había tenido acceso al disfrute de sus privilegios. «Era hijo y parecía esclavo»: he aquí la aparente temporal infecundidad del pueblo universal de la promesa que ahora alcanza la realización.

En una palabra: en la tipología paulina, Sara simboliza al «pueblo universal», convocado por Dios a través de la promesa hecha a Abraham. Igual que Sara, hubo también un tiempo en que el «pueblo de la promesa» — el conjunto de la humanidad, sin excluir a Israel — parecía desahuciado por Dios; pero al realizarse la promesa, el «pueblo de Abraham — o sea la «Jerusalén de arriba» — adquiere una fecundidad maravillosa. Por consiguiente, la «Jerusalén de arriba» es el pueblo universal de la promesa que, al realizarse en Cristo — la «Descendencia» —, se ha convertido en «Iglesia universal». Pablo no pretende referirse únicamente a la fracción paganocristiana de la Iglesia, sino a toda la Iglesia, como realización del verdadero pueblo de Dios, prometido a Abraham y proyectado a partir de él.

Así, pues, para Pablo «Israel» siempre se refiere al pueblo histórico del AT y nunca esta expresión es elevada para significar a la Iglesia, de suerte que ésta sea un «Israel según el Espíritu» en oposición al «Israel según la carne»[5]. La antítesis se expresa con el término «Jerusalén». Hay una «Jerusalén actual»[6], que es el pueblo racial de Israel; y hay asimismo una «Jerusalén de arriba»[7], que corresponde a la Iglesia.

Por todo esto, la expresión «el Israel de Dios» no deja de ser aberrante en estas constantes coordenadas del pensamiento paulino. A esto se añade la inoportunidad de su inserción en este contexto: «Misericordia sobre ello y paz, incluso para el Israel de Dios»[8]. Si «ellos» son el conjunto de todos los creyentes, ¿por qué añadir la mención de la Iglesia? Por eso creemos que aquí san Pablo, recordando el final de los salmos 125 y 128 (εἰρήνη ἐπὶ τὸν Ἰσραήλ), incluye este paréntesis — indudablemente equívoco — en el texto de la «bendición»: «Misericordia sobre ellos y paz — incluso sobre Israel — de Dios», o sea la distribución de los bienes mesiánicos — «misericordia y paz» — se hace únicamente según la nueva fórmula, a la que también tiene que someterse Israel, sin que pueda alegar privilegios. Es otra manera de decir lo que acaba de afirmar[9]: el ser circunciso — el pertenecer a Israel — no supone un privilegio en orden a la recepción de la salvación.

[1] 1 Cor 10,18. [2] 1 Cor 10,18. [3] Rom 9,6-8. [4] Cf. Rom 11,17; Ef 2,11-12; 5,8. [5] Cf. Rom caps. 9-11. [6] Gál 4,25. [7] Gál 4,26. [8] Gál 6,16. [9] Gál 6,15.

Bibl.: W. Gutbrod, Ἰσραήλ, en *ThW*, III, págs. 389-391. F. Lovsky, *Antisémitisme et mystère d'Israël*, París 1955, pág. 489. M. Carrez, *Le Nouvel Israël*, en *FV*, 58,6 (1959), págs. 30-34. J. M.ª González Ruiz, *San Pablo. Carta a los Gálatas*, Madrid 1962.

J. M.ª GONZÁLEZ RUIZ

ISREELA. Cuarto hijo de ʾĀsāf. → **Yĕśarʾēlāh.**

IŠTAR. Diosa mesopotámica, cuyo nombre castellano es → **Astarté.**

ISTEMO. Localidad de la tribu de Judá situada en los montes. → **ʾEštĕmōaʿ.**

ISUHAIA. Jefe de la tribu de Simeón en el reinado de Ezequías. → **Yĕšōḥāyāh.**

ITALIA (Ἰταλία; Vg. *Italia*). Italia, según el historiador Antíoco de Siracusa, del siglo v a.c., debe su nombre al rey Ἰταλός, que gobernó durante el siglo XIII a. c., en el extremo sudeste de la península italiana. Dicho nombre se aplicaría primeramente a tal región, terminando por englobar, siglos más tarde, a toda la nación italiana.

No se menciona en ninguna ocasión en el AT. La Vg. traduce en varios pasajes otros lugares por Italia: Kittīm[1] y Tubal[2]; pero se trata, sin lugar a dudas, de un claro error. En los libros de los Macabeos se menciona varias veces a Roma, capital de Italia, pero no el país propiamente dicho.

En el NT se habla de Italia en cuatro lugares: *a*) expulsados de Italia los judíos por el emperador Claudio, Áquila y su mujer Priscila se encuentran en Corinto con san Pablo[3]; *b*) el procurador Festo obliga a san Pablo a embarcar para Italia, después de que Pablo apeló al tribunal de César[4]; *c*) en Mira cambia el mismo apóstol de barco, durante su viaje de la cautividad hacia Roma, y toma otro que iba a Italia[5], y *d*) cuando los cristianos de Italia saludan a los destinatarios de la epístola a los Hebreos[6].

En los últimos siglos anteriores a Cristo, ya se establecieron importantes colonias judías en Italia, como lo conocemos gracias a inscripciones que, si bien posteriores a tal época, hacen remontar su existencia a fechas anteriores. El cristianismo también se había asentado en Italia desde sus primeros tiempos hasta el punto que, cuando san Pablo llega a Roma, se encuentra allá con numerosos grupos cristianos.

Las ciudades de Italia que se mencionan en el NT, aparte de Roma, que también aparece en la época macabea, son: → **Apio, Foro; Puteoli; Regio** y **Tres Tabernas.**

[1] Nm 24,24; Ez 27,6. [2] Is 66,19. [3] Act 18,2. [4] Act 27,1. [5] Act 27,6. [6] Heb 13,24.

Bibl.: F. Josefo, *Ant. Iud.*, 17,12,1; íd., *Bel. Iud.*, 2,7,1. Th. Mommsen - J. Marquardt, *Manuel des Antiquités romaines*, IX, París 1897, págs. 1-27. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, III, Leipzig 1898, pág. 37. E. Beurlier, *Italie*, en *DB*, III, cols. 1011-1012. Pauly-Wissowa, supl. III (1918), cols. 1246-1302.

R. SÁNCHEZ

ITÁLICA. Nombre de una → **cohorte** romana, a la que pertenecía el centurión Cornelio[1], el primer pagano admitido oficialmente en la Iglesia cristiana por el apóstol Pedro. La cohorte se llamaba Itálica probablemente por estar formada por soldados romanos establecidos en Cesarea del Mar y en Sebaste (Samaría), pero italianos de origen. Inscripciones halladas prueban que en Palestina hubo, en diversas épocas, una *cohors Italica*. La había en Cesarea ciertamente en los años 69 y 157 d.c. No se puede determinar con seguridad si dicha cohorte residía ya en Cesarea hacia el año 40 o si Cornelio

con algunos soldados sólo estaba destacado allí para algún servicio propio de su cargo.

[1]Act 10,1.

Bibl.: E. JACQUIER, *Les Actes des Apôtres*, París 1926, pág. 312.

P. TERMES

ITALIANAS, Versiones. Desde el siglo XIII aparecen atestiguadas traducciones parciales de la Vg. Las impresiones comienzan en Venecia a fines del siglo XV: la llamada *Biblia de Agosto* (1471), obra de Nicolo Malermi sobre traducciones medievales, tiene repetidas ediciones hasta la revisión del jansenista A. Guerra (1733); la llamada *Biblia de Octubre* (1471) toma el NT de Malermi y traducciones medievales del AT. Poco después (1538) Santi Marmochino publica una traducción completa: el NT tomado de Fra Zacaría (ya publicado en 1536), y el AT de la traducción latina interlinear de Santos Pagnino.

Los protestantes, después de los ensayos poco felices de M. Teófilo (NT 1551) y A. Bruccioli (AT 1532), consiguen su traducción oficial en la obra de G. Diodati (Ginebra 1607), y revisión del autor (1641).

Después del decreto de Benedicto XIV, Antonio Martini traduce toda la Biblia de la Vg. (1768-1781), obra clásica, revisada hace poco: M. Sales (Turín 1911) y E. Tintori (1931). Muy pronto comienzan las traducciones parciales del original, entre las que se pueden citar: Gian Bernardo Rossi, Salmos, Eclesiastés, Job, Proverbios y Lamentaciones (1808-1823); G. Ugdulena, Génesis-Reyes (1559-1562); F. S. Patrizi, Salmos (1875); S. Minocchi, Salmos, Lamentaciones, Cantar de los Cantares, Eclesiástico e Isaías (1895 y sigs.); G. Ricciotti y E. Tintori (1923 y 1948).

Recientemente se han publicado tres traducciones completas de los textos originales: la dirigida por A. Vaccari, en gran parte obra suya (1923-1958), y revisada por P. Boccaccio (1961), la dirigida por Garofalo y Rinaldi, con abundantes notas (1948 y sigs.), resumida posteriormente en tres volúmenes (1961); y la de F. Nardoni (1954-1960).

Para los protestantes waldenses, G. Luzzi ha preparado una nueva traducción (NT 1911; AT 1931). Hay traducciones parciales hechas por judíos: David de Pomis, Chiskija di Rieti, Lelio della Torre, David Castelli, etc.

Bibl.: G. RICCIOTTI, en *ECatt*, II, cols. 1556-1563. A. PENNA, en *ZKTh*, 82 (1960), págs. 306-307.

J. L. ALONSO SCHÖKEL

ʾĪTĀMĀR («Padre de Tāmār»; Mari *atamrum, atamri-il*; ʾΙθαμάρ; Vg. *Ithamar*). Cuarto y último hijo de Aarón[1], consagrado sacerdote al mismo tiempo que su padre y sus tres hermanos Nādāb, ʾĂbīhūʾ y ʾElʿāzār[2]. Dirigió la confección de los objetos sagrados[3]. Después del castigo y la muerte de su hermanos Nādāb y ʾĂbīhūʾ, se hizo cargo de todas las funciones sacerdotales con ʾElʿāzār[4]. Fue el jefe de los gersonitas y meraritas en el transporte de ciertas partes del Tabernáculo durante el Éxodo[5] (→ **Aarónidas).**

[1]Éx 6,23; Nm 26,60. [2]Éx 28,1. [3]Éx 38,21. [4]Nm 3,4. [5]Nm 4,28-33; 7,8.

Bibl.: NOTH, 128, pág. 236. F. SPADAFORA, *Ithamar*, en *ECatt*, VII, col. 518. *Miqr.*, I, col. 276.

M. V. ARRABAL

ʾĪTĪʾĒL («Dios está conmigo»; cf. ac. *itti-ea-bilāṭu[m], itti-ea, ilu-it-tiya*; Nuzu *ḫitiya*; Am. *itiya*; ʾΕθιήλ; Vg. *Etheel*). Nombre de dos (?) personajes:

1. Repoblador de Jerusalén, descendiente de Benjamín, e hijo de Yĕšaʿyāh y padre de Maʿăśēyāh[1].

2. En los proverbios de ʾĀgūr se cita a un ʾĪtīʾēl[2], a quien algunos consideran discípulo suyo o un sabio antiguo. El texto en que aparece merece otras interpretaciones y traducciones, generalmente aceptadas, en que deja de ser nombre propio, a tenor de los LXX (τοῖς πιστεύουσι Θεῷ καὶ παύομαι) y de la Vg. (*vir, cum quo est Deus, et qui, Deo secum...*).

[1]Neh 11,7. [2]Prov 30,1.

Bibl.: NOTH, 125, pág. 236. K.L. TALLQVIST, *Assyrian Personal Names*, Leipzig 1914, págs. 97, 108. J. J. STAMM, *Die akkadische Namengebung*, Leipzig 1939, págs. 117, 230-231. H. RENARD, *Le Livre des Proverbes*, en *La Sainte Bible*, VI, París 1946, pág. 177.

P. ESTELRICH

ʿITTĀH QĀṢĪN (ἐπὶ πόλιν Κατασέμ, ...Κασίμ [A]; *Thacasin*). Ciudad fronteriza de la tribu de Zabulón, mencionada entre Gat Ḥēfer (Ḫirbet el-Zurraʿ) y Rimmōn (Rummānah)[1]. Su localización ha de estar, por lo tanto, entre ambos lugares; se acepta comúnmente la identificación con Kafr Kennā.

[1]Jos 19,13.

Bibl.: ABEL, II, págs. 63, 351. SIMONS, § 329.

G. SARRÓ

ʿITTAY (→ **ʾĪtīʾēl**; Nuzu *ilu-it-tiya, etea, ediya, iteyu*; hur. *eteya*; Am. *itiya*). Nombre de dos personajes del AT:

1. (ʾΕθθί; Vg. *Ethai*). Natural de Gat (heb. *ha-gittī*), que se unió a David cuando huía de Jerusalén a consecuencia de la sublevación de Absalón[1]. El rey le concedió la jefatura de un tercio del ejército leal y le pidio que se mostrara misericordioso con el hijo rebelde[2].

2. (ʾΕσθαί; Vg. *Ethai, Ithai*). Héroe davídico, hijo de Rībay y natural de Gabaa de Benjamín[3].

[1]2 Sm 15,19-22. [2]2 Sm 18,2.5.19. [3]2 Sm 23,29; 1 Cr 11,31.

Bibl.: NOTH, 236, pág. 238. *Miqr.*, I, col. 791.

M. GRAU

ITTŌBÁʿAL. Nombre fenicio que equivale posiblemente al de → **ʾEtbáʿal.**

ITUREA (ʾΙτουραῖα; Vg. *Iturea*). Región situada al nordeste de Palestina. El nombre procede de → **Yĕṭūr**, hijo de Ismael[1], cuya tribu atravesó la Transjordania para asentarse en la región más tarde denominada Iturea, situada en la Beqāʿ, entre el Líbano y el Antilíbano, contra la cual guerrearían las tribus transjordánicas[2].

La historia primitiva de Iturea es casi desconocida. Aristóbulo I conquistó en 105 A.C. parte de la Iturea, que durante el dominio asirio había recobrado su independencia. Por Josefo conocemos que Aristóbulo obligó a sus habitantes a convertirse al judaísmo o a abandonar la región. Los geógrafos clásicos mencionan a sus moradores con nombres sirios o árabes, y como



Desfiladero y formaciones rocosas junto a Abila, capital de Abilene, sección segunda de la Iturea. (Foto J. A. Ubieta, Archivo Termes)

soldados aguerridos diestros en el manejo del arco, siendo por ello empleados por César en sus campañas contra el norte de África y formando parte de la guardia personal de Marco Antonio.

Pompeyo, después de liberar el país, forma una confederación bajo el control de Roma. Ptolomeo, hijo de Menneo, gobierna en Calcis desde el 85 al 40 A.C. siendo sucedido por Lisanias I (40-34 A.C.), que muere a manos de Marco Antonio, instigado por Cleopatra. Fue la época en que mayor extensión llegó a tener el territorio; se extendía desde el mar Mediterráneo hasta Damasco, mientras que por el sur llegaba hasta la parte septentrional de Galilea.

A la muerte de Lisanias, la región fue dividida en varias partes. Una de ellas quedó bajo dominio de Cleopatra, teniendo por gobernante a Zenodoro, pariente de Lisanias; comprendía la región de Ulatha (el-Ḥūleh) y Paneas (Banyās). A la muerte de Zenodoro, el gobierno pasa a manos de Herodes el Grande (20-4 A.C.) y más tarde, a las de Herodes Filipo (4 A.C. - 34), tetrarca de la Iturea y de la Traconítide.

La segunda sección era la → **Abilene.** Tenía por capital a Abila y, por F. Josefo y el evangelio de san Lucas[3], sabemos que estaba en manos del tetrarca Lisanias. Mucho tiempo se creyó ver un error en el pasaje del NT, por confundir a este Lisanias con el Lisanias muerto bastantes años antes por orden de Marco Antonio, pero una inscripción griega de la época de Tiberio César hallada en Abila viene a dar fe del pasaje evangélico, así como del de Josefo. Después de la muerte de Agripa I, acaecida el año 44, estuvo en manos de procuradores romanos, pero Claudio la concedió el año 53 a Agripa II junto con la tetrarquía de Filipo. Después de la muerte de Agripa II (año 100), pasó a formar parte de la provincia de Siria.

La tercera sección, posiblemente situada al norte, estuvo regida desde el 38 al 49 por un tal Soemos, siendo después incorporada a la provincia de Siria.

La cuarta sección tenía por capital a Calcis y, en el año 41, el emperador Claudio se la entregó al llamado Herodes de Calcis, nieto de Herodes el Grande. Hacia el año 50 pasó a engrosar la tetrarquía de Filipo, bajo Herodes Agripa II, y en el 92 fue integrada en la provincia romana de Siria.

[1]Gn 25,15. [2]1 Cr 5,19. [3]Lc 3,1.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 13,11,3; 15,4,1-2; 19,5,1; 20,7.1, E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im zeitalter Jesu Christi*, I, Leipzig 1890, págs. 593-608. G. A. SMITH, *Historical Geography of the Holy Land*, 9.ª ed., Londres 1902, págs. 544-547. PAULY WISSOWA, IX, cols. 2377-2380. E. BEURLIER, *Iturée*, en *DB*, III, cols. 1039-1042. L. SZCZEPANSKI, *Geographia historica Palestinae antiquae*, Roma 1926, págs. 236-242. ABEL, II, cols. 143-144. R. NOTH, *Abilene*, en *LThuK*, I, col. 44. PRESS, I, 4-5.

R. SÁNCHEZ

IUCADAM. Población situada en los montes del territorio de Judá. → **Yŏqdĕʿām.**

IUCHAL. Funcionario del rey Sedecías de Judá, llamado en hebreo → **Yĕhūkal.**

IUD. Nombre latino de una población del territorio de la tribu de Dan, llamada en hebreo → **Yĕhud.**

IUDAIA. Segunda mujer de Méred, hombre de la tribu de Judá. → **Yĕhūdiyyāh.**

IUDI. Hombre que vivió en la época del rey Joaquim. → **Yĕhūdī.**

ᶜIWWĀH. Ciudad de Siria, también llamada → **ᶜAwwāᵓ** en el T. M.

ᵓIYYĀR. Segundo mes (ac. *ayāru*) del calendario judío, según el Talmūd correspondiente al cananeo de → **Zīw.**

ᶜIYYĒ HĀ-ᶜĂBĀRĪM («ruinas de ᶜĂbārīm»; Ἀχαλγαὶ ἐκ τοῦ πέραν, Γαϊ ἐν τῷ πέραν; Vg. *Ieharim*). Trigésimo tercera estación de los israelitas antes de llegar a la frontera de Moab[1] (→ **Éxodo, Itinerario del**). Llamada ᶜIyyīm en Números 33,45. Su localización es discutida. La opinión más aceptada sigue la identificación que propuso Lagrange, Ḫirbet ᶜAiy, al suroeste de Kerak, en la orilla septentrional de Wādī el-Ḥeṣā. Para algunos autores, esta identificación no sería idónea por su situación dentro del territorio moabita. Abel aceptó en principio la identificación propuesta por Lagrange, que estaría en consonancia con los datos del *Onomasticon* y del mapa de Mádaba, pero más tarde se inclinó por Maḥeiy, al sudeste de Kerak y a unos 11 km al este de Ḏāt el-Raᵓs, con restos de una fortaleza.

[1] Nm 21,11; 33,45.

Bibl.: M. J. LAGRANGE, *L'itinéraire des Israelites du pays de Gessen aux bords du Jorudain*, en *RB* (1900), págs. 286-287, 443. ABEL, I, pág. 379; II, págs. 216-217, 351. SIMONS, § 439.

R. SÁNCHEZ

ᶜIYYĪM («ruinas», «escombros»; Βακώκ, Αὐείν [A]; Vg. *Iim*). Ciudad de la tribu de Judá citada en la Biblia una sola vez, entre Baᶜălāh y ᶜĒṣem[1]. Abel propone que se identifique con Deir el-Gawi, cerca de Umm Deimnah; Simons admite la posibilidad de que ᶜIyyīm sea una ditografía de ᶜĒṣem. También recibe este nombre en Nm 33,45 la estación de → **ᶜIyyē hā-ᶜĂbārīm.**

[1] Jos 15,29.

Bibl.: ABEL, II, págs. 216, 351-352. SIMONS, §§ 317 (24), 321.

M. MÍNGUEZ

ᵓIYYŌB. Forma que tiene en el texto hebreo el nombre de → **Job.**

ᶜIYYŌN (Ἀιών, Ἀΐν; Vg. *Ahion, Aion*). Nombre de una ciudad fuerte, situada en el territorio de Neftalí, en el extremo septentrional del reino de Israel. Existen dudas sobre su exacta localización, pero la opinión más común es la que la identifica con Tell Dibbīn, a unos 12 km de Banyās, en un territorio que debía su fertilidad a la abundancia de agua.

En las SE se cita en dos ocasiones. La primera es para indicar su caída en manos de → **Ben Hădad** de Siria, en tiempos de Asa[1]. La segunda señala que sus habitantes fueron apresados por Tiglatpileser y deportados a Babilonia[2].

[1] 1 Re 15,20; 2 Cr 16,4. [2] 2 Re 15,29.

Bibl.: ABEL, II, págs. 18,94. SIMONS, 872,888.

R. SÁNCHEZ

ᵓĪZÉBEL. Nombre hebreo de la reina → **Jezabel,** esposa de Acab de Israel.

IZRAHIA. Hombre de la tribu de Isacar y fundador de un linaje. → **Yizraḥyāh.**

J

J. La *jota* es la undécima letra del abecedario castellano. Tiene un sonido gutural fuerte que adquirió recientemente en la lengua por influencia árabe. Antes era fricativa velar, como en las restantes lenguas románicas.

Los latinos antiguos escribían siempre *i* en vez de *j*. Al introducirse la minúscula, a la mayúscula *I* correspondió siempre *i* (*EIVS*, *eius*). Así sucedió durante toda la Edad Media y hasta entrada la Moderna. Desde el siglo XVII se hizo común escribir *j* donde la *i* era consonántica (→ **I**). Luego, entre las minúsculas, se introdujo *j* en vez de *i* consonántica (*ejus*). Actualmente se va generalizando la costumbre tradicional de escribir siempre *I*, *i* y nunca *J*, *j*.

Se ha de tener en cuenta esta variación a través de la historia, al interpretar los mss. bíblicos latinos antiguos y las concordancias más recientes.

Algunos sistemas de transcripción de las lenguas semíticas, como el alemán y el italiano, utilizan la *jota* para representar la *yōd* hebrea consonántica original, que en otras se indica por *y* griega, contrapuesta a la *i* vocálica.

Bibl.: → **B**, **I**.

S. BARTINA

JABALINA (heb. *kīdōn*; ζιβύνη, ῥομφαία; Vg. *clypeus*, *hasta*, *romphaea*). Arma ofensiva de mano, a manera de lanza, de la que se diferencia solamente por sus dimensiones más pequeñas[1]. Se fijaba la parte de metal, hierro o bronce, a un mango de madera. Se podía lanzar con la mano o también con una especie de catapulta. Como lo indican las versiones, es difícil identificar esta arma[2]. Lo cierto es que se distingue de la → **espada**, de la → **lanza**, de la → **flecha** y del → **arco**. Como arma de guerra y de caza fue conocida desde la antigüedad y empleada por babilonios, griegos[A] y romanos (→ **Kīdōn**).

[A] HOMERO, *Iliada*, 11, 29.

[1] Jos 8,18.26; Eclo 46,2 (Vg. 3). [2] 1 Sm 17,6.45; Jer 6,23; 50,42.

Bibl.: *BRL*, cols. 353-355. A. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, París 1953, pág. 104. J. T. MILIK - F. M. CROSS, *Inscribed Javelin-Heads from the Period of the Judges*, en *BASOR*, 134 (1954), págs. 5-15. Y. YADIN, *Goliath's Javelin*, en *PEQ*, 86 (1955), págs. 58-69. R. DE VAUX, *Les institutions de l'A.T.*, II, París 1960, págs. 51-52.

B. M.ª UBACH

JABEL. Hijo de Lamec y padre de los pastores nómadas. → **Yābāl**.

JACINTO (ὑάκινθος; Vg. *hyacinthus*). 1. Nombre de planta de la familia de las liliáceas, pero que no ha logrado identificarse con ninguna de los flores mencionadas en la SE.

2. Cristal de cuarzo que aparece en el Apocalipsis como el undécimo fundamento de las murallas de la Jerusalén celeste cuajada de piedras preciosas[1], que los comentaristas han relacionado con las del pectoral del sumo sacerdote (heb. *lèšem*; λιγύριον; Vg. *ligurius*)[2].

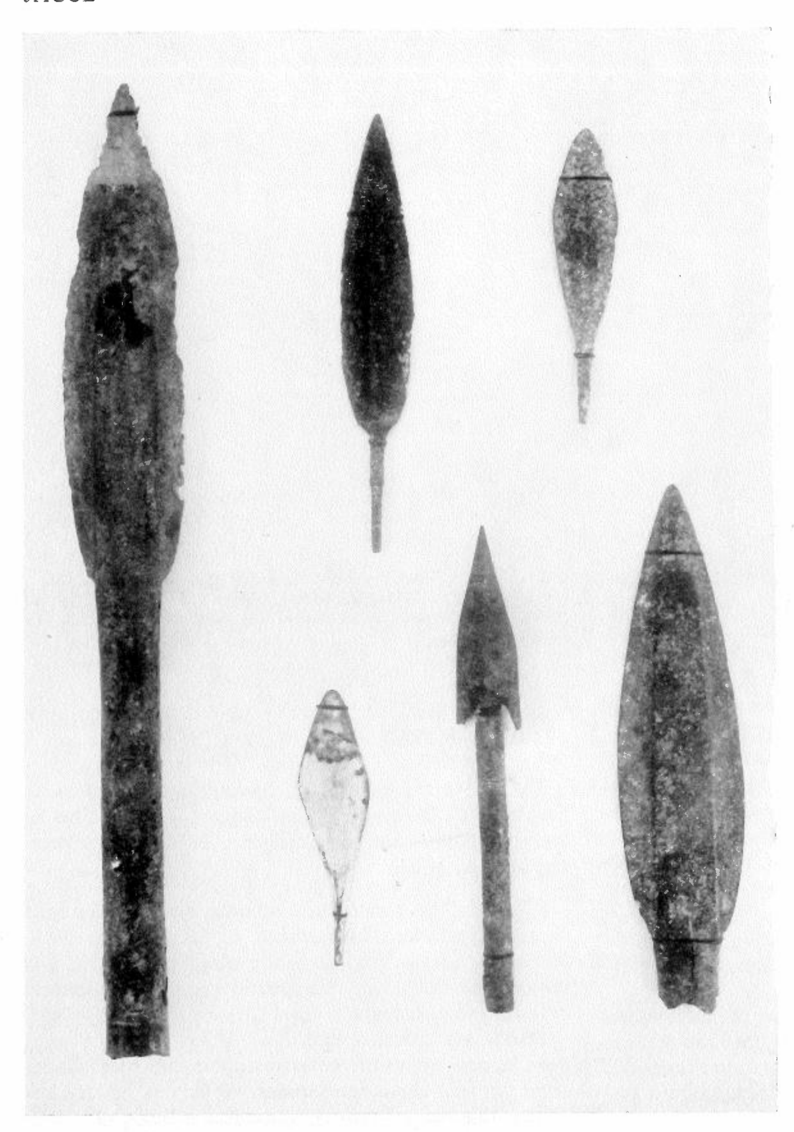
Dados los criterios empíricos de los escritores antiguos es casi imposible señalar sus características físicas propias; así, los comentaristas varían en las traducciones «ligurita», «zafiro», «amatista pálida», etc., atribuyéndole los colores «violeta diluido» (Plinio), «purpúreo», «rojo anaranjado», «azul celeste», «violáceo claro», etc.

[1] Ap 21,19 y sigs. [2] Éx 28,17 y sigs.; 39,10 y sigs.

Bibl.: L. THORNDIKE, *De lapidibus*, en *Ambix*, 8 (1960), págs. 6-26. S. BARTINA, *Apocalipsis de san Juan*, en *La Sagrada Escritura*, III, Madrid 1962, págs. 813-818.

C. GANCHO

JACOB. Patriarca del AT, hijo de Isaac y de Rebeca, y hermano de Esaú, al que la tradición bíblica presenta como padre de las doce tribus de Israel y heredero de las promesas hechas por Dios a Abraham. Su historia, mezcla de recuerdos familiares y de experiencias religiosas, está relacionada con muchas localidades de Palestina y de Transjordania, y con la permanencia de Israel en Egipto, ocupando junto con la de José los últimos veinticinco capítulos del Génesis. Las diversas tradiciones que han contribuido a perfilar su semblanza teológica han



Puntas de jabalinas y lanzas de cobre y hierro, halladas en Palestina. Época israelítica. (Foto Monasterio de Montserrat)

recogido numerosos detalles topográficos y etnográficos que revelan la exactitud histórica del relato bíblico en el campo dominado por la investigación arqueológica.

Los datos que a él se refieren pueden agruparse bajo los siguientes epígrafes: 1. Nombre; 2. Rivalidad con Esaú; 3. Visión de la escala; 4. Matrimonio e hijos. 5. Fuga clandestina; 6. Reconciliación con Esaú; 7. Andanzas por Palestina; 8. Muerte en Egipto.

1. Nombre. Hallamos dos etimologías populares para explicar el nombre hebreo de *yaᶜăqōb*. La primera lo refiere al hecho de haber nacido asiendo el calcañar (*ᶜāqēb*) de su hermano mayor Esaú[1]; la segunda, al de haberle suplantado, arrebatándole con engaño (*ᶜāqab*, «engañar») el derecho de primogenitura[2]. En realidad pudiera se la abreviación de *yaᶜăqōb-ʾēl*, «Dios guarde o proteja». Se encuentran nombres análogos en los monumentos egipcios (*yaᶜqob-el, yaᶜqob-her*) y babilonios (*yaḫqubel*). Algunos lo derivan del nombre arábigo

de un ave (*yaᶜăqūb*, «bartavela»), cuyo macho presenta en la pata una callosidad (*ᶜāqēb*).

[1] Gn 25,26. [2] Gn 27,36; Os 12,4.

2. Rivalidad con Esaú. Un oráculo divino había anunciado a la madre la futura rivalidad de los pueblos nacidos de los dos mellizos[1], dando la explicación teológica y providencialista de una realidad histórica bien notoria. Pero el hecho fundamental de dicha rivalidad es el engaño de que Jacob, en connivencia con su madre, hizo objeto a su hermano, arrebatándole con la bendición paterna el derecho de primogenitura[2], al que, por lo demás, habría desdeñosamente renunciado, cediéndolo por un plato de lentejas[3].

[1] Gn 25,22-23. [2] Gn cap. 27. [3] Gn 25, 29-34.

3. Visión de la escala. Huyendo de la venganza de su hermano por consejo de su madre, la cual habría encubierto ante Isaac el verdadero motivo de la partida con el pretexto de que fuera a buscar esposa entre las hijas de su hermano Lābān[1], Jacob salió de Bersabee en dirección a Harrán. Pernoctando en cierto lugar (Lūz), tuvo un sueño en el que se le representó una escala que llegaba desde la tierra al cielo, por la que bajaban y subían los ángeles de Dios. Apareciéndosele Yahweh, le renovó las promesas hechas a Abraham de dar la tierra en que reposaba a su descendencia, numerosa como el polvo del suelo y llamada a ser la bendición de todas las naciones. Le prometió asimismo su protección, dándole la seguridad de que volvería a su patria y que no le abandonaría hasta haber cumplido cuanto le prometía. Jacob, por su parte, reconoció que aquel formidable lugar era nada menos que «una casa de Dios» (*bēt ʾēl*) y «la puerta del cielo», morada de Dios. Erigiendo en estela la piedra que le había servido de almohada y derramando sobre ella aceite, la consagró como recuerdo de la presencia divina, obligándose con voto a pagar el diezmo de sus bienes a aquel santuario, que en lugar de Lūz se llamaría en adelante Betel[2].

[1] Gn 27,41-46. [2] Gn 28,10-20.

4. Matrimonio e hijos. Prendado de su prima hermana Raquel, hija de Lābān, desde su llegada a las cercanías de Harrán, Jacob se comprometió a servir durante siete años a su tío a cambio de que se la diera

por esposa. Al cumplirse el plazo, Lābān burló la buena fe de Jacob, haciéndole consumar el matrimonio con la hija mayor, la menos agraciada, Lía, viéndose obligado a servir otros siete años por Raquel. A la primera acompañaba como esclava Zilpāh y a la segunda Bilhāh[1].

Algunos han pretendido ver en este doble matrimonio, conforme a los usos orientales, pero contrario a la legislación levítica[2], un caso del matrimonio *errēbu*, en el cual el marido abandona su familia y «entra» (*errēbu*, en acádico) en la familia de su esposa, habiendo sido previamente adoptado como hijo por el suegro. Los textos de Nuzu hacen referencia a dos contratos parecidos. Pero esta hipótesis, que explicaría algunas particularidades del relato, no se conforma con la intención que tenía Jacob de regresar a Palestina y con los términos de su contrato de trabajo durante siete años por cada una de las dos mujeres y otros seis más por la hacienda.

Esto no obstante, todo el relato del matrimonio de Jacob y el conjunto de artimañas utilizadas por Lābān para explotar a su yerno y sobrino, y de éste para acrecentar su hacienda, así como el hurto de los idolillos o *tĕrāfīm* de su padre por parte de Raquel[3], revela el mismo «clima social y jurídico» (De Vaux) que nos han dado a conocer los documentos de Nuzu y los descubrimientos arqueológicos recientes. Queda en ello garantizada la antigüedad y el valor histórico de las tradiciones relativas a los doce hijos de Jacob, cuya filiación materna es como sigue:

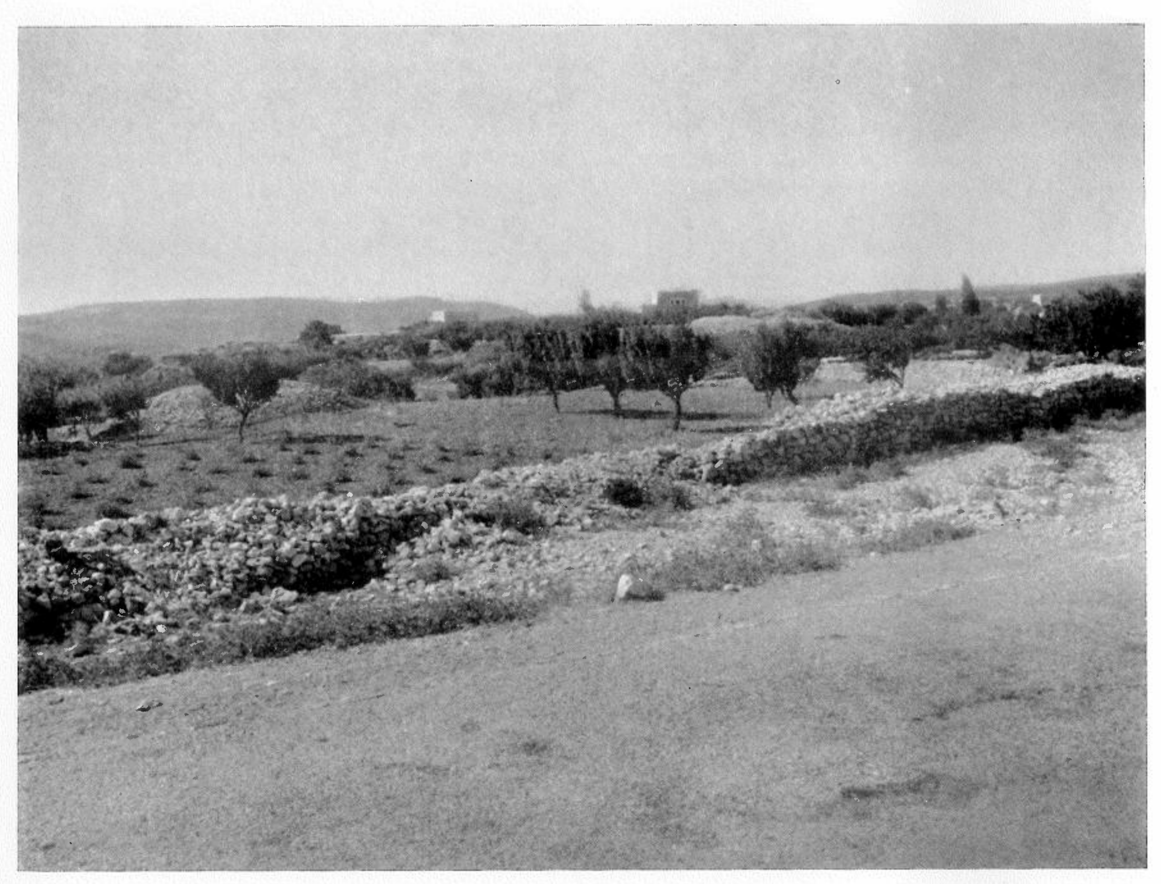
De Lía nacieron: Rubén, Simeón, Leví, Judá, Isacar, Zabulón y la hija Dina. Su esclava Zilpāh le dio otros dos: Gad y Aser. A Raquel, que era estéril, le dio su esclava Bilhāh dos hijos: Dan y Neftalí. Ella alcanzó de Dios otros dos: José y Benjamín[4].

La historia de cómo se enriqueció Jacob con la ayuda de Dios a expensas de Lābān, que lo había explotado sórdidamente, es un cuadro realista, que manifiesta el ambiente de las tribus seminómadas dedicadas al pastoreo y a la cría de cabras y ovejas, poniendo al mismo tiempo de relieve uno de los rasgos característicos de la fisonomía moral del patriarca[5].

[1]Gn 29,1-30. [2]Lv 18,18. [3]Gn 31,19.30-34. [4]Gn 29,31-30,24; 35,16-20.22-26. [5]Gn 30,25-43.

5. Fuga clandestina. La facilidad con que Jacob logró persuadir a sus esposas de la huida, justificando su proceder con los avisos recibidos del cielo, indica que la tensión por motivo de intereses había llegado al límite máximo, en el que únicamente las consideraciones

Beitīn. Ciudad llamada Lūz por los cananeos y luego Betel por los isaelitas, debido al nombre que Jacob dio al lugar a raíz de la visión de la escala, que tuvo en las cercanías de esta población. (Foto P. Termes)



de índole religiosa podían evitar el choque violento. Sólo la intervención divina pudo impedir que la persecución de Lābān y su dramático encuentro con Jacob en Galaad no terminara en tragedia, sino en un tratado de alianza. No faltan en el relato detalles humorísticos, como el de la pesquisa de los *tĕrāfîm*, ocultos bajo la enjalma de un camello, sobre la que estaba sentada Raquel con el pretexto de una indisposición, y el patético discurso de Jacob, recriminando a su suegro, ante el resultado negativo del registro, lo infundado de la acusación de haberle robado los idolillos. Un monumento, compuesto de un majano o montículo de piedras y de una estela o mojón (*maṣṣēbāh*) sería testigo del pacto político-familiar entre Jacob y Lābān, fijando la futura frontera entre Israel y ʾĂrām[1].

[1] Gn cap. 31.

6. Reconciliación con Esaú. Después de la partida de Lābān, Jacob preparó el encuentro con su hermano, enviándole mensajeros y regalos. El recuerdo de este trance angustioso quedó vinculado al significado de tres nombres evocadores: Maḥănáyim, nombre del lugar que llamó «Campamento (*maḥăneh*) de Dios» por haber encontrado allí un grupo de ángeles; Israel, nombre dado por Dios a Jacob, después de haberse dejado vencer por él en una lucha misteriosa, imagen del combate espiritual y de la eficacia de la oración perseverante, y Pĕnūʾēl, lugar situado junto a un vado del Yabbōq, donde Jacob vio «cara a cara a Dios» sin morir, recabando la bendición del personaje sobrehumano que luchó con él, dejándolo cojo[1].

Aunque logró con sus muestras de sumisión aplacar enteramente a su hermano, rehusó prudentemente seguirlo a Śēʿîr, partiendo para Sukkōt, en el valle del Jordán, y de allí para Siquem, donde adquirió un campo, en el que erigió un altar[2], excavando un pozo que todavía recuerda su nombre, unido al de Jesús[3].

[1] Gn cap. 32. [2] Gn cap. 33. [3] Jn 4,6.

7. Andanzas por Palestina. La venganza traicionera contra los raptores de Dina, perpetrada por Simeón y Leví, le obligó a huir de Siquem. Pero antes hizo desaparecer de su familia los objetos idolátricos. Plantó después sus tiendas en Betel, donde murió Débora, la nodriza de Rebeca; de allí pasó a ʾEfrātāh, donde murió Raquel al dar a luz a Benjamín; se trasladó luego a Migdal ʿĒder, de triste recuerdo por el incesto de Rubén y, finalmente, a Hebrón, donde asistió con Esaú a la muerte de su padre Isaac[1]. En este escenario tuvieron lugar las incidencias motivadas por los sueños

Una vista de Ḫirbet Maḥnah (en el centro) y su comarca. Muchos autores identifican este lugar con el que Jacob llamó Maḥănáyim. (Foto P. Termes)





Detalle de las excavaciones en Tell Deir ᶜAllah, lugar identificado con Sukkōt, en el valle del Jordán, en donde Jacob instaló su campamento después de reconciliarse con su hermano Esaú. (Foto P. Termes)

de José y la envidia de sus hermanos[2], y la ida de éstos a Egipto en busca de víveres[3]. Allí recibió también la nueva de que todavía vivía José y la invitación del faraón para ir a establecerse en sus dominios[4].

[1]Gn 35,27-29. [2]Gn 37,1-35. [3]Gn caps. 42-43. [4]Gn 45,16-28.

8. MUERTE EN EGIPTO. Camino de Egipto, tuvo en Bersabee una visión nocturna, anuncio de la protección divina y del éxodo de sus descendientes. Recibido después por el faraón, se estableció en la tierra de Gōšen, donde vivió todavía diecisiete años, encargando a José que lo enterrara en el sepulcro de sus padres[1]. Antes de morir, a la edad de ciento cuarenta y siete años, adoptó y bendijo a los dos hijos de José, Manasés y Efraím, dando a este último la preferencia[2], y vaticinó sobre el destino de sus hijos[3].

Su memoria póstuma recoge las sombras[4] y las luces con que aparece en los relatos del Génesis[5]. Jesús lo presenta presidiendo con Abraham e Isaac la mesa del Reino de los cielos[6]. San Pablo lo trae como ejemplo de la libre elección de Dios[7] y como modelo de fe al bendecir a los hijos de José, «apoyado sobre la extremidad de su bastón»[8].

[1]Gn cap. 47. [2]Gn cap. 48. [3]Gn cap. 49. [4]Os 12,3-5. [5]Sab 10,9-12; Eclo 44,23. [6]Mt 8,11; Lc 13,38. [7]Rom 9,10-13. [8]Heb 11,21.

Bibl.: G. JACOB, *Der Name Jacob*, en *Litt. Orientales*, 54 (abril 1933), págs. 16-19. C. VRIEZEN, *La tradition de Jacob dans Osée XII*, en *OTS*, 1 (1942), págs. 64-72. R. DE VAUX, *Les Patriarches hébreux et les découvertes modernes*, en *RB*, 56 (1949), págs. 5-36. J. SCHILDENBERGER, *Jakobs nächtlicher Kampf dem Elohim am Jabok*, en *Misc. Bibl. B. Ubach*, Montserrat 1953, págs. 69-96. *ThW*, III, págs. 191-192. CL. SCHEDL, *Geschichte des Alten Testaments*, II, Innsbruck 1957, págs. 64-76. C. H. GORDON, *The Story of Jacob and Laban in the Light of the Nuzi Tablets*, en *BASOR*, 66 (1957), págs. 25-27. J. PRADO, *Síntesis Bíblica*, II, Madrid 1959, ns. 279-293.

J. PRADO

JACOB, Pozo de (ár. *biʾr yaᶜqūb, biʾr samariyyah*). Es un pozo antiquísimo, situado en el antiguo territorio de Samaría, a unos 3 km al sureste de Nāblus, al borde del camino que pasa entre los montes Garizim y Ebal y junto al cual, según la tradición, Jesús tuvo el bellísimo diálogo con la samaritana pecadora que refiere san Juan[1]. No es difícil armonizar tal tradición con los datos de la narración evangélica. Ésta localiza el pozo en «el campo que Jacob dio a su hijo José»[2], al pie del monte sagrado de los samaritanos y no lejos de una ciudad llamada Sicar. Ahora bien, el monte debe de ser el Garizim sobre el cual, todavía hoy, se alza la sede de la ya reducidísima secta de los samaritanos. El terreno donado por Jacob a su hijo está marcado por «la tumba



Recinto exterior del pozo de Jacob, con el monte Ebal al fondo. Aquí instaló Jacob su campamento al regresar de Mesopotamia, y mucho tiempo después, en este mismo lugar, Jesús esperó a la samaritana. (Foto F. Nicolau, Archivo Termes).

de José» (*qabr yūsuf*), la cual — auténtica o no[3] — era ya venerada en tiempos de Jesús en aquel lugar.

Más difícil es la identificación de Sicar, ya que hoy no existe localidad alguna con tal nombre y los documentos de la tradición no están concordes entre sí, identificando Sicar con la bíblica Siquem o bien con Neápolis, que corresponde a la actual Nāblus. A la distancia de 1 km está la pequeña aldea llamada ʿAskar, nombre bien parecido a Sicar; pero hoy prevalece la identificación de ésta con Tell Balāṭah, pequeña población en las cercanías de la antigua Siquem y mucho más próxima al pozo y al túmulo de José. Es verdad que tanto ʿAskar como Tell Balāṭah tienen fuentes propias; pero ello no excluye que los habitantes de cualquiera de las dos ciudades fuesen alguna vez a buscar agua al «pozo de Jacob», dada la importancia de su origen.

El pozo está alimentado por una fuente subterránea, lo que explica por qué san Juan unas veces hable del pozo y otras de fuentes. La boca se estrecha, pero su cavidad va ensanchándose progresivamente, teniendo en lo hondo un diámetro de 2,5 m. La profundidad actual es aproximadamente de 30 m, pero tiene en el fondo una capa de limo de un espesor hasta ahora desconocido.

Ya en el siglo IV fue construida una basílica sobre el pozo, pero no se conserva nada de la misma. En el siglo XII, los cruzados construyeron otra de la que quedan algunos restos. Los griegos ortodoxos empezaron su reconstrucción en el siglo pasado, pero los trabajos están prácticamente paralizados.

[1] Jn 4,1-24. [2] Cf. Gn 33,19; 48,22. [3] Cf. Jos 24,32.

Bibl.: L. HEIDET, *Puits de Jacob*, en *DB*, III, cols. 1075-1081. G. M. PERRELLA, *I Luoghi Santi*, Piacenza 1936, pág. 128 y sigs. L. H. VINCENT, *Puits de Jacob ou de la Samaritaine*, en *RB*, 65 (1958), págs. 547-567.

O. SKRZYPCZAK

JACOB, Profecía de. Poema puesto en labios de Jacob moribundo, para expresar en forma oracular la situación de las tribus de Israel en una época histórica imprecisa, pero posterior a la patriarcal, a base de los vaticinios, reproches o bendiciones proferidas por el patriarca sobre cada uno de sus hijos[1]. Rubén, Simeón y Leví son censurados o maldecidos, Judá y José reciben una alabanza y bendición especial, con magníficas perspectivas de colorido mesiánico; Zabulón, Isacar, Dan, Gad, Aser, Neftalí y Benjamín aparecen caracterizados por algún detalle de su emplazamiento geográfico o de su historia en la época de los Jueces.

Los críticos reconocen la unidad literaria de la profecía, cuya redacción sería posterior a la del cántico de Débora[2] y anterior a las bendiciones de Moisés[3], pudiendo colocarse en tiempos de David o de Salomón, a condición de admitir que contiene muchos elementos anteriores a la monarquía. No se atreven, sin embargo, a atribuirla con certeza a ninguna de las tres fuentes principales del Pentateuco. La hipótesis que aparece más probable es que el poema sea una ampliación de los reproches de Jacob a Rubén, Simeón y Leví, y de la bendición de José, en la que el último redactor inspirado tuvo en cuenta la preponderancia política de Judá y la condición histórica de las otras tribus después de la

conquista. Lo cual no excluye que el autor inspirado de la composición literaria haya podido recoger de la tradición los dichos del patriarca relativos al porvenir de sus hijos.

[1]Gn 49,1-27. [2]Jue cap. 5. [3]Dt cap. 33.

Bibl.: M. J. LAGRANGE, *La prophétie de Jacob*, en *RB*, 7 (1898), págs. 525-540. F. ZORELL, *Vaticinum Jacob patriarchae*, en *VD*, 7 (1927), págs. 65-70. E. BURROW, *The Oracles of Jacob and Balaam*, Londres 1939. J. COPPENS, *La bénédiction de Jacob. Son cadre historique à la lumière des parallèles ougaritiques*, en *VT*, supl. 4 (1957), págs. 97-115. J. PRADO, *Síntesis Bíblica*, II, Madrid 1959, ns. 294-307.

J. PRADO

JAEL. Mujer del período de los Jueces, llamada en el AT hebreo → **Yāʿēl.**

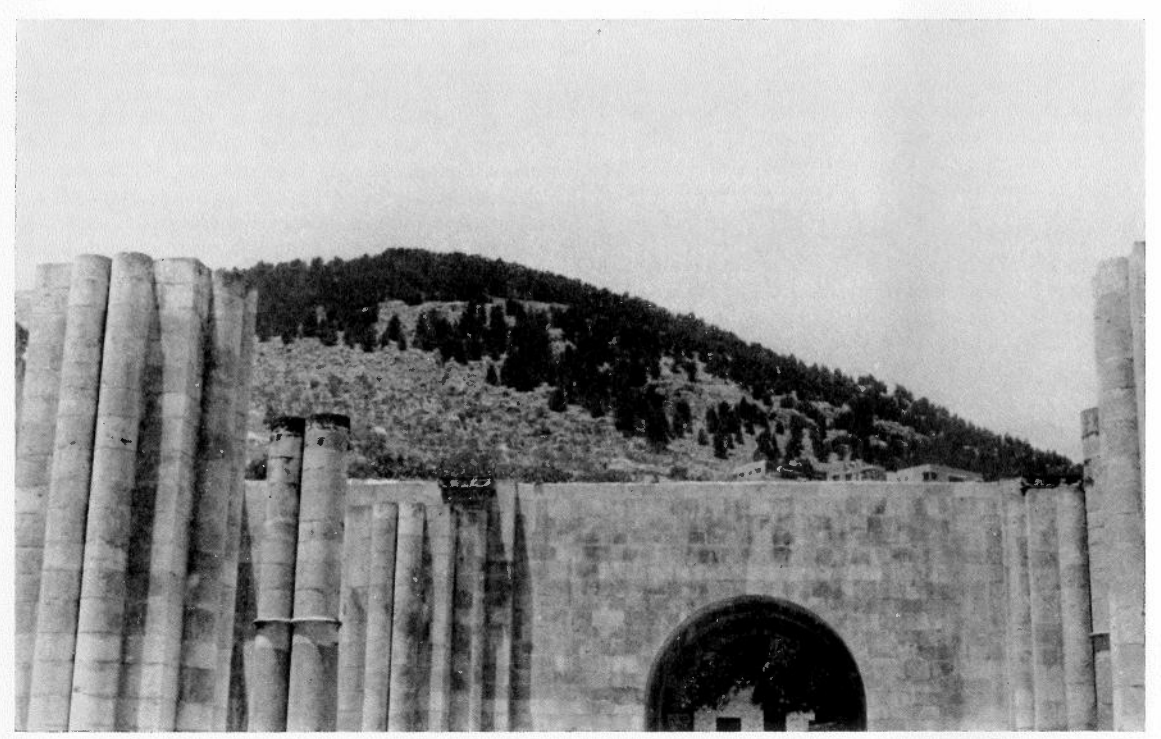
JAFA. Antigua ciudad del litoral siropalestino. → **Joppe.**

JAFARSALAMA. Aldea próxima a Jerusalén, en la que Judas Macabeo venció a Nicanor. → **Cafarsalama.**

JAFET (heb. *yéfet*, en pausa *yāfet*, «belleza»; 'Ιάφεθ; Vg. *Iapheth*). Uno de los hijos de Noé, mencionado siempre después de sus hermanos Sem y Cam[1]. Del pasaje Gn 10,24 se desprende que no era el menor. El nombre de Jafet se ha puesto en relación con el mitológico 'Ιαπετός (Yapeto), uno de los titanes, padre de Prometeo, creador de la humanidad, cuyo hijo Deucalión es el Noé de la mitología griega. La etimología de su nombre tiene evidente relación con la bendición que recibió de su padre cuando pedía que «Dios dilatase a Jafet»[2]. En efecto, el texto original juega con *yaft* (de *pātāh*, «dilatar», «ensanchar») y *yéfet*, para significar la extensión territorial que su descendencia ocuparía después del diluvio, y de la cual se habla al tratar de la población de la tierra[3]. En el resumen etnográfico de los descendientes de Noé, Jafet es el padre de siete hijos: Gōmer, Māgōg, Māday, Yāwān, Tubāl, Mések, Tīrās, de los cuales proviene la multitud de pueblos que ocupa el centro del mundo antiguo: Asia Menor, islas del Mediterráneo, los pueblos jonios, griegos y hasta los confines de Taršiš, es decir, el grupo indoeuropeo[4].

Cuando Noé profiere la bendición pidiendo que Dios «dilate a Jafet, more en las tiendas de Sem y sea Canaán su esclavo»[5], no debe entenderse esta posesión como una verdadera conquista, que no consta históricamente, ya que Jafet no tuvo una preponderancia sobre los semitas. Por esto se han buscado otras explicaciones. Se ha visto en estas palabras como un anuncio de una suplantación, que se referiría a la invasión siropalestina en el II milenio antes de nuestra era, por parte de pueblos no semíticos (Gunkel); o, tal vez, se trate de colonias comerciales, de una cohabitación pacífica, de una participación en la felicidad de los semitas; y puesto que esta felicidad consiste en el conocimiento del Dios verdadero, se trataría de una comunicación a este conocimiento mesiánico, que de Sem pasaría a Jafet (Driver, Delitzsch, Heinisch). Sería como preludio de la gran

Detalle de la construcción de una basílica sobre el pozo de Jacob, iniciada el siglo pasado, pero cuyos trabajos se hallan paralizados en la actualidad. (Foto P. Termes)



idea universalista de los Profetas y de la misma bendición hecha a Abraham, de que en él serían bendecidos todos los pueblos[6]. «La narración primitiva, referente a Jafet — comenta De Vaux[A] — sería reflejo de la situación histórica del II milenio A.C., cuando una nueva incursión semítica, a la cual pertenecía Abraham, había absorbido parcialmente Canaán, en relación pacífica con una inmigración menos numerosa de elementos originarios de Asia Menor. El texto ha sido objeto de explicaciones diferentes según las épocas. Ya muchos Padres, desde san Justino, vieron en él el anuncio del ingreso de los gentiles (Jafet) en la comunidad cristiana salida de los hebreos (Sem)».

[A] R. DE VAUX, *La Genèse*, en *LSB*, pág. 67.

[1] Gn 5,32; 6,10; 7,13; 9,18; 10,1. [2] Gn 9,27. [3] Gn 10,2-5. [4] Cf. Gn 10,2; 1 Cr 1,5. [5] Gn 9,27. [6] Gn 12,3.

Bibl.: E. MEYER, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, Halle 1906, págs. 220-221. E. SCHMIDTKE, *Die Japhetiten der biblischen Völkertafeln*, Breslau 1926. A. CLAMER, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, París 1953, pág. 204. HAAG, col. 777. *Miqr.*, III, cols. 745-746.

B. UBACH

JAFET, Confines de (τὰ ὅρια Ἰάφεθ; Vg. *finis Japheth*). Lugar al que llegó Holofernes en su gran campaña. Sólo se menciona este límite una vez en la Biblia[1] y su localización es muy insegura. La mayor dificultad estriba en la adición del término *Arabia* («... llegó hasta los confines de Jafet por la parte del mediodía, enfrente de Arabia»). Según esto, no podría identificarse con el Jafet de Gn 10,1-2, ya que éste se sitúa en las regiones de los lagos Urmia y Van, demasiado alejados, por tanto, de Arabia. Otra hipótesis, intentando conciliar ambos datos, supone que el término Arabia es una glosa posterior, con lo que el autor realmente indica la región del Génesis. Unos terceros creen que es un Jafet distinto de aquél, con lo que el contexto estaría totalmente conforme e indicaría las regiones del sudeste de Damasco. Para Winckler, la situación estaría bastante más al sur, en la antigua Yatrib, Medina. Stummer propone ʿEfah o el-Gūwāfah, más próxima al ʿAqabah, lugar donde Holofernes llegó según fuentes no históricas. Esto estaría de acuerdo con la hipótesis de los que creen que el texto no sigue un orden cronológico ni geográfico, sino que es una reunión de diferentes lugares, con los que la acción guardaría una cierta relación, pero en distintas épocas de la campaña.

[1] Jdt 2,25 (Vg. 2,15).

Bibl.: H. WINCKLER, *Zum Buche Judith*, en *AoF*, 1 (1898). F. STUMMER, *Geographie des Buches Judith*, Stuttgart 1947, pág. 23. L. SOUBIGOU, *Judith*, en *La Sainte Bible*. IV, París 1952, pág. 516. SIMONS, § 1601. M. ESTRADÉ - B. M.ª GIRBAU, *Judit*, en *La Biblia de Montserrat*, VII, Montserrat 1960, págs. 130-131.

R. SÁNCHEZ

JAFETITAS (heb. *bĕnē yéfet*, «hijos de Jafet»; υἱοὶ Ἰάφεθ; Vg. *filii Iapheth*). El término no ha llegado a tener un valor técnico, incluso antropológico, como ocurre en el caso de los camitas y semitas. Los hijos de Jafet y jafetitas, se enumeran en la Tabla de las Naciones[1] y son siete: → **Gōmer, Māgōg, Māday, Yāwān, Tubāl, Mĕšek** y **Tīrās**. Se trata de nombres de pueblos identificados con mayor o menor exactitud, igual que en lo que se refiere a los descendientes de Sem y Cam. La lista quiere denotar a los componentes de pueblos indoeuropeos y asiáticos, que habitaban desde la costa meridional de Europa hasta Persia, o sea al oeste y al norte de los hebreos, aunque no, desde luego, a todos (→ **Jafet**).

[1] Gn 10,2; cf. 1 Cr 1,4-5.

Bibl.: F. SCHMIDTKE, *Die Japhetiten der biblischen Völkertafel*, Breslau 1926. É. DHORME, *Les peuples issus de Japhet d'après le chapitre X de la Genèse*, en *Recueil Édouard Dhorme*, Paris 1951, pág. 167 y sigs. *Miqr.*, III, cols. 746-748.

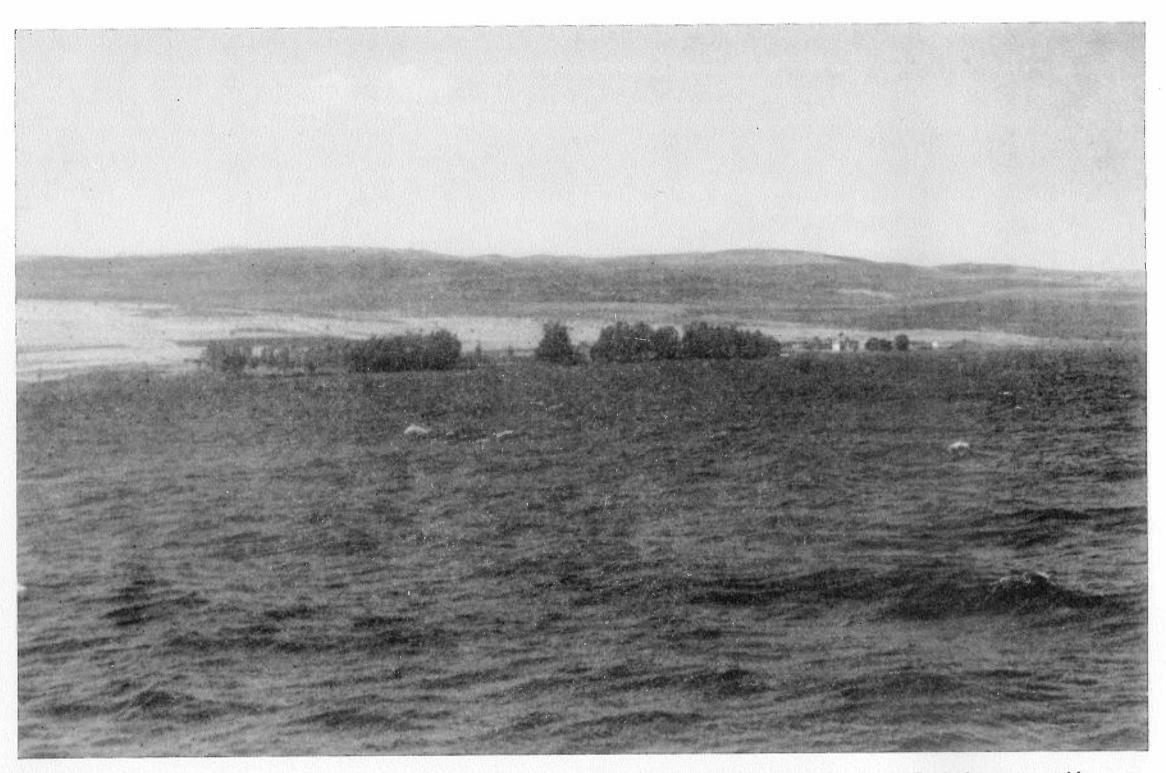
G. SARRÓ

JAIR. Nombre de varios personajes, entre los que destaca un juez del pueblo de Israel, llamado en hebreo → **Yāʾīr.**

JAIRITA (heb. *ha-yāʿīrī*; ὁ Ἰαρίν; Vg. *Iarites*). Adjetivo patronímico empleado en una sola ocasión en el AT hebreo[1]. Se aplica a ʿĪrāʾ, sacerdote de David, y denota que descendía de Yāʾīr, hijo de Manasés, cuyo linaje vivía en Galaad.

[1] 2 Sm 20,26.

JAIRO (cf. heb. *yāʾīr*; Ἰάιρος; Vg. *Iairus*). Es el nombre del jefe de sinagoga (heb. *rōʾš ha-kĕnéset*; gr. ἄρχων τῆς συναγωγῆς, ἀρχισυνάγωγος). El hecho es narrado por los Sinópticos[1] con las catacterísticas propias de cada uno de ellos; por lo mismo, mientras san Mateo se limita a lo esencial, para realzar en este caso el poder divino de Jesús-Mesías, san Marcos nos recuerda al testigo ocular, san Pedro, que ha notado con cuidado todos los detalles de las personas que intervienen en el suceso. Aunque no se nombra el lugar en que se realizó el prodigio, fue probablemente en Cafarnaúm, cuando Jesús, luego de haber curado a los endemoniados en Gerasa, atravesó el lago Genesaret para volver a la ribera occidental. No bien hubo llegado con sus discípulos, se vio Jesús rodeado de una multitud, la misma que le había visto partir en el atardecer del día anterior. También le aguardaba Jairo con ansiedad; su única hija estaba a punto de morir y, postrándose a sus pies, le rogó que fuese a su casa para imponer sus manos sobre ella y curarla. Con el corazón siempre abierto a la compasión, Jesús se pone en marcha para ir a la morada de Jairo. Ya en camino, tiene lugar el episodio de la hemorroísa, momento en que se anuncia a Jairo la muerte de su hija. ¿Para qué molestar ya al Maestro? Pero Jesús, que ha oído la triste nueva, anima dulcemente al padre, excitando su confianza; la muerte en nada podría cambiar el designio de Jesús. Al llegar a la casa de Jairo, se presenta a los ojos de Jesús el espectáculo de una mansión donde acababa de entrar la muerte: desorden, llanto, sin que faltaran los tañedores de la flauta de la muerte y las plañideras, parte obligada en todo duelo judío. Jesús, seguido tan sólo de sus íntimos — Pedro, Santiago y Juan — y de los padres de la niña, se acerca al lecho en que yacía, toma su mano y, al imperio de su voz («Niña, te lo digo, levántate»), se incorpora la que había sido presa de la



La región de Cafarnaúm vista desde el lago de Genesaret. Es muy probable que en ella obrara Jesús la resurrección de la hija de Jairo. (Foto P. Termes)

muerte y comenzó a andar con toda la viveza de sus doce años.

[1]Mt 9,18-26; Mc 5,21-43; Lc 8,40-56.

F. ÁLVAREZ

JAMBRÉS. → **Yannés y Yambrés.**

JAMBRI (Ἰαμβρί; Vg. *Iambri*). Nombre del epónimo de una tribu árabe situada en → **Mádaba**. Al iniciar las hostilidades contra Báquides. Jonatán envió a su hermano Juan a Transjordania con los no combatientes y los bagajes. Los «hijos» (= *běnē* o *banū*) de Jambri acometieron a la caravana en el camino y la capturaron; Juan pereció en el combate o en el cautiverio. Jonatán y Simón vengaron su muerte atacando a los hijos de Jambri, cuando llevaban a una novia, entre Mádaba y Nadabat, mataron a unos y pusieron en fuga a los supervivientes[1]. Se ha procurado identificar a dicha tribu, y para ello se han basado los especialistas en las diferentes grafías que del nombre ofrecen los códices (Ἀμβρί, Ἰαμβρεῖν, etc.). Josefo la llama οἱ Ἀμαραίου παῖδες y, por lo tanto, se ha supuesto que se trataba de los descendientes de los amorreos (heb. *běnē ʾěmōrī*); Abel opina que el nombre es una corrupción de (*běnē*) *yaʿămrī*.

[1]1 Mac 9,36-41.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 13,1,2. M. GRANDCLAUDON, *Les Livres des Macchabées*, en *La Sainte Bible*, VIII, 2.ª parte, París 1951, págs. 80-81. F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*, I, París 1952, págs. 166-167,

D. VIDAL

JAMNIA (heb. *yabneh*; Ἰαννεία, Ἰαμνία, Ἰαμνεία; Vg. *Iamnia*). Localidad idéntica a → **Yabnēh,** sede del sanedrín y de una famosa escuela rabínica.

JAMNITAS (οἱ ἐν Ἰαμνίᾳ, οἱ Ἰαμνῖται; Vg. *Iamnitae*). Habitantes de la ciudad de Jamnia. Judas Macabeo los atacó al enterarse de que tenían el propósito de exterminar a los judíos que vivían entre ellos, e incendió el puerto y la flota de la ciudad.

2 Mac 12,8-9.

Bibl.: M. GRANDCLAUDON, *Les Livres des Macchabées*, en *La Sainte Bible*, VIII, 2.ª parte, París 1951, págs. 213-214.

M. V. ARRABAL

JAMNOR (LXX omite; Pes. *ḥanān*; Vg. *Iamnor*). Según la Vg., individuo hijo de Elaí y antepasado de Judit[1]. Los LXX le dan el nombre de Ananías.

[1]Jdt 8,1.

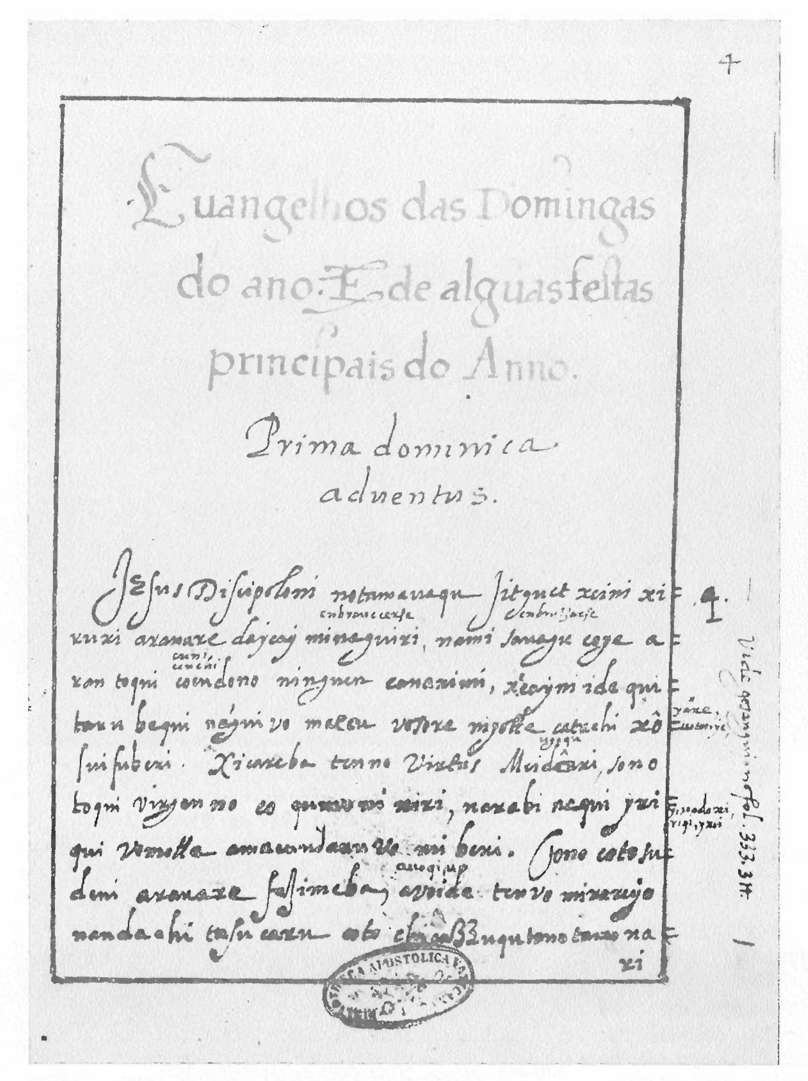
Bibl.: L. SOUBIGOU, *Judith*, en *La Sainte Bible*, IV, París 1952. págs. 537-538.

D. VIDAL

JANNAI (Ἰανναί; Vg. *Ianne*). Hijo de José y antepasado de Jesucristo, según la genealogía de san Lucas.

Lc 3,24.

JAPONESAS, Versiones. 1. EN EL SIGLO XVI. En el año 1548, un japonés llamado Anjiro preparaba en Goa la traducción japonesa del evangelio de san Mateo[A].


Euangelhos das Domingas do ano. E de alguas festas principais do Anno.

Prima dominica aduentus.

Portada de un manuscrito, fechado en 1591, con la traducción japonesa más antigua de las SE. El título está en portugués. Biblioteca Vaticana *Cod. Reg. Lat.* 459. (Foto por cortesía de J. López Gay)

Más tarde, este japonés acompañó a san Francisco Javier a Japón. En Yamaguchi, en 1552, se leía en japonés la pasión de Cristo, según el texto de los evangelios[B]. Esta costumbre pronto se extendió a otras iglesias[C]. En 1554, consta que existía «un libro que se sacó en lengua de Japón» con las narraciones bíblicas de la creación, primer pecado, diluvio, el éxodo, etc.[D] Se trata de una traducción libre de diversos pasajes del AT.

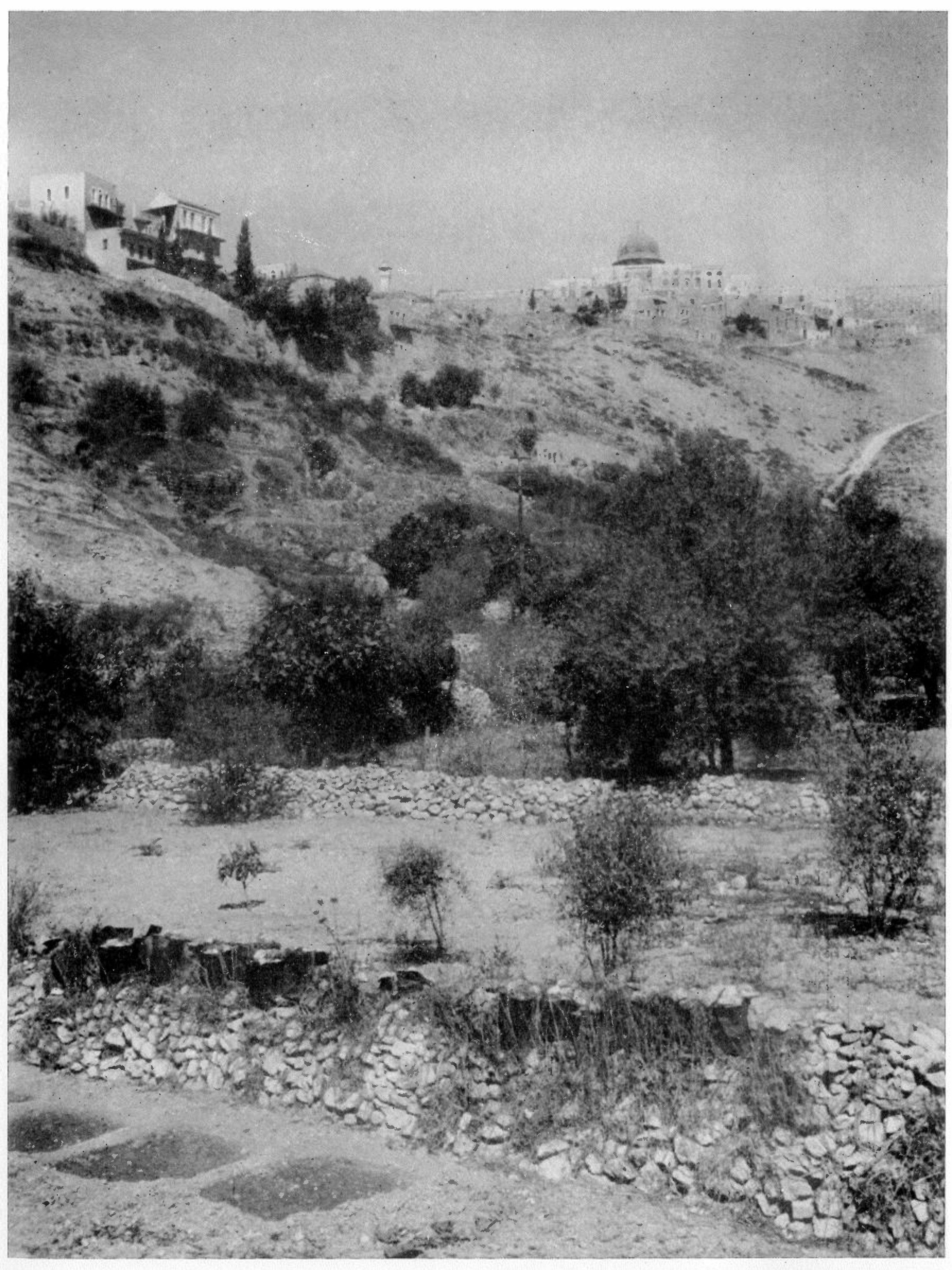
Un progreso en la traducción de la Biblia fue la adaptación en verso de las principales historias de las Escritura[E], y algunas representaciones bíblicas[F]. Pronto se hizo famosa una traducción literal de los evangelios de los domingos y fiestas del año, obra del hermano Juan Fernández; esta obra desapareció en un incendio en 1562[G]. En la Biblioteca Vaticana existe un manuscrito fechado el año 1591, titulado *Evangelhos das Domingas do anno. E de alguas festas principais do Anno*[H]. Bajo este título portugués se conserva la traducción bíblica más antigua que existe en japonés. Es de gran valor literario y filológico. En la transcripción no se usan *kanjis* o caracteres japoneses, sino letras romanas. Las persecuciones religiosas y el aislamiento de Japón detuvieron por espacio de tres siglos toda clase de trabajos bíblicos.

2. En los siglo: xix y xx. En 1837, cuando aún permanecía Japón cerrado a los extranjeros, K. F. Gützlaff, protestante prusiano, preparaba en Macao la traducción del NT con la ayuda de unos marinos japoneses. La obra se imprimió en Singapur. Otro protestante, J. Globe, es quien por vez primera publica dentro de Japón, Yokohama 1871, una traducción del evangelio de san Mateo.

Como fruto de un Congreso Protestante en Yokohama, 1872, comienza a prepararse la traducción completa de la Biblia. Bajo la dirección de N. Brown, misionero baptista americano, se publicó en 1879 el NT. Verbeck, ayudado por algunos japoneses, fue publicando desde 1882 a 1887 todo el AT. Estas traducciones están hechas en *bungo* o japonés clásico. A fin de siglo, dos misioneros católicos Péri y Steichen, junto con un literato japonés, Takashigoro, terminaron la publicación de los evangelios. A este movimiento bíblico se unen los ortodoxos, y en 1901, el obispo J. K. Nicolai publica una nueva traducción del NT.

Con entusiasmo recibieron las católicos en 1907 la traducción del NT del P. Raguet, M. E. P., de gran valor literario; aún se usa el *bungo*. La traducción es de la Vulgata, pero atendiendo al texto griego. Desde principios de siglo, se intenta traducir la Biblia en *kogo* o japonés vulgar, sencillo. Casi todos estos intentos fracasaron. Por fin, en 1930, el sacerdote japonés Totsuka, publica con éxito la primera traducción del NT en *kogo*. Se debe también a este autor una *Concordia de los Evangelios* y la traducción de algunas partes del AT. Años más tarde, Shibutani tradujo en *bungo*, del original hebreo, el Génesis (1940), y parte del Salterio (1945). Valorizando otra vez las traducciones en japonés vulgar, el P. Barbaro, S. D. B., sacó en 1950 la primera edición del NT.

Hoy día, está muy extendida una traducción del AT sobre los textos originales, realizada por la *Japan Biblical Society*, junto con la *American Bible Society* y la *British*



Jerusalén, parte sudoeste. Aquí estuvieron los jardines de Salomón. La tradición bíblica que atribuye a Salomón jardines y huertos bien regados, ha sido confirmada por las excavaciones arqueológicas que han puesto de manifiesto sus construcciones hidráulicas. (Foto J. A. Ubieta, Archivo Termes)

and Foreign Bible Society. Se publicó en Tokio 1950, y ya cuenta con varias ediciones. La editorial Komyosha de Sapporo comenzó en 1954 una traducción del AT, directamente de la Vulgata. Los franciscanos han empezado una edición científica del AT. Hasta la fecha han aparecido tres volúmenes: Génesis (1958), Levítico (1959) y Tobías, Judit y Esdras (1960).

[A] *Documenta Indica (1540-1549)*, I, Roma 1948, pág. 340. [B] FROIS, *Die Geschichte Japans (1549-1578)*, Leipzig 1926, pág. 28. [C] FROIS, *op. cit.*, págs. 233, 316. [D] *Cartas que os Padres... escreverao dos Reynhos do Japao*, Evora 1598, fol. 44. [E] Íd., fols. 154, 129. [F] Íd., fols. 79, 102, 117. [G] FROIS, *op. cit.*, pág. 201. [H] Descrito en *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 1940, IX, pág. 266 y sigs.

Bibl.: ROBERTO, *The Bible in Japan*, Londres 1952. SHIBUTANI, *Introducción a la Biblia*, Tokio 1952, págs. 176-206 (en japonés). H. CIESLIK, *Die Heilige Schrift in der alten Japanmission*, en *NZM*, 11 (1955), págs. 30-41. TOYODA, *A Short History of the Japanese Translations of the Bible*, Tokio 1957. CUREAN - DEL COL, *The Holy Scripture in Japan*, Tokio 1958.

J. LÓPEZ GAY

JARDÍN DEL REY (heb. *gan ha-mélek*; ὁ κῆπος τοῦ βασιλέως; Vg. *hortus regis*). Viene nombrado incidentalmente al referir la huída del rey Sedecías y los suyos la noche del asalto de las tropas de Nabudonosor a Jerusalén[1]. Por el libro de Nehemías, sabemos que quedaba cerca de la piscina de Siloé[2].

Sus orígenes debieron remontarse a los días esplendorosos de Salomón, tan semejante en sus gustos a los grandes reyes orientales, amigos siempre de parques y jardines.

Flavio Josefo nos habla de un jardín lujuriante en ʿĒṭām, próxima a Belén. Y la literatura sapiencial, referida al rey fastuoso y sibarita, frecuenta las alusiones a tales vergeles[3] tan sugerentes para un pueblo que vivía en tierras atormentadas de sequía perpetua.

En ellos se cultivaban flores y frutales y árboles de selva, resultando un conjunto agradable de huerto, bosque y jardín y hasta parque zoológico[4]; provisto de piscinas[5] — con agua de conducción — y rodeados de muros[6], eran verdaderos paraísos que ponían una intensa nota verde en un paisaje gris y seco.

[1] 2 Re 25,4; Jer 39,4. [2] Neh 3,15. [3] Cf. Ecl 2,5 y sigs.; Cant 2, 12-13; 4,12-13.16; 6,2, etc. [4] Cf. 1 Re 10,22. [5] Cf. Dan 13,15. [6] Cf. Cant 4,12; Is 5,2.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 8, 7,3.

C. GANCHO

JASFÓN, JASFOR (Χασφών, Χασφώϑ [A]; Vg. *Casbon*). → **Casfor.**

JASÓN (Ἰάσων, «portador de salud»?; Vg. *Iason*). Nombre propio griego de uso muy frecuente, que, entre los judíos helenizantes, sustituía el de Josué o Jesús. En la SE corresponde a cuatro (?) personas:

1. Hijo de Eleazar y uno de los delegados que Judas Macabeo envió en embajada para establecer un tratado de amistad y alianza con los romanos[1]. Se cree que es el mismo Jasón, a cuyo hijo Antípatro mandó Jonatán Macabeo con Numenio, hijo de Antíoco, a Roma y Esparta, a fin de renovar y confirmar la amistad judía con tales naciones[2].

2. Sumo sacerdote entre los años 174-171 A. C.[3]; su verdadero nombre parece haber sido el de Jesús. Fue hermano del también sumo sacerdote Onías III y algunos especialistas le consideran hijo de José y nieto de Tobías. Pertenecía al partido helenista y logró el pontificado por disposición de Antíoco Epífanes — el cargo correspondía al hijo de Onías III —, por medio de hábiles y no muy honestas estratagemas, entre las cuales se contaba la promesa de entregar al monarca seleucida una gran cantidad de dinero. Edificó, en su afán prohelenista, un gimnasio en Jerusalén, a los habitantes de la cual convirtió en «antioquenos»[4], y envió representantes a los juegos atléticos de Tiro con trescientas dracmas de plata (tres mil en algunos mss.) para el sacrificio en honor de Hércules; mas los portadores de las monedas destinaron éstas a equipar trirremes[5]. Le depuso su primo Menelao[6] y se refugió entre los ammonitas. Al correr la noticia de que Antíoco había muerto en su campaña contra Egipto, Jasón atacó Jerusalén, de la que consiguió expulsar a Menelao, hasta que el inesperado regreso de Antíoco le obligó a huir de nuevo a los territorios ammonitas. La enemistad del árabe Aretas le acosó de población en población y, por último, falleció en Esparta, sin que nadie le llorase y lejos de la tumba familiar[7].

3. Cristiano de Tesalónica, que fue huésped de Pablo y Silas. Los judíos, alborotados por la predicación del apóstol de las Gentes, a quien no lograron prender, llevaron a Jasón y otros cristianos ante las autoridades de la ciudad, que los libertaron después de recibir una fianza[8]. Tal vez haya que identificarle con el personaje siguiente.

4. Judeocristiano de Corinto, que saluda a los romanos por mediación de san Pablo[9].

[1] 1 Mac 8,17. [2] 1 Mac 12,16; 14,22. [3] 2 Mac 1,7; 4,7-27, etc. [4] 2 Mac 4,8 y sigs. [5] 2 Mac 4,18-20. [6] 2 Mac 4,23-26. [7] 2 Mac 5,1-10. [8] Act 17,5-9. [9] Rom 16,21.

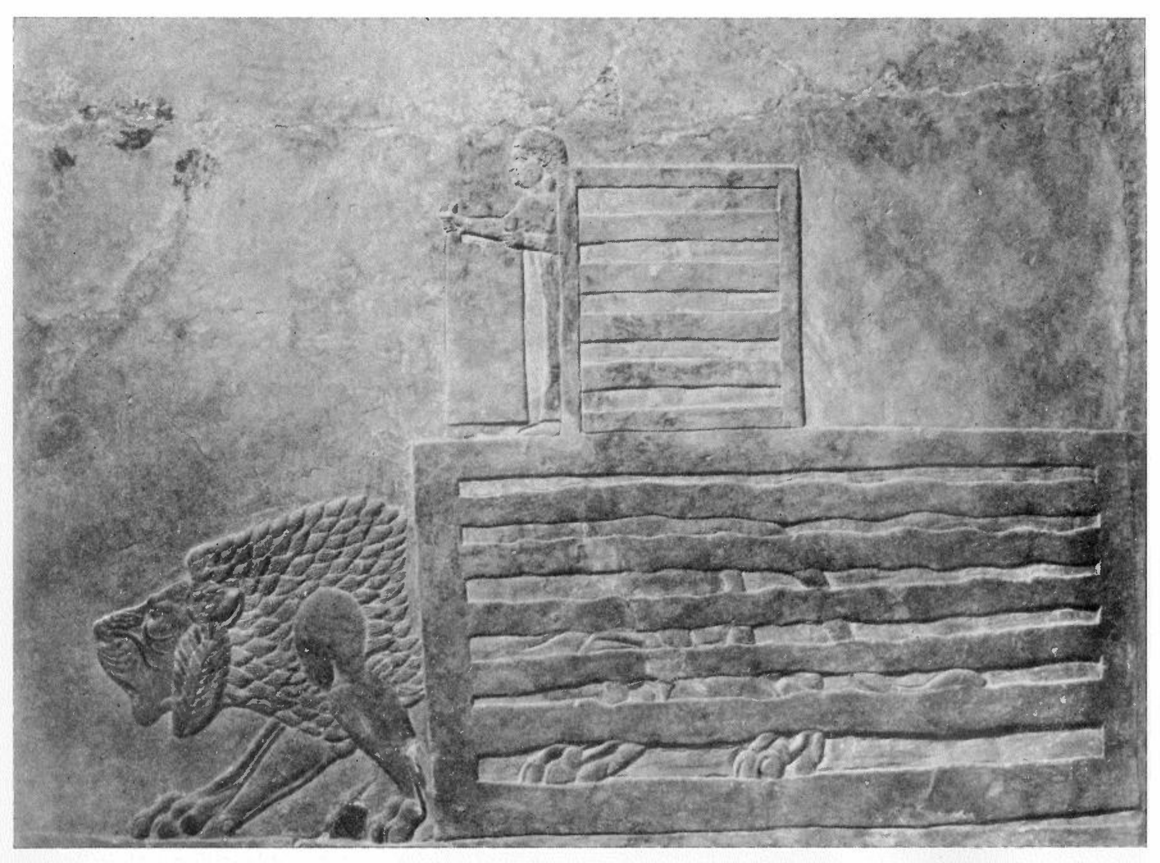
Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 12,5,1. M. GRANDCLAUDON, *Les Livres des Macchabées*, en *La Sainte Bible*, VIII, 2.ª parte, París 1951, *loc. cit.* F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine*, I, París 1952. A. VAN DEN BORN, *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout-París 1960, col. 899.

J. A. PALACIOS

JASÓN DE CIRENE (Ἰάσων ὁ κυρηναῖος). El nombre de Jasón — muy frecuente en la época helenista — es la forma helenizada del hebreo Josué. Se trata probablemente de un judío culto, originario de la ciudad de Cirene, en el norte de África, y que debió escribir allí, o en Alejandría, una obra amplia en cinco volúmenes sobre las actividades bélicas y religiosas de los Macabeos, la cual sirvió de base al autor del segundo libro canónico de los Macabeos, cuya obra se presenta como epítome del extenso original.

Fuera de ese dato suministrado por el abreviador no se sabe nada más sobre Jasón de Cirene.

No hay por qué suponer que tal obra fue inspirada, ya que no lo son los documentos escritos ni las fuentes orales de que han podido servirse los autores sagrados. La obra inspirada, que forma parte del → **canon**, es el libro segundo de los Macabeos en razón precisamente de los juicios que el autor inspirado emite acerca de los datos que le proporcionó la historia de Jasón; obra que sin duda debía ser difícil de leer, ya que el abrevia-



Relieve asirio, del palacio de Asurbanipal en Nínive, mostrando diversas escenas de cacería. En ésta vemos el momento de soltar a un león de su jaula. (Foto *British Museum*)

dor insiste, al principio y al fin de su libro, en las dificultades sin cuento que le ha supuesto su trabajo.

Jasón debió de escribir en griego, porque 2 Mac no alude a tarea alguna de traductor.

2Mac 2,20-32 (cf. ver. 24).

Bibl.: Cf. → **Macabeos, Libro de los.**

C. WAU

JASPE (heb. *yāšĕfēh*; ἴασπις; Vg. *iaspis*). Piedra silícea opaca y de colores variados según que contenga elementos de alúmina, óxido de hierro o carbono; muy brillante por la homogeneidad de su textura. También se llama así el mármol veteado.

Dada la imprecisión de los textos, no es posible determinar con certeza el color que tenía esta piedra en el pectoral del sumo sacerdote[1], y en el muro de la Jerusalén celeste, donde la vió el vidente de Patmos como fundamento primero[2].

Algún comentarista traduce «cuarzo», y las opiniones sobre el color varían del blanco al morado purpúreo, pasando por el verde, el azul, el rosa, etc.

[1]Éx 28,20; 39,13. [2]Ap 21,19.

Bibl.: L. THORNDIKE, *De lapidibus*, en *Ambix*, 8 (1960), págs. 6-26. S. BARTINA, *Apocalipsis de san Juan*, en *La Sagrada Escritura* III, Madrid 1962, págs. 813-818.

C. GANCHO

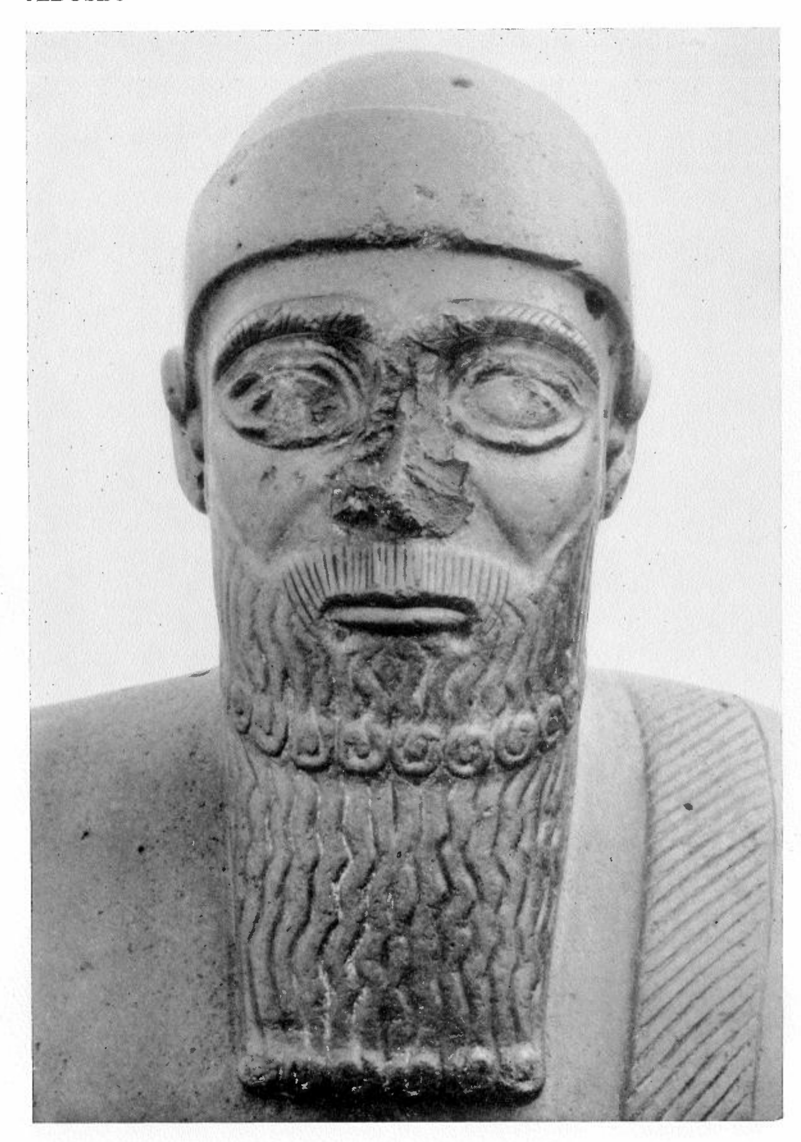
JAULA. La palabra hebrea *kĕlūb* significa en Amós[1] «cesto de fruta» (ἄγγος; Vg. *uncinus*, «vaso», «cavidad»); en Jeremías[2] jaula de pájaros, pues que de pájaros la llenan los cazadores como los malvados llenan su casa de rapiñas (παγίς; Vg. *decipula*, «lazo», «engaño»). En Ezequiel[3] viene *sūgar* como jaula de león — alegoría del rey-león — en paralelismo con *ḥāḥ* que LXX y Vg. traducen respectivamente por κῆμος («bozal») y γαλεάγρα («jaula»), *cavea-catena*, y que responde perfectamente al trato duro que recibían los prisioneros por parte sobre todo de los asirios.

Como se ve, la terminología es ambigua y nada deja colegir respecto de la forma precisa tanto de las jaulas de aves como de fieras.

[1]Am 8,1-2. [2]Jer 5,27. [3]Ez 19,9.

C. WAU

JEBUSEO (heb. *yĕbūsī*; Ἰεβουσαῖος; Vg. *Jebusaeus*). Nombre de un pueblo preisraelita, asentado en Canaán. Es mencionado entre los siete tradicionales pobladores de Palestina y se halla, con algunas variantes, en antiguos textos[1]. Es difícil explicar su origen. Según Gn 10,16, es una población salida de Canaán, y en 1 Cr 1,14 se le llama «hijo de Canaán». Según Núm 13,29, los jebuseos habitaban con los hititas y



Retrato de un jefe de Mari. Se trata del gobernador Ištup-ilum. La obra se fecha en el siglo XIX A.C.

los amorreos el país montañoso, mientras que los cananeos ocupaban la llanura. El nombre de su rey ʾĂdōnîṣédeq, del tipo de Melquisedec, parece indicar origen semítico. Los jebuseos ocuparon Yĕbūs, que después sería llamado el monte Sión, entre los valles del Cedrón y del Tiropeon, dominado, en su lado norte, por la colina llamada del ʿŌfel.

En los textos mencionados, referentes a los antiguos pobladores de Palestina, se cita a los jebuseos en último lugar, lo cual hace suponer que era un pueblo menos numeroso y de poca importancia. A juzgar por la resistencia que ofrecieron a los israelitas, debían de ser gente guerrera y audaz. Ni Judá ni Benjamín pudieron someterlos totalmente, y en otros momentos conviven con los israelitas en sus mismas ciudades.

Cuando la conquista de Josué, los jebuseos vivían en Yĕbūs, confiados en la poderosa defensa natural de la que luego habría de ser capital del reino de David. Cuando su rey ʿĂdōnîṣédeq, junto con sus aliados, atacó a los gabaonitas, fue derrotado y muerto por el caudillo hebreo[2]. Ni siquiera en este momento pudieron ser sometidos completamente y sólo en tiempo del rey David dejaron de ser problema para el pueblo hebreo[3]. Pero todavía quedarían en la misma capital algunos de sus antiguos moradores, pues David construye un altar precisamente en la era de ʾĂrawnāh el jebuseo[4].

En tiempos de Salomón se les concedió participar en el servicio de su corte, lo cual demuestra su desaparición como fuerza activa y prácticamente como pueblo.

[1] Gn 15,19-21 (glosa?); Éx 3,8.17; 13,5; 23,23; 33,2; 34,11; Dt 7,1; 20,17; Jos 3, 10; 9,1; 11,3; 12,8; 24,11; Jue 3,5; 1 Re 9,20; 2 Cr 8,7; Esd 9,1; Neh 9,8. [2] Jos caps. 10-11. [3] 2 Sm 5,6-10. [4] 2 Sm 24,18. 20-25.

Bibl.: → **Canaán** y **Yĕbūs**. ABEL, I, pág. 320 y sigs.

R. DÍAZ CARBONELL

JECONÍAS. Nombre variante (heb. *yĕkŏnyāhū*) del rey → **Joaquín** de Judá.

JEFE. En la sociedad bíblica, aun habida cuenta de la evolución de las formas civiles, hay indicaciones abundantes de múltiples jefaturas con nomenclatura varia.

1. ANTIGUO TESTAMENTO. *a*) El jefe nato en la familia patriarcal, que es la que aparece en la SE, es el padre de familia, el cabeza de clan que originará las tribus, dentro de las cuales seguían teniendo gran importancia los *principes familiarum* (*rōʾš ʾăbōt*; ἀρχηγοὶ οἴκων πατριῶν), si bien nunca equiparables a los jefes de tribu[1]. Los vocablos no son unívocos y se superponen *nĕsîʾîm* y *rāʾšîm*.

b) Los mismos términos designan también a los jefes militares en el estadio primitivo de pueblo seminómada. Posteriormente con la monarquía, y ya en tierra cananea con enemigos que asedian continuamente las recientes fronteras, el ejército recibe una mejor organización al mando de generales expertos (*sārîm*; χιλίαρχος, ἑκατοντάρχης)[2]; algunos de ellos fueron famosos en la vida del reino; así, David fue jefe de la guardia personal de Saúl, Bĕnāyāhū del cuerpo de mercenarios escogidos (los *kĕrētî* y *pelētî* que parecen identificarse con los «héroes» o *gibbōrîm*) y Joab del ejército popular[3]. Israel no fue excepción, y en épocas de crisis los cau-

dillos militares se levantaron con el reino; recuérdense los casos de Jeroboam y Zimrí[5].

c) Políticamente ejercieron gran influencia los jefes de palacio o chambelanes. El hebreo no dispone de término propio para designar al mayordomo que viene indicado con la expresión «el que está sobre la casa», que tiene su equivalente semántico e histórico en el babilonio *ša pān ēkalli* y en el egipcio *mr pr*; sólo en época tardía se le llama «jefe de la casa», *nāgīd ha-báyit* (ἡγούμενος τοῦ οἴκου), precisamente ʿAzrīqām a quien mató Zikrí era mayordomo del rey[6]. De Vaux piensa que estos palaciegos llegaron a gozar de poderes muy semejantes a los de los visires egipcios, cuya fuerza está perfectamente reflejada en la historia de José[7]. También el *sōkēn* (ταμίας) Šebnāʾ[8] parece haber sido mayordomo de palacio, y el vocablo tiene correspondiente en las formas *zukinu* de el-ʿAmārnah y *skn* de Ras Šamrah.

d) El encargado de la educación y alimento de los jóvenes nobles extranjeros en la corte de Babilonia es designado «jefe de los eunucos» (*śar ha-sārisīm*) como oficio real, sin que haya por qué suponerle mutilado y menos a sus educandos.

[1]Gn 25,16; Éx 6,14; 22,27; 1 Re 11,34; Ez 12,10; 19,1; 21,17. [2]1 Sm 17,18; 22,7; 1 Re 11,24; 2 Re 1,9, etc. [3]2 Sm 8,16 y sigs.; 15,18; 16,6; 20,23. [4]1 Re 11,26 y sigs. [5]1 Re 16,9. [6]2 Re 15,15; Is 38,3; 2 Cr 28,7. [7]Gn 41,40-44; 45,8; 1 Re 18,3; 2 Re 18,18. [8]Is 22,15.22.

2. Nuevo Testamento. La denominación genérica de las autoridades civiles y militares es οἱ ἄρχοντες, αἱ ἀρχαί que designa cualquier alto cargo y los poderes angélicos[1].

Ἀρχιερεύς es el sumo sacerdote que ostenta la máxima autoridad religiosa en el pueblo políticamente sometido a los romanos; se habla frecuentemente de los «sumos sacerdotes», indicando un grupo del sanedrín, al que pertenecían quienes habían detentado el cargo y sus descendientes y familiares[2].

El jefe de la sinagoga se llamaba ἀρχισυνάγωγος que no sólo se encuentra repetidas veces en los evangelios, sino también en los papiros; las cabezas de las sinagogas romanas de los tiempos apostólicos son designados en los Hechos como οἱ πρῶτοι[3]. La denominación rabínica es *rōʾš ha-kĕnéset*.

Al prefecto de la política del Templo que cuidaba del orden público — ordinariamente perturbado en las grandes concentraciones religiosas — se le designa con el apelativo genérico στρατηγός[4].

[1]Mc 10,42; Lc 12,11; 20,20; Rom 15,12. [2]Mt 2,4; 16,21 y par; 26,3.14, etc.; Lc 3,2; Jn 7,32; 11,49; Act 9,14, etc. [3]Mc 5,22.35 y sigs.; Act 13,15; 18,8; 28,17. [4]Lc 22,4.52; Act 4,1; 5,26.

Bibl.: U. Holzmeister - S. Zedda, *Storia dei tempi del NT*, Turín 1950, págs. 165, 213. R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, París 1958, págs. 195-201; II, ibíd. 1960, págs. 17-21 con bibliografía reciente.

C. Gancho

JEFE DE PALACIO (heb. *ʾăšer ʿal ha-báyit*, «el que está sobre el palacio», *nāgīd ha-báyit*, «el prefecto del palacio»; egip. *mr pr*; bab. *ša pān ēkalli*; οἰκονόμος; Vg. *praefectus, dispensator domus*). El más alto funcionario del reino, cuya posición alcanzó paulatinamente, tal vez a partir del cargo de intendente real, o al menos así permite pensarlo el hecho de que no figure entre los más altos magistrados de los reinados davídico y salomónico. En cambio, equivalía en la época de la monarquía dividida al primer ministro, según se desprende de los textos bíblicos[1], cuando el título se aplica a ʾArṣāʾ[2], ʿŌbadyāhū[3], Jotam[4], Šebnāʾ[5] (cuyo nombre parece haberse conservado incompleto en una tumba de Siloé junto a dicho título), ʾElyāqīm[6] y en un sello en que se llama a un Godolías «jefe de palacio», personaje quizá identificable con el → **Godolías** bíblico.

[1]1 Re 18,3; 2 Re 15,5; 18,18. [2]1 Re 16,9. [3]1 Re 18,3. [4]2 Re 15,5. [5]Is 22,15. [6]Is 22,19-20.

Bibl.: R. de Vaux, *Le sceau de Godolias, maître du palais*, en *RB*, 45 (1936), págs. 96-102. N. Avigad, *The Epitaph of a Royal Steward from Siloam Village*, en *IEJ*, 3 (1953), págs. 137-152. R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, París 1958, pág. 199 y sigs.

C. Cots

JEFTÉ (heb. *yiftaḥ*, «Él [Dios] abre» o «Él liberta»; Ἰεφθάε; Vg. *Iephte*). Juez de Israel, durante seis años. Era oriundo del país de Galaad. Su padre lo había tenido de una prostituta. Sus hermanos, hijos de esposa legítima, impidieron que Jefté, a la muerte del padre, tuviera parte en la herencia paterna y lo expulsaron de su casa, pretextando su origen de otra mujer. Jefté se refugió en el país de Ṭob, al norte de Galaad, y por su valentía logró ser el jefe de una partida de bandidos. El texto bíblico lo presenta como «guerrero y valiente». En este ambiente de lucha continua y de privaciones, se iba forjando para la misión que después le sería confiada de ser juez libertador de Israel. Su fama de experto capitán se propagó entre sus hermanos, los israelitas del país de Galaad, que, en aquellos momentos, sufrían opresión por parte de los ammonitas.

El Señor permitió que durante dieciocho años fuesen vejados duramente en expiación del pecado de idolatría en que habían incurrido. Este estado de cosas se describe en el pasaje 10,6-10 del libro de los Jueces, donde el autor sigue el esquema de otras partes del libro, al presentarnos la idolatría en que reincidió el pueblo, el castigo por parte de Yahweh, el arrepentimiento de los hijos de Israel y la intervención divina que suscita un libertador. En estas circunstancias, el libertador será Jefté. Su historia se nos presenta en tres cuadros: la campaña contra ʿAmmōn, el voto de Jefté y el castigo de los efraimitas[1].

Los ammonitas no se limitaban a combatir a las tribus vecinas al otro lado del Jordán, sino que, pasando el río, hacían la guerra a las tribus de Judá, Benjamín y Efraím. Ante la magnitud del azote, los israelitas, reconociendo su falta, destruyeron ellos mismos los ídolos. Dios, después de reprocharles su ingratitud, les perdonó. En tanto la situación se había hecho muy comprometida.

Fortalecidos por la seguridad del auxilio de Dios, resolvieron expulsar a los enemigos, ofreciendo el mando a aquel que se atreviera a ponerse al frente del ejército para combatir. Pero no hubo nadie que en tales circunstancias apeteciera tan alto cargo. Así las cosas, los galaaditas decidieron proponer a Jefté que aceptara el caudillaje. Al fin, después de negarse, aceptó a condición de que si vencía a los ammonitas conservaría el título y autoridad de jefe del pueblo. Jefté hizo conocer



Tell el-Rāmīṭ. Hay escasos restos visibles en la cima de la bíblica Rāmōt de Galaad, en donde Jehú fue ungido rey. (Foto P. Termes)

a la gente lo estipulado con los ancianos, que habían sido enviados para tratar con él; el pueblo lo aprobó y prometió por su parte fidelidad, poniendo a Dios por testigo, en el santuario de Miṣpāh de Galaad.

Jefté intentó primeramente la solución por vía diplomática. Entabló negociaciones con los ammonitas. Quiso saber qué razones aducían para entablar aquella guerra. Le fue respondido: «Israel se apoderó de mi tierra cuando subió de Egipto. Ahora, pues, devolvedla en paz»[2]. A esto respondió Jefté que Israel no había conquistado aquel país ni a los moabitas ni a los ammonitas, sino a Siḥōn.

A propósito de la embajada de Jefté se ha planteado la cuestión del origen literario de toda la narración. Se han propuesto dos hipótesis: fusión íntima de dos documentos paralelos continuos o colección de varias tradiciones independientes. Algunos sospechan que acaso una tradición relataba una campaña contra ʿAmmōn, mientras otra hablaba de Moab. Así se explicaría que el mensaje de Jefté al rey de los ammonitas[3] se dirija principalmente a un rey de Moab: habla en efecto de Kĕmōš, dios de Moab, y no de Milkōm, dios de ʿAmmōn, y parece mencionar ciudades moabitas[4]. Hay que tener en cuenta, no obstante, que el territorio disputado había pertenecido a Moab[5], aunque, en el momento de su embajada, Jefté señala la frontera de Moab en el Arnón.

Otra cuestión que plantean las palabras de la embajada es si, al hablar del territorio que el dios Kĕmōš ha dado a su propio pueblo, Jefté se acomoda a las creencias de sus interlocutores, y si él mismo cree en la existencia de ese dios. La verdadera creencia de Jefté aparece en 11,27, donde pide que Yahweh sea el árbitro entre Israel y los hijos de ʿAmmōn.

Las razones dadas por Jefté no pudieron ser contestadas por los ammonitas, por lo que ya no quedaba otro camino para la solución del problema que recurrir a las armas. Jefté procedió a recorrer las regiones de Galaad y Manasés, fue a Miṣpāh de Galaad y se enfrentó con los hijos de ʿAmmōn. En esta ocasión hizo un desgraciado voto a Dios con estas palabras: «Si pones a los ammonitas en mis manos, aquel que primero saliere por las puertas de mi casa a mi encuentro, cuando yo regrese en paz de los hijos de ʿAmmōn, será para Yahweh y lo ofreceré en holocausto»[6]. Venció Jefté; la derrota de los ammonitas que tenían ocupadas veinte ciudades en la región comprendida entre ʿĂrōʿēr, Minnī y ʾĀbēl Kĕrāmīm, fue completa. Al regresar, la primera que le salió al encuentro con adufes y danzas fue su única hija, lo que naturalmente consternó al padre: «Desgraciado de mí, hija mía; me has dejado por completo afligido; tú misma has venido a ser causa de mi desgracia»[7], gritó Jefté, rasgando sus vestiduras al verla llegar. Todo induce a creer que Jefté cumplió el voto y sacrificó de hecho a su hija en holocausto a Yahweh. El hecho, tal como nos lo presenta la narración, pide esta interpretación. La misma conmemoración que en adelante se celebró, prueba la impresión que el cum-

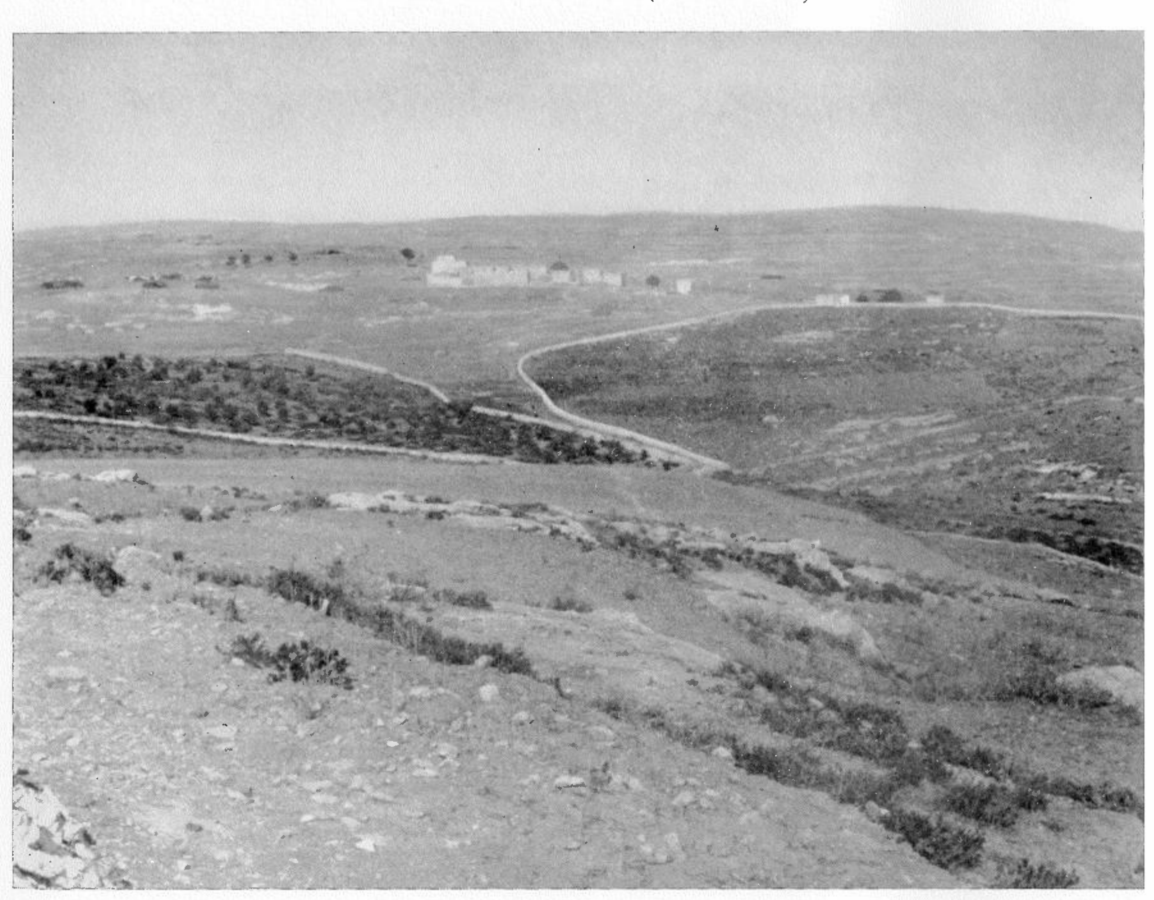
plimiento del voto hizo en todo Israel. Están por creerlo un verdadero sacrificio: Flavio Josefo[A], el Talmūd[B], Orígenes[C], san Gregorio Nacianceno[D], san Juan Crisóstomo[E], san Epifanio[F], san Efrén[G], san Ambrosio[H], san Jerónimo[I] y san Agustín[J]. También los principales exegetas modernos prefieren la interpretación literal, así Hummelauer, Neteler, Zapletal, Lagrange, Hetzenauer, Fernández, Cornely-Merk, Ubach, Tamisier, A. Vincent, etc., en contra de algunos que desde el siglo XI — así los rabinos de la Edad Media —, quisieron explicar el hecho en el sentido de un inmolación espiritual, en la que Jefté consagraría a Dios a su hija en perpetua virginidad. Jefté creyó con su ruda fe hacer cosa agradable al prometer el voto de una víctima humana, caso de ganar la victoria con los ammonitas. También llevado de esta fe cumplió la promesa; dejar de hacerlo hubiera sido para él algo reprensible y grave, según la opinión del tiempo. San Ambrosio observa: «No podemos acusar a quien se creyó en la necesidad de cumplir aquello que había prometido»[K]. Nada extraño es que Jefté tuviera esas ideas referente a la obligación de su voto, que nosotros no podemos aprobar en manera alguna. Los santos Padres han querido explicar tal conducta y aun han alabado su proceder; no han dejado, con todo, de reconocer la imprudencia y el carácter brutal de este héroe de Israel, que vivió antes del gran desarrollo de las ideas morales referentes al culto de Yahweh.

Después de la batalla que devolvió la libertad a Galaad, el texto termina la historia de Jefté con la intervención de los hijos de Efraím que, insolentes, se presentan al juez y le echan en cara el no haber solicitado su ayuda en la lucha contra los ammonitas. El episodio acabó trágicamente: Jefté respondió con la guerra y los efraimitas fugitivos, en número de cuarenta y dos mil, al ser reconocidos por su dialecto, que pronunciaba *ś* en vez de *š*, fueron muertos en los vados del Jordán. El texto inspirado ya no narra más de los hechos de Jefté, sino en una nota final indica su muerte y el lugar de su sepultura, en su ciudad, Miṣpah de Galaad, en Transjordania[8].

[A] *Ant. Iud.*, 5,10. [B] *Taʿănīt*, 4*a*. [C] *In Joan.*, 6,36, en *PG*, 14,293. [D] *Oratio*, 15,11, en *PG*, 35,929-930. [E] *Ad pop. Antioch. hom.*, 14, en *PG*, 49,147. [F] *Adv. haer.*, 78,24, en *PG*, 42,736. [G] *In Iud. Opera*, 1,321. [H] *De offic. ministr.*, 3,12. en *PL*, 16,177. [I] *In Ierem.*, 7,31, en *PL*, 24,763. [J] *Quaest. in Hept.*, 749, en *PL*, 34,816. [K] *De offic. ministr.*, 3,12, en *PL*, 16,177.

[1] Jue 11,1-28; 11,29-40; 12,1-7. [2] Jue 11,13. [3] Jue 11,12-18. [4] Jue 11,33. [5] Nm 21,26; Jue 3,12. [6] Jue 11,30-31. [7] Jue 11,35. [8] Jue 12,7; cf. 1 Sm 12,11.

Panorama al sudoeste de Nāʿūr, que muchos identifican con Ābēl Kĕrāmīm, hasta donde Jefté persiguió a los ammonitas cuando los derrotó. (Foto P. Termes)



Bibl.: Véanse comentarios al libro de los → **Jueces** y además: A. FERNÁNDEZ, *Votum Jephte*, en *VD*, 1 (1921), págs. 104-108; íd., *Quid de Deo senserit Jephte*, ibid., págs. 77-81; íd., *An peccaverit Jephte in voto faciendo et exsequendo?*, ibid., págs. 299-304. L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, I, París 1922, págs. 178-185, 397-399. W. O. SYPHERD, *Jephtah and his Daughter. A Study in Comparative Literature*, tesis doctoral de la Universidad de Delaware, 1951.

G. CAMPS

JEHOVAH. Pronunciación popular, errónea, del nombre divino → **Yahweh**. Éste, llamado tetragrámaton, pues consta de cuatro consonantes *YHWH*, por una interpretación rígida del precepto del decálogo: «No profieras en vano el nombre de Yahweh, tu Dios»[1], acabó por ser nombre «inefable»; es decir, no se pronunciaba a fin de evitar cualquier posible irreverencia, ni siquiera en la lectura de la Biblia, donde, siempre que aparecía, solían decir ʾĂdōnay («Señor»). Asimismo, al vocalizar el texto sagrado, no se pusieron al tetragrámaton las vocales propias, sino las derivadas de ʾĂdōnay, de donde se obtuvo el híbrido fonético *YeHoWaH* (= Jehovah).

[1] Éx 20,7.

JEHÚ (heb. *yĕhū*, «Él es Yahweh»; as. *ia-u-a*; ʾΙού, ʾΙηού; Vg. *Iehu*). Décimo rey de Israel (841/40-814), fundador de la quinta dinastía del reino del Norte, la cual ocupó el trono casi durante un siglo. Sus contemporáneos de la monarquía de Judá fueron Joram, Ocozías, Atalía y Joás.

Jehú era hijo de Yĕhōšāfāṭ y nieto de Nimšī[1], y el AT dice de él que reinó en Samaría veintiocho años[2] (en realidad, su gobierno duró veintisiete según los últimos estudios: → **Cronología**). Fue uno de los principales jefes militares de Acab y Joram, y tal vez nació en la mitad oriental de la tribu de Manasés, pues le eligió Elías (que era galaadita) y le ungieron en Rāmōt de Galaad[3].

[1] 2 Re 9,2. [2] 2 Re 10,36. [3] 1 Re 19,16; 2 Re 9,1-13.

En la revolución que dio la corona a Jehú pudieron intervenir varios factores: uno económico, debido a la desigualdad existente, desde la fundación de Samaría y su alianza con Fenicia, entre ricos y pobres, que aquéllos aprovechaban para imponer en los préstamos intereses desorbitados que culminaban, en los casos de insolvencia, con la expropiación de las tierras y la esclavitud de los deudores, o con abusos jurídicos[1]; otro militar, producto de la situación política creada por las conquistas de los arameos y asirios[2]; y un tercero, y principal, de orden religioso, derivado de la incapacidad de los soberanos de Israel para establecer frente al yahwismo de Judá un culto dotado de gran fuerza

Castillo de ʿAǧlūn, al fondo, desde la carretera de Ištafena, en tierras de Galaad, por donde llevaba a cabo sus correrías el juez hebreo Jefté. (Foto P. Termes)



unificadora. Tal vez por ello Jehú fue yahwista decidido.

[1]Cf. 1 Re cap. 21. [2]Cf., p. ej., 2 Re 10,32-33 y Am 1,3.

Mientras Joram estaba en Yizrĕʿēʾl, convaleciendo de las heridas recibidas en la guerra contra los arameos[1], Eliseo encargó a uno de sus discípulos que ungiera por rey a Jehú, que estaba en Rāmōt de Galaad, y la orden se cumplió en privado[2]. Es muy posible que la unción se debiera a una recomendación de Elías, que había recibido igual mandato de parte de Dios[3]. El hecho es que se designó a Jehú para exterminar a la familia de Acab[4] y que él cumplió el cometido después de ser aclamado soberano por sus tropas. El relato de la muerte de los últimos miembros de la dinastía de Omrí

Obelisco negro de Salmanasar III. En el registro superior aparece el rey Jehú postrado ante el monarca asirio. Relieve procedente de Nimrud. (Foto *British Museum*)



se encuentra en 2 Re 9,11-37; en cambio, el pasaje paralelo de 2 Cr 22,8-9, aparte su brevedad, versa principalmente sobre la suerte de Ocozías, envuelto en los incidentes de la rebelión.

Llegado a Yizrĕʿēʾl, Jehú mató a Joram y arrojó su cadáver en la parcela de Nābōt, con lo que se realizó el vaticinio de Elías[5]. Ocozías, que acompañaba a Joram, murió en Megiddo a causa de las heridas que recibió entonces; Jezabel fue defenestrada, la pisotearon los caballos y la devoraron los perros[6]. Ilustra la dureza de carácter del nuevo rey el informe de que comió y bebió tras la comisión de actos tan violentos[7]. Los habitantes de Samaría, para congraciarse con Jehú, le enviaron las cabezas de setenta personas de la familia real, que colocó en dos montones a la entrada de la ciudad, y ordenó degollar en Bēt ʿĒqed a cuarenta y dos hombres del cortejo del rey de Judá, a quienes encontró en el camino de Samaría[8].

[1]2 Re 8,28-29. [2]2 Re 9,1-10. [3]1 Re 19,15-18. [4]2 Re 9,7-10. [5]2 Re 9,24-26; cf. 1 Re 21,17 y sigs. [6]2 Re 9,30-37. [7]2 Re 9,34. [8]2 Re 10,12-14.

Una vez en Samaría, acabó de exterminar al linaje de Acab[1] y pudo consagrarse a la reforma religiosa en pro del yahwismo. Cuáles eran sus propósitos en tal sentido se comprobó incluso antes de entrar en la capital del reino, cuando quiso probar su celo religioso al rekabita Yōnādāb[2], invitándole a que le acompañase a presenciar las medidas que tomaría en tal sentido, lo cual quizá permita situar el origen de los → **rekabitas** en la época de Jehú. No obstante su entusiasmo religioso, el nuevo monarca no fue sino un usurpador y un siglo después el profeta Oseas declaraba que el exterminio de la dinastía de Omrí había sellado a la de Jehú con una culpabilidad que Yahweh castigaría[3].

El triunfo del yahwismo en el reino de Israel fue político y, aparentemente, no logró la adhesión de más de dos tercios de sus súbditos, a causa del sincretismo religioso que en él existía. Jehú, con el pretexto de ofrecer un gran sacrificio a Báʿal, reunió a todos los adoradores de esta divinidad en el templo que Acab había construido en Samaría y los pasó a cuchillo; se demolió el edificio a continuación y el solar se convirtió en una cloaca o letrina. La enérgica intervención del rey no extirpó, a pesar de los datos bíblicos[4], el culto a Báʿal o, por lo menos, los cultos idolátricos[5].

Estos sucesos y la política que había emprendido Jehú rompieron las relaciones con las ciudades fenicias y lo mismo aconteció con el reino de Judá, resentido del magnicidio, y al que, dadas sus escasas fuerzas, no podía mantener en estado de vasallaje. Todo induce a pensar que renunció a cualquier trato con el extranjero, precisamente cuando los arameos anexionaban la Transjordania[6]. Salmanasar III, en 842-841, apareció en Siria por cuarta vez; aunque no logró tomar Damasco, cobró tributo de Tiro, Sidón y Jehú. En el Obelisco Negro (de basalto), descubierto en Tell Nimrūd, se representa el pago del tributo de Jehú, cuyo nombre se menciona en la inscripción: *ia-u-a mār ḫu-um-ri-i*, que pechó metales y objetos preciosos. Los asirios llamaban «hijo de Omrí» a todos los soberanos de Israel.

[1]2 Re 10,17. [2]2 Re 10,15.23. [3]Os 1,4. [4]2 Re 10,28. [5]2 Re 10, 29. [6]2 Re 10,32-33.

Bibl.: E. G. Kraeling, *Aram and Israel*, Nueva York 1918, págs. 79-82. D. D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babilonia*, 2 vols., Londres 1926-1127. Noth, 587, págs. 16,70,143. A. Herman, en *ZAW*, 40 (1929), pág. 297. A. Montgomery, *Ascetic Strains in Early Judaism*, en *JBL*, 51 (1931), pág. 183 y sigs. Abel, II, pág. 271. A. Médebielle, *Les livres des Rois*, en *La Sainte Bible*, III, París 1949, pág. 727 y sigs. G. Stano, *Iehu*, en *ECatt*, cols. 1583-1584. *ANET*, pág. 280. W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 4.ª ed., Baltimore 1956, págs. 139, 161. *Miqr.*, III, cols. 473-478. R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, París 1958, págs. 33, 149, 160, 162, 188, 190, 211, 212; II, ibid. 1960, págs. 20, 34, 59, 179, 250, 322. D. Baly, *The Geography of the Bible*, Londres 1959, págs. 150, 154, 174. N. K. Gottwald, *A Light to the Nations*, Nueva York 1959, págs. 215, 244-246. A. van den Born, *Jéhu*, en *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout-París 1960, cols. 917-918. M. Noth, *The History of Israel*, 2.ª ed., Londres 1960, págs. 230, 236, 237, 243, 246-248 (trad. ing.).

J. A. G.-LARRAYA

JEHÚ HIJO DE ḤĂNĀNĪ, Crónica de (heb. *dibrē yĕhū ben ḥănānī*; λόγοι Ἰοὺ τοῦ Ἀνανί; Vg. *verba Jehu, filii Hanani*). Fuente no canónica que trata del reinado de Josafat de Judá, citada una sola vez en el AT[1], en cuyo pasaje se dice que fue incorporada a los → **Anales de los reyes de Israel**. Era, al parecer, una obra independiente que tal vez existía en su forma primitiva en el momento en que se redactaron los libros de las Crónicas.

[1]2 Cr 20,34.

Bibl.: L. Marchal, *Les Paralipomènes*, en *La Sainte Bible*, IV, París 1952, págs. 9-10, 191.

J. A. G.-LARRAYA

JEHÚ, Tributo de. Salmanasar III, en 841 a. C., llevó a cabo una de sus últimas campañas, la decimosexta y, conforme al Obelisco Negro, recibió tributo de «los tirios, de los sidonios y de *ia-u-a mār ḫu-um-ri-i* («Jehú, hijo de Omrí»), el cual pagó un tributo de metales, objetos preciosos y armas. En el obelisco se ve la imagen del soberano israelita. Los asirios llamaban «hijo de Omrí» a todos los soberanos de Israel: Jehú fue hijo de Yĕhōšāfāṭ[1]. El pago de este tributo no se cita en la Biblia.

[1]2 Re 9,2.14.

Bibl.: D. D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, 2 vols., Londres 1926-1927.

D. VIDAL

JELKÍAS (et. → **Ḥilqiyyāh[ū]**; Χελκίας; Vg. *Helcias*). Padre de Asadías y antepasado del profeta Baruc[1].

[1]Bar 1,1.

JERARQUÍA Si atendemos a su etimología (der. de ἱερά y ἀρχή) significa «autoridad sagrada». En el lenguaje técnico de la Iglesia indica la subordinación que existe entre las personas a las que está encomendada la orientación de los cristianos hacia su fin.

No encontramos la palabra en las páginas neotestamentarias; pero sí la realidad por ella representada, cuya institución por Cristo fue definida en el concilio Tridentino. En efecto, Cristo transmitió a los apóstoles su triple potestad de sacerdote, maestro y rey o rector, al mandarles por el mundo para santificar, enseñar y regir a los hombres[1]. Conscientes de este poder y de la obligación que entraña, fueron testimonios del Maestro[2].

Como la Iglesia debía durar hasta el fin de los siglos[3] y, por otra parte, la vida de los apóstoles era limitada, éstos se encargaron de transmitir por la imposición de las manos poderes eclesiásticos a otras personas[4], las cuales a su vez procuraron sucesores. Y así, ya en tiempos apostólicos, existen estas tres categorías de dignatarios: obispos, presbíteros y diáconos.

¿Estos tres grados eran distintos en la Iglesia primitiva? Por lo que toca a los diáconos, no cabe duda alguna. Los obispos y presbíteros, en cambio, no parecen haber sido siempre personajes diferentes. Es cierto que, salvo en Act 20,38 y Flp 1,1, siempre aparece ἐπίσκοπός en singular y πρεσβύτεροι en plural; pero son también muchos los pasajes en que ambos términos se suponen sinónimos[5], las mismas cualidades se exigen a unos y otros e idéntica es su misión[6].

El episcopado como algo distinto existió ciertamente; pero la palabra no conocía el sentido restringido que ahora le damos. Eran obispos los apóstoles y algunos de sus colaboradores obispos adjuntos, entre los que hay que contar ciertamente a Timoteo y Tito. Éstos constituyen el anillo de unión entre la Iglesia apostólica y la del episcopado monárquico (un obispo para cada comunidad), que empieza a dibujarse en las epístolas pastorales y que alcanza su plenitud hacia fines del siglo I, en el Apocalipsis, y en el alborear del siglo II, en las *Cartas* de san Ignacio. Son dos fases de la misma Iglesia, en la que la jerarquía, de institución divina, va rápidamente adquiriendo la esquematización actual.

[1]Mt 28,18-20. [2]Act 1,8. [3]Mt 13,24-43; 28,18-20; Jn 14,16. [4]Act 6,6; 14,22; 1 Tim 4,14; 5,19-22; 2 Tim 1,6; caps. 2-5. [5]Act 20,17.28; 1 Tim 3,2; 5,17; Tit 1,5.7; 1 Pe 5,1.5. [6]Act 20,17.28; Flp 1,1; 1 Tim 3,5.7; 5,17.

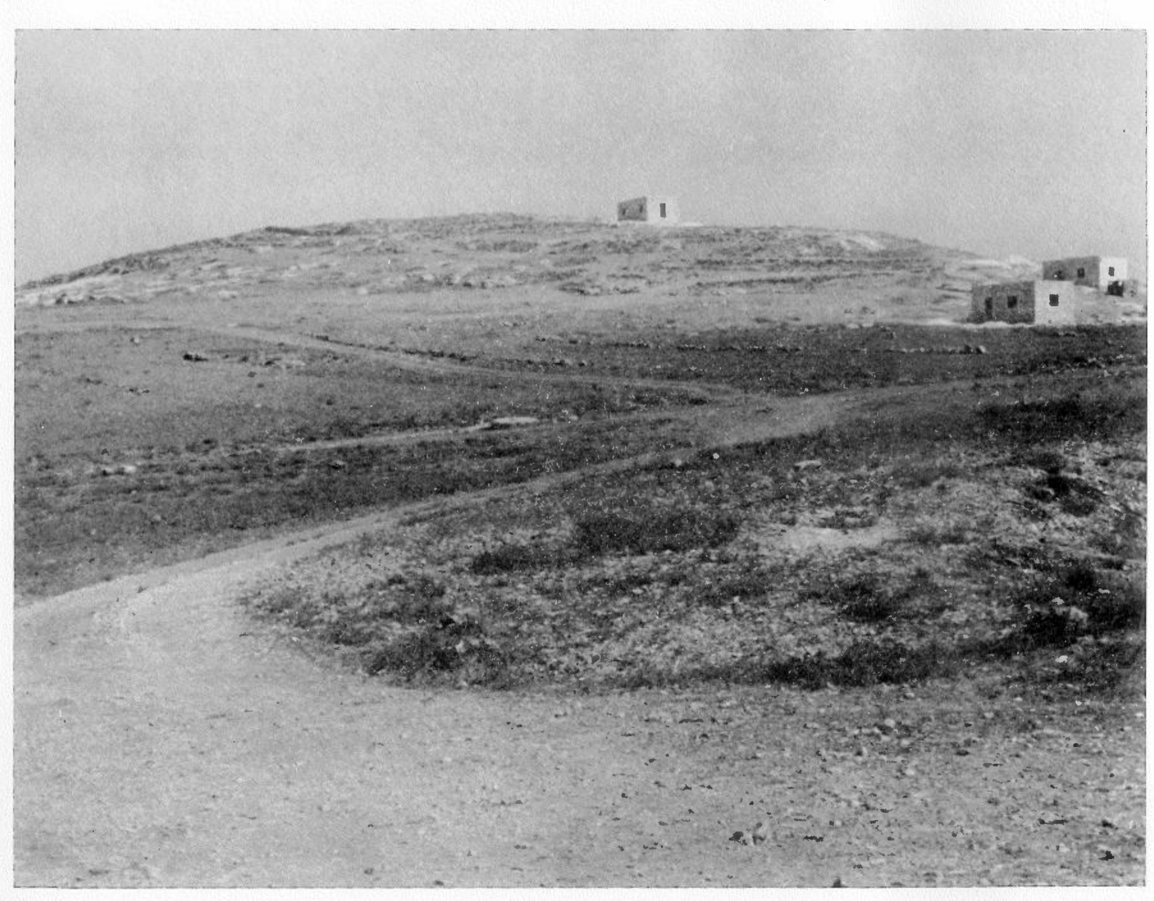
Bibl.: L. MARCHAL, en *DBS*, II, cols. 1297-1333. E. RUFFINI, *La Gerarchia della Chiesa primitiva negli Atti e nelle Lettere di San Paolo*, Roma 1921.

J. PRECEDO

JEREMÍAS (heb. *yirmĕyāh[ū]*, «Yahweh levanta o establece»; Ἱερεμίας; Vg. *Ieremias, Hieremias*). Profeta hebreo que vivió en la segunda mitad del siglo VII A.C. y primeros años del siguiente.

I. VIDA. Jeremías, hijo de Ḥilqiyyāhū, era de familia sacerdotal, descendiente quizá del sumo sacerdote Abiatar[1]. Nació *ca.* 650 A.C. en ʿĂnātōt, aldea situada a unos 4,5 km al nordeste de Jerusalén. En el año decimotercero del rey Josías (626 A.C.), Jeremías alega ser demasiado joven (heb. *náʿar*) con el propósito de rehuir

Colina de Raʾs el-Ḫarrūbah, primitivo emplazamiento de ʿĂnātōt, patria de Jeremías, ciudad levítica que perteneció a la tribu de Benjamín. (Foto P. Termes)

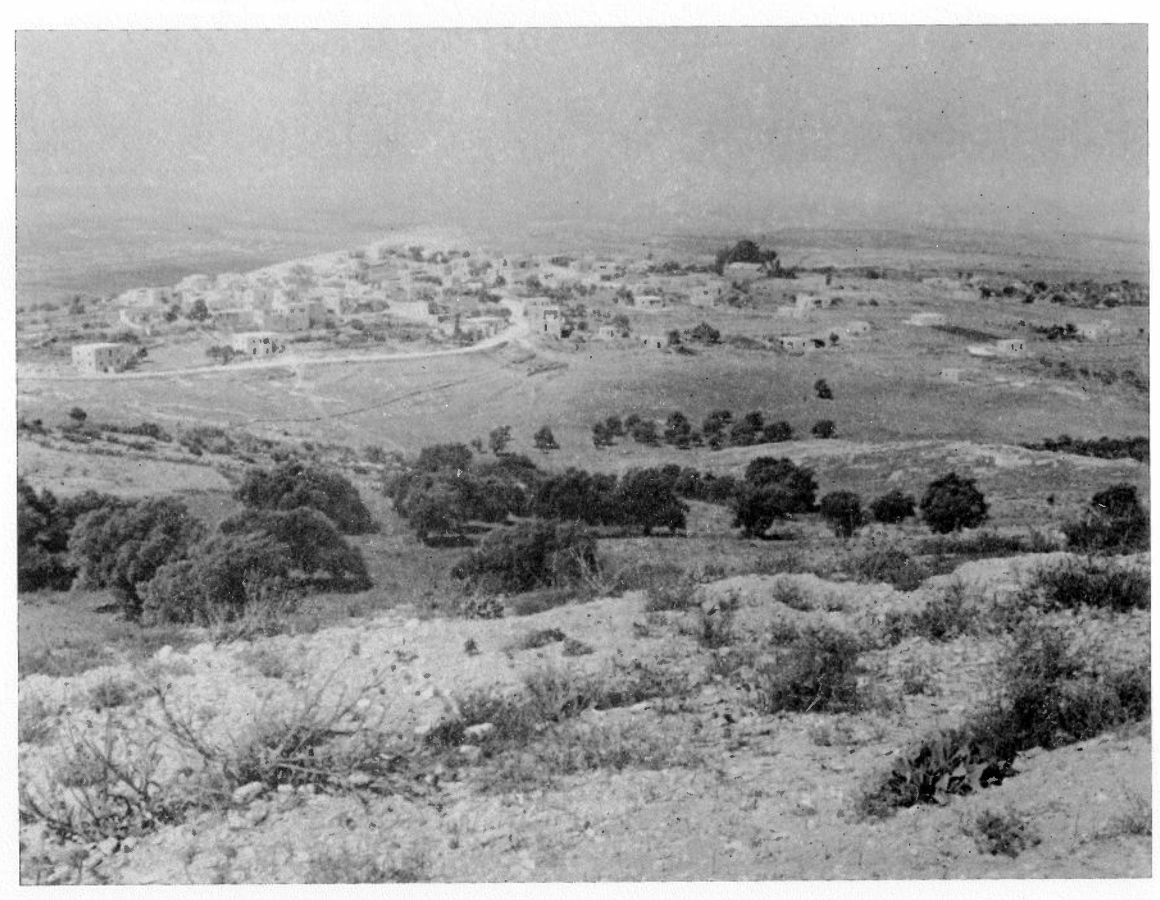


una actuación contraria a su amor a la tranquila vida familiar[2]. Sin embargo, para obedecer al mandato divino, se vio obligado a convertirse en profeta, no sólo para sus compatriotas, sino también para los paganos[3].

Unos años después, 622[4], aconteció un hecho muy importante en la historia de la Biblia: el hallazgo del *Libro de la ley del Señor*, identificado generalmente con el Deuteronomio. Este hecho está relacionado con la reforma religiosa del piadoso rey. Resulta sorprendente que Jeremías no sea mencionado jamás a propósito de tal iniciativa. Este silencio plantea un problema al que se han propuesto diversas soluciones; según algunos, el profeta no había aprobado la reforma, porque la imponía la autoridad sin prepararla por medio de una lenta y sagaz obra de persuasión; según otros, el profeta habría sido propulsor entusiasta de la iniciativa de Josías; según unos terceros, en fin, la habría aprobado, pero sin intervenir directamente en ella por razones desconocidas, para luego preconizar una reforma propia, con independencia de la actividad de la corte y del sacerdocio jerosolimitano.

Sólo aproximadamente pueden discernirse los oráculos jeremianos que con una cierta probabilidad se refieren al período de Josías, o sea datables en los años 626-609. Las intervenciones proféticas en medio del pueblo y los contactos con la corte se hacen muy intensos en tiempo de los sucesores de Josías. El minúsculo reino de Judá vivió entonces años difíciles al verse arrastrado a una lucha política desproporcionada a su fuerza. En 609, le arrolló el faraón en su marcha para ayudar al rey asirio en peligro; el vencedor nombró rey a ᵓElyāqim, a quien cambió el nombre en Joaquim, sustituyéndolo a su hermano Sallūm (o Joacaz), que había sido nombrado rey por el partido antiegipcio inmediatamente después de la muerte de su padre. Joaquim pasó de la dependencia del faraón a la de Nabucodonosor, cuando éste derrotó en 605 a los ejércitos egipcios. Pero tardó en intentar sacudir el yugo. En 602, Nabucodonosor reprimió toda veleidad de insubordinación con el envío de tropas de los países limítrofes[5]. En el 597, después de un hábil forcejeo diplomático[6], Joaquim inició una rebelión que terminó con su muerte — acontecida durante el asedio babilónico — y con la deportación de su joven hijo Joaquín, que le había sucedido durante tres meses[7]. Fue nombrado rey otro hijo de Josías, Mattanyāhū, al que Nabucodonosor llamó Sedecías. Su reinado duró once años. No puede decirse que fuera un soberano malo ni impío, pero su abulia, así

ᶜAnātā, aldea actual construida sobre el poblado romano y bizantino, conserva el nombre de ᶜĂnātōt, de la que dista unos 800 m por el nordeste. (Foto P. Termes)





Jerusalén. Explanada del Templo, desde la terraza de la Casa de las religiosas de Sión sobre el Litóstrotos. Jeremías predicó en el Templo y estuvo preso varias veces en sus dependencias. (Foto P. Termes)

como su imposibilidad de mantener cierto prestigio frente a la hegemonía babilónica, dieron lugar a episodios casi tragicómicos. Empujado por el partido filoegipcio y por algunos minúsculos estados vecinos, Sedecías, después de algunos titubeos, se rebeló decididamente en el año 588. La reacción de Nabucodonosor fue instantánea. La fuerza de la desesperación produjo una resistencia inesperada; pero en el verano del 586, el pequeño reino de Judá hubo de sucumbir. La ciudad, junto con el Templo, fue en gran parte destruida; el rey, numerosas autoridades religiosas y civiles y los artesanos diestros pasaron cautivos a Mesopotamia. Así concluyó el reino de Judá, que no reconquistaría su independencia hasta el siglo II A.C., en tiempo de los macabeos y asmoneos.

Bajo el punto de vista religioso, este período tan agitado es difícilmente clasificable. Si se toman al pie de la letra y en sentido estricto las invectivas contra las prácticas idolátricas y los vicios sociales contenidas en el libro de Jeremías, hay que emitir sobre ella un juicio completamente negativo. Pero es de creer que los efectos de la reforma de Josías, unánimamente encomiado por los libros históricos[8] por su piedad, y los de la actividad de Jeremías, Nahum, Habacuc y Sofonías, más o menos contemporáneos, durarían algún tiempo, contribuyendo al mejoramiento religioso de mucha gente.

Por lo menos, durante los reinados de Joaquim y de Sedecías, Jeremías compartió intensamente la vida de sus compatriotas, casi siempre combatido e incomprendido; más de una vez estuvo encarcelado y siempre le entorpecieron los falsos profetas y el partido antibabilónico. Con todo, bien con medidas prudentes[9], bien a consecuencia de la protección o apoyo de personas influyentes[10], consiguió burlar las amenazas de Joaquim; en tiempos de Sedecías le encarcelaron repetidas veces por derrotista[11]; pero el favor secreto del rey y un respeto innato al profeta de Yahweh[12], le salvaron de lo peor. Nabucodonosor, ante el cual llevaron a Jeremías encadenado por error, le trató con mucho miramiento[13]. A la oferta de una vida libre en Babilonia, Jeremías prefirió permanecer con su amigo Godolías, encargado de restablecer el orden en el país asolado[14]. El asesinato de este príncipe[15] causó nuevas cuitas al profeta, que hubo de ir con los fugitivos a Egipto[16], lo cual ocurrió hacia fines del 586 A.C. Sabemos que en Egipto pronunció todavía algunos oráculos[17], pero ignoramos cuál fue su fin.

Impresiona la vida agitada de este profeta incomprendido y perseguido. Algunos textos autobiográficos[18], llamados significativamente «confesiones de Jeremías», dejan entrever una lucha psicológica mucho más impresionante. Más de una vez debió el profeta de considerar fracasada su misión y echar de menos la paz idílica de su ʿĂnātōt. Decepcionado por el aparente fracaso de su mensaje, y vilipendiado hasta por sus parientes, se cree con angustia suma *hombre de contienda y de discordia para todo el país*[19]. Maldice, como Job, el día en que nació[20] y con inconcebible osadía llega a apostrofar a Dios con los epítetos de torrente engañoso[21] y de auténtico *seductor*[22]. Insinúa un propósito de abierta rebelión («¡No me acordaré de Él! ¡Y no hablaré en su nombre!»), pero comprende que sería inútil toda tentativa en tal sentido. La misión profética es como un *fuego ardiente* en su interior; no puede apagarlo[23]. Y así Jeremías continúa en su trágica actividad. Fue el varón de dolores por excelencia, por ser el más perseguido de los profetas. Por tal razón, no pocos autores modernos creen que la figura del Siervo de Yahweh sufriente y llevado a muerte[24] es una copia de la vida de Jeremías. Por lo demás, los Padres de la Iglesia no dudaron en señalar en Jeremías un tipo o figura — a causa de sus dolores— del Mesías incomprendido y condenado a muerte.

[1] Cf. 1 Re 2,26. [2] Cf. Jer 6,11; 7,34; 9,1; 16,9; 25,10; 31,4-51.2; 48, 33. [3] Jer 1,5. [4] Cf. 2 Re 22,8 y sigs.; 2 Cr 34,14 y sigs. [5] 2 Re 24,2. [6] Cf. Jer 27,3. [7] Jer 22,18-19; 36,30. [8] 2 Re 22,2; 2 Cr 34,2; Cf. Jer 22,15; Eclo 49,1-4. [9] Jer 36,5-6. [10] Jer 26,24; 36,19. [11] Jer 32,3; 33,1; 37,4.12-16; 38,4 y sigs. [12] Jer 21,1 y sigs.; 26,16; 37,3. 17-21; 38,10.14-16. [13] Jer 40,1 y sigs. [14] Jer 40,6 y sigs. [15] Jer 40, 13-41,3. [16] Jer 43,6-7. [17] Jer 43,8-44,30. [18] Jer 11,18-12,6; 15,10-21; 18,18-23; 20,7-18. [19] Jer 15,10. [20] Jer 15,10; 20,14. [21] Jer 15,18. [22] Jer 20,7. [23] Jer 20,9. [24] Cf. Jer 11,19 e Is 53,7.

II. El libro de Jeremías. Por tratarse de un acopio de oráculos y noticias histórico-biográficas sin orden lógico ni cronológico, el libro de Jeremías no se presta a ninguna dicisión razonable. En ningún otro libro profético aparecen tantos datos como en éste. Su sucesión constituye un documento fehaciente de falta de orden cronológico; por ejemplo, el cap. 26 se atribuye al año 609-608, el 27 al 597, el 32 al 587, los caps. 36 y 45 al 605. En cuanto a la disposición lógica, resulta fácil destacar grupos menores bastante homogéneos, pero no puede afirmarse que el último recopilador atendiese a una determinada sucesión de ideas, a la que sacrificase el orden cronológico. Son demasiado numerosas las repeticiones de conceptos y los pasos bruscos de un tema a otro. Una división aceptable es la que señala cinco partes, además de una introducción (1,1-19) y dos apéndices (caps. 45 y 52). Las tres partes son:

Primera parte. *Vaticinios contra Judá*, 2-29.

1. Corrupción general. Predicción del castigo, 2-6.

2. Contra el fetichismo del Templo y el formalismo religioso, 7-10. Dios no perdonará más al pueblo que infringe la Alianza, 11-17. Simbolismo del alfarero y la jarra rota. Dolores de Jeremías, 18-20.

3. Invectivas contra la corte, los dirigentes políticos y religiosos, especialmente contra los falsos profetas, 21-23. Simbolismo de los doce cestos de higos, 24.

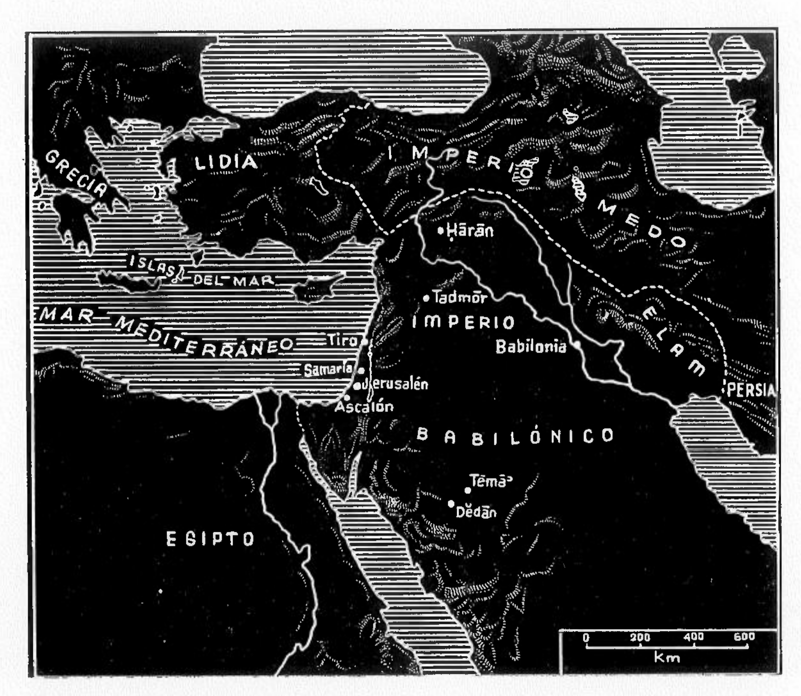
4. Predicción de la Cautividad de setenta años y oráculos contra las naciones, 25. Discurso en el Templo. Peligro corrido por Jeremías, 26,1-19.24. Muerte a espada del profeta Urías, 26,20-23. Jeremías y los falsos profetas (Ananías), 27-28. Carta del profeta a los exilados y protestas de los falsos profetas, 29.

Segunda parte. *La era mesiánica*, 30-33.

El retorno de Israel restaurado, 30,1-31,30. La nueva Alianza, 31,31-40. La compra simbólica del campo, 32. Israel en la paz mesiánica, 33.

Tercera parte. *Vaticinios durante el asedio de Jerusalén*, 34,1-40,6. Contra la injusticia del recobramiento de esclavos, 34. Ejemplo de la fidelidad de los rekabitas, 35. El «rollo» quemado por Joaquim, 36. Prisión de Jeremías. Sus coloquios con el rey, 37-38. Toma de Jerusalén. Liberación de Jeremías, 39,1-40,6.

Cuarta parte. *Vaticinios después de la toma de Jerusalén*, 40, 7-44,30. Godolías, nombrado gobernador por los babilonios, es asesinado, 40,7-41,18. Los supervivientes se refugian en Egipto con Jeremías, 42,1-43,7. Jeremías predice la suerte de los refugiados y de Egipto, 43,8-44,30.



Dominios del imperio babilónico en época de Jeremías, instrumento divino para la destrucción de Jerusalén y de su Templo

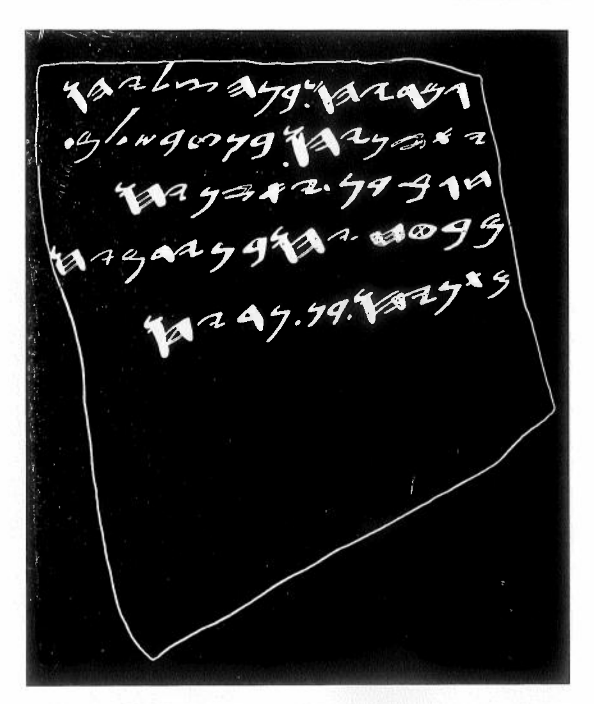
Jericó. Vista parcial de las trincheras excavadas en Tell el-Sulṭān, en la que pueden contemplarse las ruinas de diversos edificios. A la izquierda, junto a los palmerales, se halla la fuente de Eliseo y, en la vega, la moderna Jericó. (Foto S. Bartina)

Jericó. Este oratorio ortodoxo, en la ladera de Ǧebel Qaranṭal («Monte de la Cuarentena»), indica el lugar en donde, según una antigua tradición, Jesús ayunó cuarenta días. Al fondo se divisa Jericó, a lo largo del Jordán. (Foto S. Bartina)

QUINTA PARTE. *Vaticinios sobre las naciones*, 46-51. Una composición tan compleja excitó la curiosidad de los críticos que trataron de explicar su génesis de distintos modos. En el cap. 36 se describe una doble edición de los oráculos anteriores al año cuarto de Joaquim (= 605 A. C.): una fue quemada por el rey (36,4-23), la otra (36,27-32) debió de constituir el primer núcleo de la obra, siendo el famoso «rollo» o «volumen» de Bārūk. Su discriminación en el libro actual, que comprende muchos oráculos posteriores a aquella fecha, y extensos fragmentos biográficos, no es fácil. Por lo general, se ha confiado mucho en el análisis de los géneros literarios. Casi todos los críticos están unánimes en asignar a Bārūk las partes biográficas (en su mayoría contenidas en los caps. 19-45), al paso que se atribuyen a Jeremías, con mayor o menor grado de seguridad, los fragmentos de poesía oracular; en cuanto a los «discursos», la escuela deuteronómica supone (cf. Rudolph) una reelaboración. Podechard distingue asimismo tres secciones (caps. 1-25; 26-35; 36-45), además de los oráculos sobre las naciones de los caps. 46-51. La sección tercera, biográfica, se considera obra de Bārūk, mientras que la primera reproduciría en sustancia auténticos oráculos jeremianos. Podechard insiste en subrayar el carácter más heterogéneo de la sección segunda, que se habría formado en parte en vida del profeta y en parte después. Las tres secciones se reunieron en un libro único «mucho antes de la traducción de los Setenta».

Se trata de tentativas, cuyas conclusiones tendrán siempre un grado relativo de probabilidad. Ciertos elementos, además de la discrepacia entre el hebreo y la traducción griega, hacen suponer una circulación independiente de breves colecciones; p. ej., los caps. 30-31; 27-29; 46-51 presentan caracteres literarios propios. En muchos casos, la redacción material de las distintas secciones fue sin duda obra de Bārūk, pero es también bastante probable la intervención de otros compiladores y redactores, prescindiendo del último, a quien se debe materialmente el libro actual.

Muchos eruditos, especialmente católicos, han supuesto una doble circulación del libro con una importante variante referente a la colocación de los vaticinios sobre las naciones. Motivan la hipótesis las diferencias de orden que se observan en el texto masorético y la versión griega. El primero enuncia la actividad profética de Jeremías sobre las naciones en el cap. 25, pero, en realidad, contiene los vaticinios correspondientes en los caps. 46-51; la segunda, en cambio, reproduce dichos vaticinios inmediatamente en los caps. 25-31. Además, los dos textos sólo concuerdan en dos (Edom, Qēdār) de los nueve oráculos sobre la sucesión interna de las distintas naciones. En hebreo se sigue un orden geográfico del sur (Egipto) al norte (Babilonia); en la versión griega se entrevé cierta preocupación jerárquica. Es difícil precisar cuál fue el texto primitivo; sin embargo, casi existe unanimidad en preferir la versión griega en lo referente a la colocación en el libro (cap. 25 y sigs.). La hipótesis de dos recensiones o redacciones es legítima y muy verosímil, incluso por el hecho de que la traducción griega fue llevada a cabo por dos escritores y por la presencia de algunas notas redaccionales (48,



Carta de Lākīš n.º 1, con una lista de diez nombres, algunos de los cuales conciertan con los de las personas que figuran en los dramáticos acontecimientos de Jer cap. 36

47; 51,64), pero no puede decirse que esté totalmente demostrada y ni siquiera que sea necesaria.

No obstante esta anomalía, las múltiples omisiones de la traducción griega, que afectan, por lo general, a elementos muy secundarios, y la presencia de algunas repeticiones, puede afirmarse que el libro de Jeremías ha llegado hasta nosotros en estado muy satisfactorio para la crítica textual. El texto masorético ofrece una base segura. Las versiones (casi siempre la griega) en pocos casos ofrecen la posibilidad de una lección mejor.

1. VALOR LITERARIO E HISTÓRICO. A excepción de un versículo (10,11), que está escrito en arameo y se considera, por tanto, unánimemente como interpolado, Jeremías se redactó en un hebreo sencillo, pero digno. El estilo del profeta, exceptuando los fragmentos en prosa, es en general altamente poético. Muy raramente deja traslucir el lirismo, que se encuentra con facilidad en Isaías, en Salmos y en Job, pero ningún texto del AT presenta un πάθος tan impresionante, especialmente en los fragmentos llamados «confesiones de Jeremías». Ello es resultado de un íntimo anhelo por una vida tranquila en el campo, que se manifiesta a través de metáforas y comparaciones o alusiones a una simplicidad virgiliana, y de la lucha psicológica sostenida por el profeta, tentado de desobedecer la llamada divina.

Sobre el valor histórico del libro hay confirmaciones altamente significativas e inesperadas. El drama del fin del reino de Judá revive en los oráculos y en la historia de Jeremías mejor que en cualquier otro escrito. Sin contar con las pruebas puramente arqueológicas, los

papiros de Elefantina, los óstraca de Lākīš, las crónicas de Gad (1922), la «Crónica de Wisemann» (1956), así como la «carta annonaria» del deportado rey Joaquim (cf. Dussaud), han arrojado nueva luz sobre muchos textos de Jeremías, que con las Lamentaciones, tienen extraordinaria importancia para conocer el estado psicológico de los asediados en Jerusalén y de los vencidos después del 586 A.C.

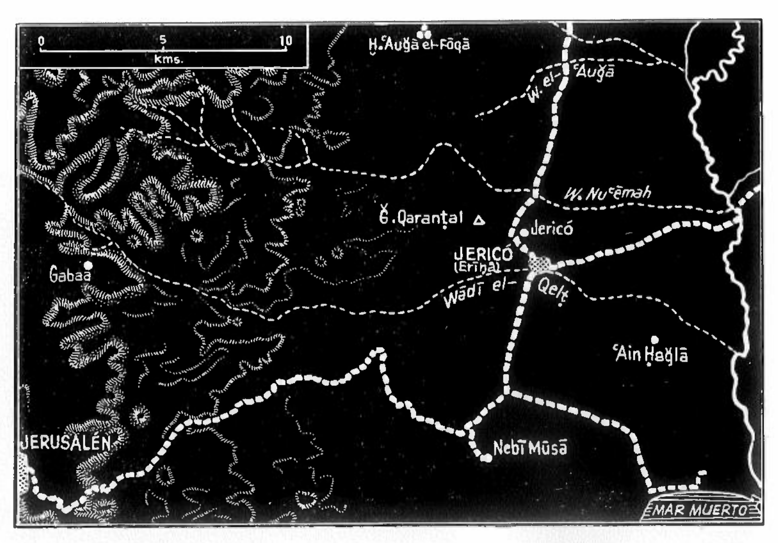
2. VALOR RELIGIOSO. Del libro de Jeremías se pueden entresacar con cierta facilidad todos los atributos divinos y la más genuina profesión monoteísta, la enseñanza común a toda la Biblia hebrea. En el profeta domina la insistencia sobre la justicia (11,20; 12,1; 16,17; 17,10; 20,12; 32,19) y sobre la misericordia de Dios (3,12; 31,3; 32,18; 33,11). Tal benignidad se reserva a todos los pueblos y de manera especial a Israel, hijo primogénito (3,19; 31,9.20), objeto de un amor ternísimo, análogo al que existe entre los desposados (2,2), o al que siente un padre por su hijo predilecto (3,4). La vehemencia del amor divino destaca la gravedad del pecado. Jeremías muestra una penetración psicológica sorprendente al analizar las culpas morales. No se limita a trazar una lista de acusaciones más o menos graves, sino que pone de relieve la insensatez del abandono de Dios por parte del pecador; su actitud se compara a la del necio que prefiere el agua turbia de cisternas agrietadas al claro manantial de agua viva (2,13); con sentidas palabras describe el desengaño del pecador al comprobar cuán ilusoria es la felicidad basada en la apostasía y la rebelión (3,23-25). Esta noción del pecado, aunque ligada a un juicio más bien pesimista de la condición de la sociedad y de los instintos perversos del hombre, constituye uno de los elementos más originales del mensaje jeremiano.

Otro elemento cabe señalar: la importancia atribuida a la oración (7,16; 11,14; 14,11; 27,18; 28,6; 32,16.24 y sigs.; 37,34;42,2, etc.) y a la interioridad de la religión. El grandioso discurso en el Templo (7,3 y sigs.) supone una proclamación enfática de la necesaria subordinación del culto externo a un genuino sentido de piedad interior. Cuantos gustan de contraponer los profetas al culto exageran el alcance de algunos textos (7,21 y sigs.; 6,20), pero es innegable la primacía que concede Jeremías a la piedad interior.

Y precisamente esta característica de interioridad se sitúa en la base de la famosa profecía sobre la Nueva Alianza, que se distinguirá del Sinaí por su unilateralidad, que no la hace depender de la correspondencia de

Tierras de Edom, en dirección sur-norte. Jeremías pronunció un vaticinio (Jer 49,7-22) contra los edomitas que se alegraron de la ruina de Jerusalén. (Foto P. Termes)





Mapa en el que se indica la situación de Jericó y las principales poblaciones circundantes

una parte de los contrayentes, por su intimidad (será una ley esculpida en los corazones)[1], y por su estabilidad (31,31-37). Es la más bella contribución de Jeremías a la descripción y preparación de la era mesiánica cuando se instaurará esta Alianza de misericordia, como se pone de relieve en la epístola a los Hebreos[2]. Referente al Mesías, Jeremías dice poco; sin embargo, no se olvide su bella presentación del futuro descendiente de David, que significará el advenimiento de la justicia, de la salvación y de la paz (23,5-8).

Para otros personajes bíblicos que llevan o se relacionan con este nombre → **Yirmĕyāh(ū)**.

[1]Cf. 2 Cor 3,3. [2]Heb 8,8-12; cf. Mt 26,28; Mc 14,24; Lc 22,20; 1 Cor 11,25.

Bibl.: Vida: A. C. WELCH, *Jeremiah. His Time and his Work*, Oxford 1928. G. MONTICO, *Geremia profeta nella tradizione ebraica e cristiana*, Padua 1936. J. SKINNER, *Prophecy and Religion. Studies in the Life of Jeremiah*, 7.ª ed., Cambridge 1951. J. STEINMANN, *Le prophète Jérémie. Sa vie, son oeuvre et son temps*, París 1952. Libro:. Comentarios antiguos: JERÓNIMO, en *PL*, 24, 705-936. *CSEL*, 59. TEODORETO, *PG*, 81, 495-760. TOMÁS, *Opera omnia*, Roma 1570, 13, págs. 1-33.
Comentarios modernos. Católicos: J. KNABENBAUER, París 1889. F. CH. JEAN, *De l'originalité de Jérémie*, en *RSPhTh*, 8 (1919), págs. 423-438. A. CONDAMIN, París 1920 y 1936. G. RICCIOTTI, Turín 1923. E. PODECHARD, *Le livre de Jérémie. Structure et formation*, en *RB*, 37 (1928), págs. 181-197. F. NOTSCHER, Bonn 1934 y Wurzburgo 1947. R. DUSSAUD, *Mélanges Syriens*, II, París 1939, págs. 921-928. A. COLUNGA, *Los vaticinios mesiánicos de Jeremías*, en CTom, 61 (1941), págs. 5-36. R. AUGÉ, Montserrat 1950. A. PENNA, Turín 1952. G. VITTONATTO, Turín 1955. B. N. WAMBACQ, Roermond 1957. Acatólicos: B. DUHM, Leipzig 1901. C. H. CORNILL, Leipzig 1905. A. W. STREANE, Cambridge 1913. T. H. ROBINSON, *Baruch's Roll*, en *ZAW*, 42 (1924), págs. 209-221. W. RUDOLPH, Tubinga 1947. A. WEISER, Gotinga 1952 (sólo los caps. 1-25). O. EISSFELDT, *Einleitung in das A.T.*, 2.ª ed., Tubinga 1956, págs. 424-443.

A. PENNA

JEREMÍAS, Epístola de. Es uno de los libros más cortos del AT, compuesto únicamente de 72 versículos, por lo que en la versión latina aparece unido, como último capítulo, al libro de Bārūk. Se trata de una encendida diatriba contra la idolatría, cuya necedad pone en evidencia, partiendo del principio fetichista que identifica las diversas divinidades con sus imágenes materiales. Sólo la vivacidad de algunos expresiones y las comparaciones casi siempre originales aligeran cierta monotomía que produce la repetición de conceptos idénticos o muy parecidos.

El estilo es expositivo y no posee ninguna de las características de una verdadera epístola. Este título proviene de la siguiente inscripción: «Copia de la epístola que Jeremías envió a los que estaban a punto de ser llevados cautivos a Babilonia por el rey de los babilonios, a fin de comunicarles lo que Dios le había ordenado». La carta no figura en el canon hebreo (→ **Deuterocanónicos**). El texto actual es griego, pero es casi seguro que el original fue hebreo o por lo menos se compuso en lengua semítica (cf. ver. 71). La inscripción lo atribuye a Jeremías, atribución aceptada por muchos católicos, pero no pocos autores sitúan la composición en el período persa o griego.

Bibl.: Por lo general, la epístola se comenta y estudia al mismo tiempo que Jeremías o Bārūk. Entre los estudios separados, cf. W. NAUMANN, *Untersuchungen über den apokryphen Jeremias-brief*, en *BZAW*, 25 (1913). E. S. ARTOM, *L'origine, la data e gli scopi dell'Epistola di Geremia*, en *Annuario di studi ebraici*, 1 (Roma 1935), págs. 49-74. A. ROBERT, *Jérémie (lettre de)*, en *DBS*, IV, cols. 849-857.

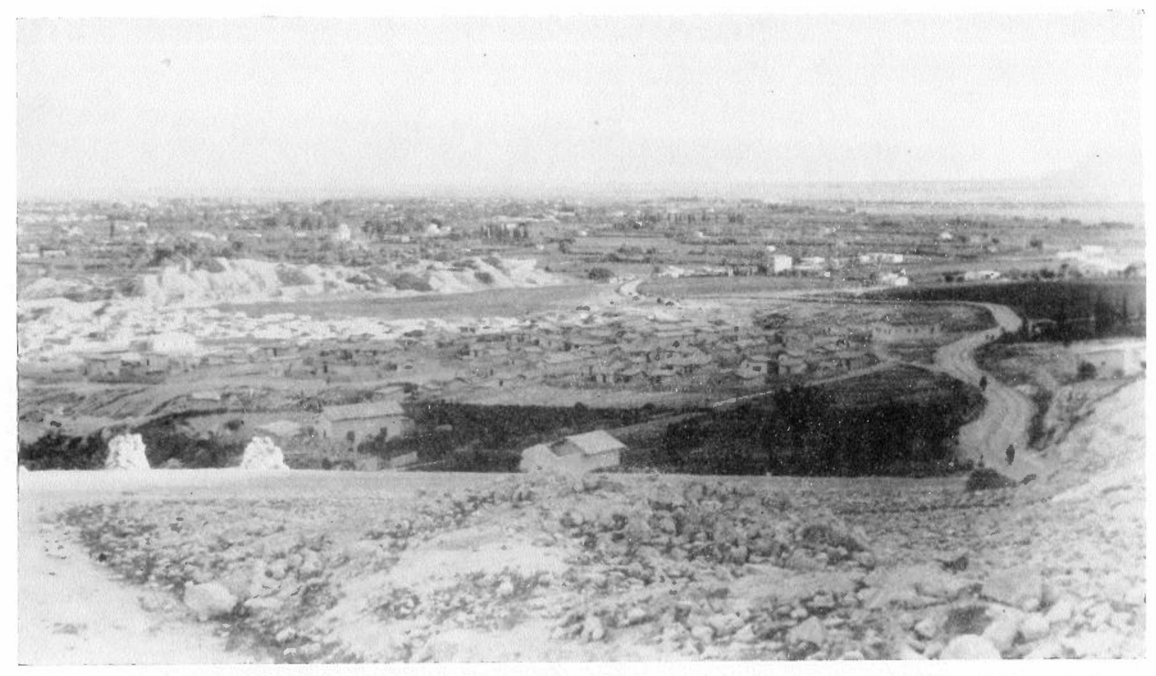
A. PENNA

JEREMÍAS, Paralipómenos de. Escrito apócrifo que versa sobre los últimos hechos de Jeremías en la época del exilio babilónico, cuya redacción se atribuye a Bārūk. El autor era judío y compuso la obra en griego, probablemente hacia la mitad del siglo II D. C., empleando el *Apocalipsis siríaco de Bārūk*. Existen distintas versiones (eslava, etíope y armenia) y recensiones.

Bibl.: B. VIOLET, *Die Apokalypsen des Esra und des Baruch in deutscher Gestalt*, Leipzig 1924.

J. A. G.-LARRAYA

JERICÓ. Jericó aparece en pocos, aunque importantes episodios del AT y NT, y no se la menciona en fuentes antiguas extrabíblicas[A]. Treinta y ocho citas en Josué y Números la localizan al oeste del Jordán a partir del último campamento del éxodo de los israelitas en la llanura de Šiṭṭīm al pie del Nĕbō (así ocurre en Dt 34,1.3; Jos 18,21 cerca Bēt Ḥōglāh; 16,1 debajo de Betel). La transmisión de la autoridad profética de Elías a Eliseo es enlazada con Jericó y el próximo Jordán[1]. En 2 Re 2,19-22 se describe a Jericó carente de fertilidad hasta que Eliseo milagrosamente purificó su abastecimiento de aguas. 2 Cr 28,15 muestra a Jericó ocupada por los efraimitas bajo Acaz; y en 2 Re 25,5; Jer 39,5; 52,8 el ejército de Nabucodonosor captura a Sedecías en las llanuras (ʿărābāh), cerca de Jericó. A Jericó vuelven 345 desterrados[2]. La ciudad fue fortificada por



Llanura de Jericó. Panorámica en dirección noroeste-sudeste. En el centro, hacia la izquierda, aparece Tell el-Sulṭān, emplazamiento de la antigua Jericó

Báquides y los Macabeos y embellecida por las lujosas villas de Herodes y Arquelao[B]; fue visitada al menos una vez por Jesús; los dos ciegos de Mt 20,29 pueden incluir a Bartimeo de Mc 10,46 en ocasión de la visita a Zaqueo[3]. El camino de Jerusalén a Jericó de 28 km de longitud según Josefo[C] (11 km del Jordán), es inmortalizado por la parábola del buen samaritano[4].

Todas estas indicaciones topográficas concordarían con la populosa ciudad de la llanura más baja al oeste del Jordán, llamada Erīḥā; este nombre común a las ciudades de Siria significa, según los geógrafos de Arabia, «ventoso», pero podría ser una derivación del original *yĕrīḥō* (de *yārēaḥ*, «luna [= dios-ciudad]»). En Erīḥā no se han encontrado restos de una eventual ocupación prebizantina, pero como ocurre en la misma Jerusalén esto podría ser debido a la densa y continuada ocupación. Sin embargo, los arqueólogos han buscado unánimemente la Jericó del AT a 2 km al noroeste, junto a Tell el-Sulṭān, y la del NT a 2 km, al suroeste a Tulūl Abu el-ʿAlāyiq: por la sencilla razón de que estas localidades ofrecen restos arqueológicos de los tiempos bíblicos, que faltan en la moderna Jericó-Erīḥā.

Lo mismo que en el caso de Tell el-Sulṭān, las excavaciones de Sellin en 1907-1909 y Garstang en 1930 parecen confirmar la existencia de tales restos, a pesar de las grandes controversias con Vincent y Albright en cuanto a su fecha; y la misma fotografía de aquellas «murallas de Jericó catastróficamente destruidas por Josué» pasó, desde la divulgación de Garstang, a figurar en los textos exegéticos y en las aulas como una sorprendente prueba de que «la Biblia tiene razón». Pero al ser reanudadas las excavaciones en Tell el-Sulṭān por K. M. Kenyon, en 1952-1957, se demostró de manera concluyente que esta muralla data por lo menos de mil años antes de Josué. Asimismo, y a pesar de la repetida búsqueda en los lugares más probables, *miss* Kenyon no encontró huella alguna de una verdadera ocupación en los siglos que podrían haber sido objeto de discusión en lo que respecta a Josué (1500-1200) o bien a David y Ḥīʾēl (1100-800). Aun cuando este resultado negativo no invalida los escasos hallazgos de los excavadores anteriores, incluyendo los de la misma *miss* Kenyon, al menos suscita de una manera seria la cuestión de si éstos pudieron haber sido mal interpretados u objeto de intrusión. La tendencia corriente entre los arqueólogos es la de sostener que en tiempos de Josué, la muralla de los hicsos, construida hacia el 1600, continuaría en buen estado todavía en 1200, aunque no haya quedado rastro de cerámica que pueda dar testimonio del hecho. Esta teoría invalidaría el principio sobre el cual se ha apoyado hasta ahora toda la topografía arqueológica de Palestina, es decir, «la total carencia de restos de cerámica del período en cuestión, excluye su identificación como lugar bíblico». Otra solución sería buscar la Jericó del AT en la misma Erīḥā o en algún otro tell de la llanura circundante. Pero esto no explicaría la inmensa importancia de Tell el-Sulṭān como la metrópoli de la llanura de Jericó desde antes del 5000 hasta cerca del 300 A.C. En el período neolítico, las excavaciones han mostrado una extraordinaria y monumental arquitectura y una «escultura craneal» en varios estratos, señalando esto como el verdadero centro urbano más antiguo conocido en el mundo; en el período calcolítico (4000-3200) hay una laguna, algo enigmática, en tanto no se haya explorado del todo a esta profun-

didad una buena parte del área del tell; en los períodos del Bronce Antiguo y Medio (3200-1600) el lugar fue poderoso y floreciente, como asimismo ocurrió de 800 a 300. Análogamente, la pujanza del emplazamiento de Tell el-Sulṭān, de ser Jericó, deja sin explicar la falta absoluta de mención en las fuentes extrabíblicas, tratándose de una metrópoli tan antigua y estratégica. Los que sostienen la evidente deducción de las excavaciones de que Tell el-Sulṭān es en realidad Jericó y que ésta estuvo sin ocupar durante el período Josué-Ḥīʾēl, se ven forzados a apoyar la posición de Martín Noth, quien sostiene que los relatos de Jericó y ʿAy, e incluso su conexión con el propio Josué, son puramente legendarios (etiológicos), narraciones desprovistas de toda base histórica; pero esta conclusión sacrifica muchos de los principios importantes y generalmente válidos, dignos de confianza en las fuentes históricas; en todo caso, la cuestión es de crítica literaria, no incompatible *a priori* con la infalibilidad bíblica (del mismo modo como la historia de la Creación y otras «narraciones aparentemente históricas» pueden legítimamente ser convertidas a otro género), pero que no dependen de las conclusio-

Tell el-Sulṭān, la Jericó del AT. Vista parcial de la gran trinchera abierta durante las importantes excavaciones de K. M. Kenyon. (Foto F. Arborio Mella, Milán)



nes confusas y contradictorias a que las excavaciones de Tell el-Sulṭān han dado lugar. Este dilema temporal no debe cegarnos en cuanto al verdadero e imperecedero valor de estas tres excavaciones en bien de la historia y del arte de la «más vieja ciudad del mundo» en suelo de Palestina y dentro de la órbita del ministerio de Jesús.

En cuanto a buscar la Jericó en el-ᶜAlāyīq, las excavaciones de Kelso y de Pritchard sacaron a la luz únicamente una suntuosa villa (que no ha podido ser comprobada como regia), de gran importancia para el estudio de la arquitectura romana (*opus reticulatum*) prevaleciente en Palestina; pero si aun sin restos arqueológicos coetáneos de una ciudad es justificable afirmar su existencia, entonces es todavía más justificable afirmarlo en el caso de Erīḥā, puesto que la desaparición de los restos primitivos se explicaría mejor, debido a la continuidad de ocupación de la misma por sus habitantes.

[A] S. Horn, en *JNES*, 12 (1952), págs. 201-231. [B] F. Josefo, *Ant. Iud.*, 15 (53), 3,3; 16 (143), 5,2; 17 (340), 13,1; íd., *Bel. Iud.*, 1 (407), 21,4; (659), 33,6. Plinio, *Hist. Nat.*, 12,25,11. Estrabón, 16,763. [C] F. Josefo, *Ant. Iud.*, 4 (474) 8,3.

[1] 2 Re 2,4-5.15. [2] Esd 2,34; Neh 7,36; 3,2. [3] Lc 18,35; 19,1. [4] Lc 10,30.

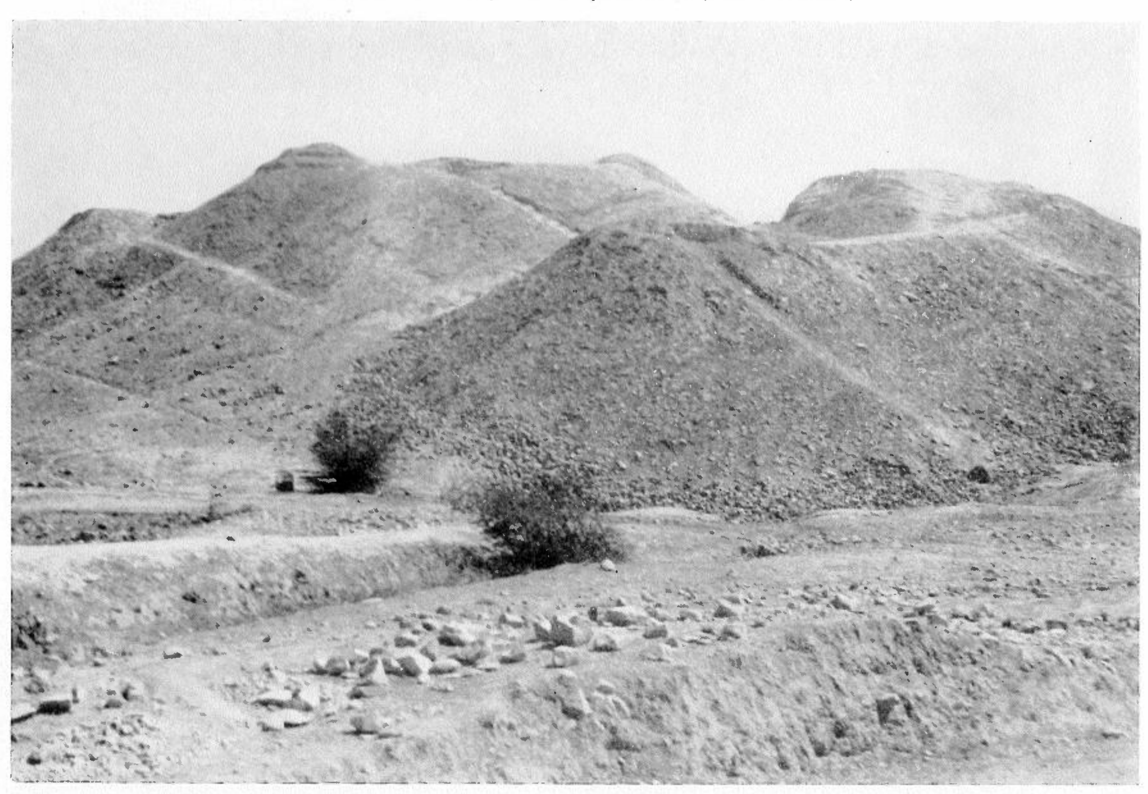
Bibl.: E. Sellin - K. Watzinger, *Jericho Ergebnisse*, Leipzig 1913. J. Garstang, en *PEQ*, 62 (1930), pág. 131; 63 (1931), pág. 186; 67 (1935), pág. 66. W. F. Albright, en *JPOS*, 11 (1931), pág. 114. L. H. Vincent, en *RB*, 41 (1932), págs. 264-284. J. Garstang, en *AAA*, 19 (1932), págs. 3-22, 35-54; 21 (1934), págs. 99-136; 22 (1935), págs. 143-184; 23 (1936), págs. 67-100. J. Garstang, *Story of Jericho*, 2.ª ed., Londres 1948. H. Rowley, *From Joseph to Joshua*, 2.ª ed., Londres 1950, págs. 12-16. K. M. Kenyon, en *PEQ*, 83 (1951), págs. 101-138; 84 (1952), págs. 62-82; 85 (1953), págs. 81-95; 86 (1954), págs. 45-63; 87 (1955), págs. 108-117; 88 (1956), págs. 67-82; 89 (1957), págs. 101-107. M. Noth, *Josua*, 2.ª ed., Tubinga 1953, pág. 21; íd., en *Festschrift Günther Dehn*' Neukirchen 1957, pág. 14. R. North, en EE, 27 (1953), págs. 325-337; en *Bibl*, 34 (1953), págs. 1-12. J. Kelso - J. Pritchard, en *AASOR*, 29 (1955), 32 (1958). W. F. Albright, *Recent Discoveries in Bible Lands*, Baltimore 1955, págs. 46-87. K. M. Kenyon, *Digging Up Jericho*, Londres 1957. *Miqr.*, III, cols. 839-858. R. North, en *BTS*, 14 (1958), págs. 10-17.

R. NORTH

JERICÓ HERODIANA. 1. Historia. La ciudad, asentada en medio de un frondoso oasis, donde Pompeyo acampó una noche, se hallaba casi despoblada cuando Herodes el Grande llegó a ella de regreso de Roma. Allí dejó una guarnición; pero al año siguiente, al conquistar su reino por las armas, chocó cerca de Jericó contra 6000 partidarios de Antígono, librándose un encarnizado combate, en el que él mismo fue herido (Josefo).

Desde la prehistoria, Jericó limitaba con ᶜAin el-Sulṭān; Herodes ensanchó sus límites hacia la desembocadura del Wādī el-Qelṭ en la llanura, cerca de las torres Thrax y Taurus, que desde la época helenística protegían este paso. Allí erigió una fortaleza, que llamó Kypros, en honor de su madre. Entre Kypros y el palacio ya existente edificó varias quintas, un hipódromo y un anfiteatro. Por último, consiguió canalizar el agua

Jericó herodiana. Sobre el tell de Talūl Abu el-ᶜAlāyiq, en la desembocadura de Wādī el-Qelṭ, surgían los edificios de la Jericó por donde pasó Jesús. (Foto P. Termes)





Calle de la Jericó herodiana. Los restos de los edificios aquí excavados testimonian el empleo de la técnica romana del *opus reticulatum*. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)



Llanura de Jericó desde el monte de la Cuarentena. En el centro Tell el-Sulṭān, y a la izquierda del tell (al norte) la actual Jericó, poblada en su mayoría por refugiados árabes. (Foto P. Termes)

y crear jardines. Entre sus montañas, la ciudad ofrecía el aspecto de un inmenso teatro. El Fenicón, plantación de palmeras y bálsamos, regalada por Antonio a Cleopatra en el año 34, fue al principio habitado por Herodes como granja, en el mismo año y durante una visita de la reina de Egipto. El año 31, después de la batalla de Accio, se convirtió en su propietario, siendo de este modo incrementadas sus rentas.

En el transcurso de su reinado, Herodes estableció muchas veces su residencia en Jericó. Allí cometió algunos de sus crímenes: en el 35 A.C., el asesinato de su cuñado, el sumo sacerdote Aristóbulo; en el año 4 A.C., la ejecución en masa de fariseos que habían derribado el águila de oro de la gran puerta del Templo, y además la de su propio hijo Antípater. Cinco días después de este último crimen, murió el mismo Herodes en Jericó, no sin antes haber preparado, afortunadamente en vano, una matanza de nobles de Judea. El palacio del rey y las fincas del contorno fueron entonces saqueadas e incendiadas por un antiguo esclavo, llamado Simón; pero su sucesor Arquelao (4 A.C. - 6 D.C.) reconstruyó con más belleza aún la obra de su padre y completó el aderezo del oasis.

La Jericó herodiana había de recibir la visita de Jesús. Fue a la entrada de la ciudad, en el camino de Jerusalén, donde curó a uno o dos ciegos[1]. Habiendo visto a Zaqueo encaramado a un sicómoro, fue recibido en la casa de este publicano y le convirtió[2]. El mismo camino, conocido por sus peligros, sirvió de marco a la parábola del buen samaritano[3].

Durante la primera sublevación judía (66-70), las murallas de Jericó sirvieron de abrigo a las fuerzas nacionalistas; pero la ciudad fue evacuada antes de la llegada de Vespasiano, quien construyó en ella una fortaleza donde dejó una guarnición. Es, pues, muy dudoso, a pesar de la opinión de Eusebio, que fuese entonces destruida. Tito envió allí la legión Décima.

[1]Mt 20,29-34; Mc 10,46-52; Lc 18,35-43. [2]Lc 19,1-10. [3]Lc 10,30-35.

2. ARQUEOLOGÍA. La mayor parte de las ruinas, con una anchura de 2 km, yace actualmente bajo la Jericó moderna y no puede ser excavada. Si resulta, pues, difícil darse cuenta del esplendor que alcanzó esta antigua toparquía, una de las once de Judea, los arqueólogos pudieron, sin embargo, trabajar en la desembocadura de Wādī el-Qelṭ, junto al lugar llamado hoy en día Tulūl Abu el-ᶜAlāyiq. Tras las someras exploraciones de Warren (1867-1868), de Bliss (1894) y de E. Sellin (1909 y 1911), fueron llevadas a cabo otras metódicas exca-

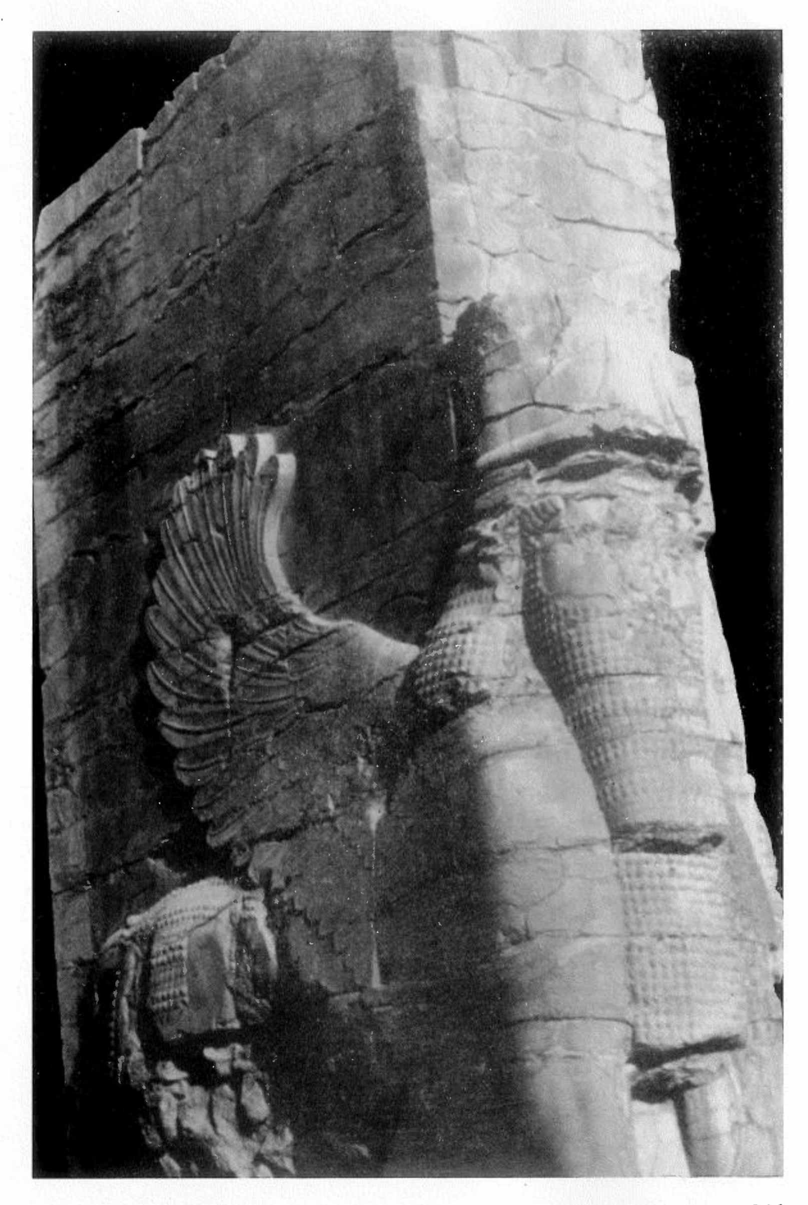
vaciones por L. Kelso (1950 y 1954) y por J. B. Pritchard (1951).

Sobre un tell al norte del wādī se encuentra una torre romana cercada por varias construcciones. Al sur del torrente, otro tell sostiene una torre helenística que fue reemplazada por dos sucesivos edificios herodianos; y frente a la ribera se extiende un inmenso jardín rectangular limitado al sur por una gran fachada con hornacinas. Esta fachada tiene en el centro un hemiciclo y está rematada por muros escalonados, adornados con macetas de flores y bordeados por una superficie de agua. Aún se advierten los restos de una fuente y de una pérgola, así como los de una escalera monumental, que enlazaba los jardines con el tell del sur. Cerca hállase un gimnasio o palestra que recuerda los ya conocidos, del mismo género, que existen en Grecia y en Asia Menor. Consiste en dos patios con peristilo rodeados por salas en tres de sus lados, estando algunas de ellas pavimentadas con mosaico. Entre ellas se han podido identificar un hipocausto, diversos depósitos, así como baños con peldaños, comparables a los de Qumrān, con restos de canalizaciones. Hallándose parte de esta construcción bajo una carretera moderna, fue imposible llevar a cabo una excavación completa; y la misma parte desfondada hubo de ser terraplenada al final de la operación de 1951, para habilitar el terreno para el cultivo.

Estos edificios recubren a veces o están próximos a instalaciones humanas que se remontan a fines del calcolítico medio (nivel IV de Teleilāt Ghassūl), lo que resulta muy interesante, puesto que el período anterior no ha sido descubierto en Tell el-Sulṭān, lugar de la primitiva Jericó. Entre las construcciones herodianas, la gran fachada y el tell meridional se distinguen por el empleo de la técnica típicamente romana del *opus reticulatum*.

Habitado probablemente hasta Agripa I (37-44), Tulūl Abu el-ʿAlāyiq, diversas partes fueron de nuevo ocupadas en el siglo VIII. Actualmente ya no se tiene por cierto que los edificios descubiertos representen la residencia de invierno de Herodes el Grande; pero queda fuera de duda, según la arquitectura, las monedas y la cerámica, que datan de su reinado y del de Arquelao.

Bibl.: ESTRABÓN, *Geog.*, 16,2,41. F. JOSEFO, *Bel. Iud.*, 1,6,6; 1,15,6; 1,21,4; 1,23,3-4; 2,4,2; id., *Ant. Iud.*, 14,4,1; 14,15,11-12; 17,6,3-4; 17,6,5-6. CH. WARREN, *Underground Jerusalem*, Londres 1876, págs. 189-197. CONDER - KITCHENER, III, págs. 173-174, 224-225. EUSEBIO, *Onom.* (ed. Klostermann), Leipzig 1904, pág. 104. E. SELLIN, C. WATZINGER, A. NÖLDEKE, *Vorlaüfe, Nachrichten über die Ausgrabungen in Jericho im Frühjahr 1909. (Anhang: das herodianische Jericho)*, en *MDOG*, 41 (1909), págs. 30-36. E. SELLIN - C. WATZINGER, *Jericho, die Ergebnisse der Ausgrabungen*, Leipzig 1913, pág. 12. M. AVI-YONAH, *Map of Roman Palestine*, en *QDAP*, 5 (1935), pág. 26. F. M. ABEL, II, pág. 359. J. L. KELSO, *The First Campaign of Excavation in New Testament Jericho*, en *BASOR*, 120 (1950), págs. 11-22; id., *New Testament Jericho*, en *BA*, 13 (1951), págs. 33-43. J. B. PRITCHARD, *The 1951 Campaign at Herodian Jericho*, en *BASOR*, 123 (1951), págs. 8-17. F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*, I, Paris 1952, págs. 339-417. L. MOWRY, *Settlements in the Jericho Valley during the Roman Period*, en *BA*, 15 (1952), págs. 26-42. L. KELSO - D. C. BARAMKI, *Excavations at New Testament Jericho and Khirbet en-Nitla*, en *AASOR*, 29-30 (1955). J. B. PRIT-



Persépolis. Detalle de un «lamassu» de la puerta de Jerjes conservado *in situ*. (Foto J. M. Villalaz, Archivo Termes)

CHARD, *The Excavation at Herodian Jericho*, 1951, en *AASOR*, 32-33 (1958). M. BAILLET, *Nitla et Jéricho (Fouilles à)*, en *DBS*, XXXI, cols. 506-510.

M. BAILLET

JERJES (pr. *ḫšayāršā*; aram. *ḫšyrš*, *ḫšy'rš*; gr. Ξέρξης; lat. *Serses*). Nombre de tres soberanos de la antigua Persia. Uno de ellos, Jerjes I (485-464), hijo de Darío, es el más famoso. Al principio de su reinado hubo de sofocar una revuelta en Egipto — donde fue uno de los monarcas de la XXVII dinastía — y después emprendió la gran expedición contra Grecia (480), que acabó en derrota. Murió asesinado con su hijo primogénito. Se suele identificarle con → **Asuero**.

Bibl.: A. T. OLMSTEAD, *History of Persian Empire*, Chicago 1938.

M. D. RIEROLA

JEROBOAM (heb. *yārŏbʿām*, et.?; Ἰεροβοάμ; Vg. *Ieroboam*). Nombre de dos reyes de Israel.

JEROBOAM I. Rey de Israel, que ocupó el trono probablemente desde el año 931 al 910 A.C. Jeroboam era un hombre muy inteligente, hijo de Nĕbāṭ y de una pobre viuda llamada Ṣĕrūʿāh, perteneciente a la tribu de Efraím[1]. Se distinguió como obrero en los trabajos de fortificación, que aseguraban el enlace entre el Templo y la ciudad de Jerusalén, mandados realizar por Salomón. Más tarde llegó a ser superintendente de las obras y a distinguirse como una persona de relieve en el reino[2]. Su doble condición de septentrional y de proletario de origen, le fueron apartando cada vez más de la mentalidad y del sistema de gobierno de Salomón; comprendía que el rey, como pertenecía a la tribu de Judá, no era justo y miraba con desprecio a las demás tribus israelitas; por otra parte, sobrecargaba de impuestos al pueblo que no podía ya soportarlos. Jeroboam, por fin, se decició por la acción política y empezó a conspirar contra el gobierno, siendo muy secundado por el pueblo y hasta por algunas personas destacadas por su misión religiosa, como el profeta Ahías, quien al verle un día rasgó su manto y dijo: «Coje diez pedazos, porque así habla Yahweh, Dios de Israel: "Voy a romper el reino en manos de Salomón y a darte a ti diez tribus"»[3].

En realidad se trataba de volver a resucitar la vieja oposición de todo Israel a la próspera tribu de Judá, de la que habían salido David y Salomón y a quienes el pueblo septentrional, especialmente representado por las tribus de Efraím y Manasés, había tolerado no sin

Tell el-Fārʿah, identificado con Tirṣāh, capital del reino de Jeroboam I. Aspecto de la zona oriental, situada junto a la puerta de acceso. (Foto G. del Cerro, Archivo Termes)



algún recelo[4]. En tiempos de David, Šébaᶜ, de la tribu de Benjamín, se había levantado en armas contra el rey, y ya antes David había sido considerado, al menos en algunos círculos septentrionales, como un usurpador judío del trono de ᵓÎšbáᶜal, hijo de Saúl, bejaminita y único rey legítimo de todas las tribus de Israel.

Salomón, que se percató de la importancia trascendental de la recuelta, la sofocó con gran energía y Jeroboam tuvo que huir, siendo acogido en Egipto por el faraón Šešonq I, enemigo de Salomón, por hallarse éste emparentado con la familia real de la XXI dinastía a la que el libio Šešonq había usurpado el trono de Egipto.

A la muerte de Salomón, la torpeza y el orgullo de su hijo Roboam («Mi padre os azotó con látigo, yo os azotaré con escorpiones»)[5] hizo estallar una insurrección general en todas las tribus nórdicas. Roboam, lejos de apaciguar, enconó aún más los ánimos. Entonces comenzó a recordarse una copla, que se había hecho ya famosa en los tiempos de David con motivo de la insurrección de los nórdicos bajo le mando de Šébāᵓ: «¿Qué tenemos que ver nosotros con David? No tenemos heredad con el hijo de Isaí. ¡A tus tiendas, Israel! Y ahora provee para tu casa, David»[6].

Los sublevados hicieron venir de Egipto a Jeroboam, el cual tomó el mando de la insurrección, dándose a sí mismo el título de rey de Israel. De nada valieron los obstáculos y la tenaz oposición de Roboam. A partir de aquel momento se separaron para siempre meridionales y nórdicos, constituyendo dos reinos independientes y frecuentemente enemigos entre sí. Judá, que quedó con Jerusalén por capital, comprendía, además de la tribu de su nombre, la de Simeón y parte de las de Benjamín y Leví. Las restantes tribus se congregaron junto a la de Efraím y formaron el reino de Israel.

Jeroboam se preocupó de buscar una capital para su reino y así primero se estableció en Siquem, después en Pĕnūᵓel[7] (Transjordania) y finalmente optó por Tirṣāh, que recientemente ha sido identificada con las ruinas de Tell el-Fārᶜah, cerca de Nāblus.

Pero esto no bastaba. Había un peligro, que insensiblemente podía conspirar en favor de la unión. El gran santuario nacional del pueblo de Dios estaba en Jerusalén. Resultaba, pues, que los israelitas que querían ofrecer sacrificios a Yahweh se veían obligados a trasladarse a la capital del reino vecino. Esto era un obstáculo casi infranqueable, pero que era preciso salvar por encima de todo. Jeroboam se decidió, por fin, a abrir al culto para su pueblo dos antiguos santuarios, el de Betel y, más al norte, el de Dan[8]. Y como estos santuarios no podían hacer alejar al pueblo del recuerdo de Jerusalén y su Templo, donde se hallaba el Arca de la Alianza, lo más sagrado para Israel, Jeroboam resolvió que los nuevos santuarios fueran lo más atractivos posible para las gentes, y así se decidió a fomentar ciertas tendencias idolátricas, que existían de siempre entre los israelitas, sin duda por el afán de imitación y por el influjo directo de los pueblos paganos fronterizos. Los nuevos santuarios estarían presididos, cosa insólita hasta entonces, pero en extremo atractiva, por una imagen de un toro o becerro, que no representaría tanto al propio Yahweh como el trono sobre el que debía asentarse la divinidad. En todo caso se trataba de una concepción religiosa de carácter idolátrico, relacionada con los cultos paganos de la fertilidad. Ya la tradición señalaba que Israel se había servido de un toro para sus ritos culturales al pie del Sinaí, lo que provocó la cólera de Moisés, el cual castigó a los innovadores con duras penas[9].

Así como en aquella ocasión la imagen del toro fue bien recibida por el pueblo, de igual forma ahora Jeroboam había dado con algo que podía constituir el éxito definitivo de su empresa revolucionaria. Con el toro, los santuarios de Betel y de Dan empezaron a ser servidos por sacerdotes no siempre pertenecientes a la tribu de Leví[10], y esto fue el principio de la historia de las defecciones e infidelidades religiosas del reino de Israel, que arrastraría ya, salvo en algunos momentos de excepción, hasta el fin de su historia.

Roboam, sin embargo, no podía mirar la situación con tranquilidad y por eso hostigaba con frecuencia a su vecino Jeroboam y entre ambos reinos hermanos las luchas se multiplicaban y el pueblo se iba desangrando y perdiendo su moral y su poder.

Un acontecimiento vino a sobrecoger a unos y otros. Šešonq I organizó una expedición contra Palestina, asaltó Jerusalén y se apoderó de las riquezas del Templo[11]. Šešonq (Šišaq) odiaba a Roboam, como a hijo y sucesor de su enemigo Salomón. El egipcio saqueó más de cien ciudades de Judá; pero, en contra de todo lo previsible, se internó también en Israel y asaltó numerosas plazas de este reino, sembrando el pánico en toda la tierra de Palestina.

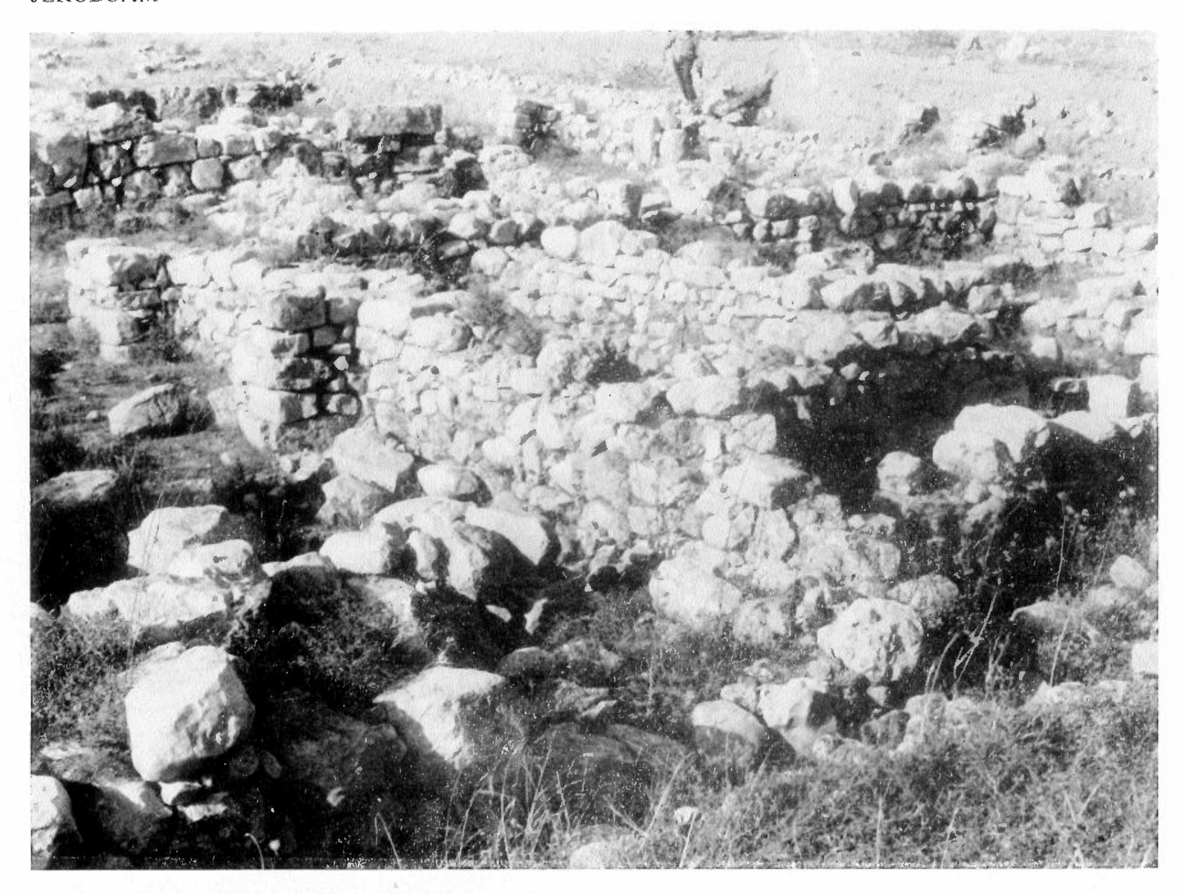
Dios castigó a Jeroboam por sus defecciones religiosas; y así ocurrió que, hallándose enfermo ᵓĂbiyyāh(ū), su hijo, el rey mandó a su mujer que se llegara a la ciudad de Šīlōh, a la casa del viejo profeta Ahías, ya ciego a causa de su edad, y que, sin ser reconocida, implorara la salud de su hijo. El profeta, avisado por Dios, conoció a la mujer y le expuso el descontento de Yahweh por las prevaricaciones de Jeroboam, le predijo la ruina de la casa real y finalmente la muerte del niño tan pronto como su madre entrara en la ciudad[12].

Muerto ᵓĂbiyyāh(ū), su hermano Nādāb fue quien sucedió a su padre Jeroboam el día de su muerte, que debió de acaecer en el año 910 A. C.[13].

[1] 1 Re 11,26. [2] 1 Re 11,27-28. [3] 1 Re 11,29-31. [4] 1 Re 11,40. [5] 1 Re 12,14; cf. 2 Cr 10,14. [6] 1 Re 12,16; cf. 2 Sm 20,1. [7] 1 Re 12,25. [8] 1 Re 12,28-29. [9] Éx 32,4.19.28. [10] 1 Re 12,31-32. [11] 1 Re 14,25-26; cf. 2 Cr 12,2.9. [12] 1 Re 14,1-12.17. [13] 1 Re 14,20.

JEROBOAM II. Rey de Israel desde el año 783 al 753 A. C. Hijo y sucesor de Joás, Jeroboam II puede considerarse como el rey más importante de Israel, después de la escisión de los dos reinos[1]. Durante el largo gobierno de Jeroboam II, Israel se convirtió en el estado más poderoso de todas aquellas regiones[2].

Como perteneciente a la casa real de Jehú, Jeroboam era un yahwista en extremo interesado porque Israel abandonara la idolatría y volviera a la religión nacional, lo que consiguió en buena parte, si bien el yahwismo de estos reyes era como el de Jeroboam I, puesto que insistía en el culto de los santuarios de Betel y de Dan. Mantuvo buenas relaciones con el imperio asirio, siguiendo la tradición de sus padres, y prácticamente eliminó la pesadilla del reino arameo de Damasco, que



Tell el-Fārᶜah. Restos de casas israelitas de la época de Omrí-Jeroboam II. (Foto G. del Cerro, Archivo Termes)

hasta entonces había molestado tantas veces a Israel con sus incursiones guerreras. Después de la derrota que en tiempos de Joás el asirio Adad-nirāri había infringido a Damasco, este reino se hallaba desmantelado y en plena decadencia, ocasión que aprovechó Joás y más tarde su hijo Jeroboam para saldar viejas cuentas que Israel tenía pendientes con Damasco. Así, pues, en los tiempos de Jeroboam II, las fronteras israelitas se ensancharon casi tanto como en la época de David. Por otra parte, Judá, derrotado también por Joás, se había casi reducido a un reino vasallo de Israel. Se comprenderá entonces la importancia insospechada que alcanzó Israel en los tiempos de Jeroboam II.

La actividad literaria de esta época debió de ser grande. Acaso entonces se redactaron muchas de las antiquísimas tradiciones que más tarde pasarían a integrar el Pentateuco. A su vez, en esta época predicó y escribió sus sermones el famoso profeta Amós, judaíta de origen, pero cuya actuación tuvo lugar preferente en Israel[3].

[1] 2 Re 14,16.23. [2] 2 Re 14,25-27. [3] Am 1,1; 7,9-10.

Bibl.: L. Dennefeld, *Histoire d'Israël et de l'Ancien Orient*, París 1935. G. Ricciotti, *Historia de Israel*, Barcelona 1947 (trad. esp.). M. Noth, *Geschichte Israels*, 3.ª ed., Gotinga 1956. J. Bright, *A History of Israel*, Londres 1960.

J. GONZÁLEZ ECHEGARAY

JERÓNIMO. Doctor de la Iglesia, * en Estridón hacia el año 345 y † en Belén el 30 de septiembre del 420.

I. Vida. Desde Estridón, en los límites entre Italia, Dalmacia y Panonia, no identificada aún con certeza, pasó Jerónimo a Roma para completar en ella sus estudios, que además de la literatura latina y la retórica, comprendieron la filosofía y el griego. Allí, el joven, nacido de padres cristianos, pero hasta entonces simple cetecúmeno, recibió el bautismo. Fue un despertar moral después de una vida que al futuro asceta no le parecerá edificante. Durante el viaje por las Galias (sin duda fue en Tréveris) y, por tanto, en su región de origen (Estridón, Aquilea, Emona = Lubiana), adquiere Jerónimo un conocimiento más profundo del cristianismo. La prolongada permanencia (347-383) en Oriente (Antioquía, desierto de Calcidia, de nuevo en Antioquía, Constantinopla) contribuye notablemente a su formación ascética y cultural (estudio del hebreo en el desierto, contactos con Apolinar y con otros intelectuales en Antioquía, amistad con Gregorio Nacianceno en Constantinopla). A este período pertenecen los primeros ensayos de Jerónimo como escritor (una veintena de cartas, la *Vita Pauli* y quizás la *Altercatio Luciferiani et Orthodoxi*, traducción de varias obras griegas) y

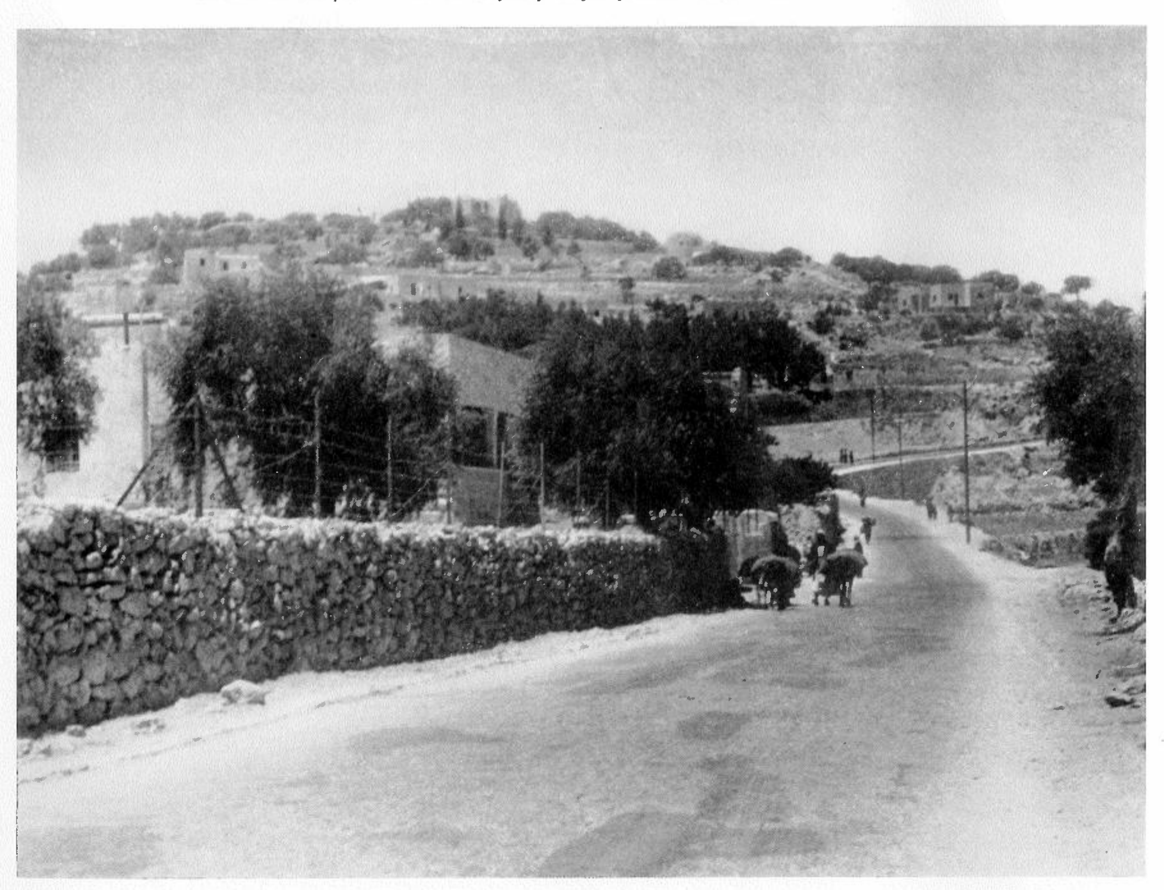
como exegeta (un comentario perdido del libro de Abdías).

Desde 382 a 385 está Jerónimo en Roma, donde ayuda como «secretario» al papa Dámaso y desarrolla una intensa actividad literaria (traducciones del griego, el *Adversus Helvidium* y muchas cartas); pero la característica de estos años es una constante propaganda de ascetismo. Ésta conquistó especialmente un grupo de viudas (entre ellas Marcela, Paula, Blesila, etc.) y de vírgenes (entre todas sobresale Eustoquio, hija de Paula), a las que Jerónimo dirigió con rara experiencia y con autoridad unida a una delicadeza que quizá no se esperaba de él. Esta propaganda levantó contra él muchos enemigos. Después de la muerte de Dámaso, la oposición se hizo insoportable por el carácter ardiente de Jerónimo, y partió, indignado, para Oriente. Después de algunas peregrinaciones, el año 386 se estableció en Belén, en el monasterio construido por Paula, quien le había seguido con su hija Eustoquio. En esta localidad, tan estimable por el recuerdo del nacimiento del Salvador, transcurrió Jerónimo el resto de su vida. Hace sólo algunos decenios que conocemos mejor la vida monástica instaurada por Jerónimo en Belén, gracias a los *Sermones* publicados por Morin. Este descubrimiento ha contribuido positivamente para delinear el perfil del santo. Las obras nos documentan sobre todo en lo relativo a la actividad infatigable del biblista y del polemista.

II. Obras. La actividad literaria de san Jerónimo se puede llamar excepcional. Dejó muchas cartas, algunos escritos hagiógrafos e históricos, diversas obras polémicas, comentarios bíblicos y traducciones del griego y del hebreo. Como escritor, es apreciado por su estilo, el cual, especialmente en el epistolario, continúa la más pura tradición clásica de los retóricos; más unánime es aún el consentimiento de los eruditos en alabar a Jerónimo como traductor.

1. Epistolario. Comprende hasta 154 cartas. Habría que añadir la *Carta a Posidio*, publicada por Morin, pero habría que quitar las cartas dirigidas por varios a Jerónimo (dieciséis) y las catorce escritas por otros a personas distintas y que vinieron a incluirse en esta colección por diversos motivos. Es un documento precioso para la vida de la Iglesia y en particular para el ascetismo cristiano. Son pocas las cartas con noticias personales o contingentes; muchas se refieren a las numerosas polémicas del santo; otras vienen a ser verda-

Belén, vista desde la salida al campo de los Pastores. San Jerónimo vivió en Belén del 386 hasta su muerte, siendo éste el período de su mayor y mejor producción bíblica. (Foto P. Termes)



deros tratados exegéticos sobre textos específicos de la Biblia; otras, en fin, son auténticos manuales ascéticos. En la última categoría pueden incluirse las no escasas necrologías, entre las que sobresale la de Paula (carta 108). Entre las cartas ascéticas más admiradas por la posteridad recordemos: sobre la vida eremítica (carta 14 a Heliodoro), sobre la vida monástica (carta 125 a Rústico) y sacerdotal (carta 52 a Nepociano y carta 60 a Heliodoro), sobre la conducta de las vírgenes (la más famosa es la carta 22 a Eustoquio) y de las viudas (son más bien numerosas). Son de particular interés los dos escritos pedagógicos acerca de la educación de una niña (carta 107 a Leta y 128 a Pacátula).

2. Escritos hagiográficos e históricos. Jerónimo se propuso redactar una serie de biografías ascéticas y una historia de la Iglesia. Sólo en parte cumplió este propósito. Escribió tres biografías monásticas: *Vita Pauli* (de 377-378), *Vita Malchi monachi captivi* (de 390-391), *Vita Hilarionis* (de 390-391). En cuanto a la historia de la Iglesia, se contentó con traducir, con ligeros retoques, la *Crónica* de Eusebio (en 380-381). Aunque de una originalidad más bien relativa, es mucho más apreciada la colección de breves noticias sobre los escritores cristianos; es el conocido *De viris illustribus* (escrito entre 392-393), que comprende 135 apartados nominales (el último capítulo es autobiográfico). El catálogo resulta precioso especialmente por el recuerdo de autores de segunda fila, varias de cuyas obras se han perdido, y por los juicios sobre algunos contemporáneos.

3. Escritos polémicos. Son numerosos y compuestos generalmente con notable habilidad y vigor. Forman la parte más delicada entre los varios elementos que un historiador ha de tener presentes para formular el juicio de conjunto sobre el erudito y sobre el santo. Con demasiada frecuencia, la polémica parece degenerar en una auténtica invectiva personal. Para juzgar rectamente se ha de tener en cuenta el estilo enfático del retórico, su carácter sin duda muy fuerte y fácil en encolerizarse, la firmísima adhesión del santo a la ortodoxia y el proceder en ningún modo sereno de no pocos de sus adversarios.

a) *Polémicas en defensa del ascetismo.* Son las que contienen partes y conceptos de valor aún actual. Jerónimo defendió la legitimidad del ascetismo, y en particular de la virginidad, en el *Adversus Helvidium* (de 383), precioso por la solución de dificultades escriturísticas relativas a la virginidad de la Virgen, y en el *Adversus Iovinianum* (entre 392-393). También el violento librito *Contra Vigilantium* (de 406) se puede considerar en gran parte como una peroración en favor de la más severa ascesis.

b) *Polémica origenista.* Fue sin duda la más apasionada. Su desarrollo desde 393, durante cerca de un decenio, aparece muy complicado y enlazado con sucesos particulares no siempre claros. Después de la intervención de Epifanio de Chipre y de un cierto Atarbio, comienza Jerónimo a desconfiar de Orígenes, hasta entonces estudiado, traducido, imitado y alabado muchísimo, y a condenar algunas de sus afirmaciones doctrinales. Con este motivo, entró en disputas con el obispo Juan de Jerusalén y con Rufino de Aquilea, antiguo amigo de su juventud, que vivía en un monasterio del monte Olivete. Las relaciones llegaron a ser tan tirantes, en especial entre el obispo y Jerónimo, como se puede ver por el violento escrito de este último *Adversus Ioannem Hierosolymitanum* (quizá del 396). Siguió una reconciliación, pero duró poco. La traducción del *Periarchon* origeniano por parte de Rufino, junto con otros factores secundarios, provocó la reanudación de la polémica, en la que Jerónimo mostró el aspecto menos simpático de su carácter; pero hay bastantes elementos que nos permiten formar un juicio menos severo respecto a él. Además de varias cartas, la *Apología* contra Rufino (del 401) suministra documentos para esta triste polémica, que ocasionó no pequeño escándalo.

c) *Polémicas teológicas.* El adjetivo podría aplicarse también a las dos polémicas precedentes, pero sólo en un sentido más bien relativo. Al comienzo de su actividad (quizás en 378) compuso Jerónimo una confutación de los luciferianos. Es el diálogo intitulado *Altercatio Luciferiani et Orthodoxi.* Hacia el fin de su vida escribió un *Dialogus adversus Pelagianos* (en 415); algunas cartas tratan del mismo argumento. Las dos obras suministran abundantes noticias sobre aquellos dos movimientos heréticos y aportan una contribución no despreciable a la historia de la teología.

d) *Controversia con san Agustín.* El término «polémica» sería aquí exagerado; sin embargo, el copioso intercambio de cartas llegó a tener momentos dramáticos. Pero terminó en una verdadera amistad, basada en una estima recíproca. La controversia tuvo por motivo la censura agustiniana de la interpretación de Jerónimo sobre el incidente entre Pedro y Pablo en Antioquía (cf. Gál 2,11 y sigs.) y la sospecha que engendraba la nueva iniciativa jeronimiana de traducir el AT hebreo.

4. Escritos exegéticos y traducciones. A las traducciones del griego ya mencionadas hay que añadir la del tratado *De Spiritu Sancto* de Dídimo (quizá de 386), las de setenta y ocho homilías exegéticas de Orígenes (la traducción del *Periarchon* se ha perdido), la del *De locis* de Eusebio de Cesarea, del *Onomasticon* (los dos trabajos fueron en parte complementados y puestos al día) y de algunos escritos ascéticos de san Pacomio.

Pero la fama de traductor — actividad en que el santo sobresalía — se refiere más que nada a la Biblia. Ya en Roma, el año 384, por encargo de Dámaso, Jerónimo se ocupó del texto sagrado, cuidándose de hacer una revisión del NT y de los Salmos (Salterio Romano). En Belén tradujo del texto griego hexaplar algunos libros del AT; sólo nos quedan los Salmos, Job y el Cantar de los Cantares. Pero en 391 comenzó la versión del hebreo (todos los libros protocanónicos y algunos de los deuterocanónicos), que no terminó sino hacia el 406. El dominio del latín, un buen conocimiento de las lenguas semíticas, la posibilidad de servirse de los predecesores griegos y la rara competencia en punto a historia y geografía bíblicas contribuyeron a la perfección de la obra, sin duda una de las mejor logradas de la antigüedad (→ **Vulgata**).

También como exegeta comenzó Jerónimo por el NT, comentando (entre 387-388) cuatro cartas paulinas (Filemón, Gálatas, Efesios, Tito; más tarde añadió el comentario al evangelista de san Mateo). Del AT trató muchas cuestiones en el epistolario y en breve tratados especiales (*Hebraicae quaestiones in Genesim*, *Commentarioli in Psalmos*, tratados u homilías sobre ciertos salmos, etc.); verdaderos comentarios sólo los escribió sobre todos los profetas y sobre el Eclesiastés. No es fácil dar un juicio sintético de san Jerónimo como exegeta. No todo es oro; sus libros engañan a veces, especialmente desde el punto de vista teológico; no siempre resultan claros los principios hermenéuticos seguidos por el autor, el cual con frecuencia aparece demasiado influido por los escritos de sus predecesores, por finalidades ascéticas o por la personalidad de los destinatarios inmediatos de sus comentarios. Sin embargo, además de tener un puesto notable en la historia de la exégesis, tales comentarios son aún muy útiles por el frecuente recurso a la crítica textual, por ciertas notas geográficas o folklóricas, etc. En conjunto, san Jerónimo puede catalogarse, por su predilección por el sentido alegórico, entre los exponentes de la escuela de Alejandría, pero su conocimiento del hebreo y las no pocas dependencias de la escuela de Antioquía (especialmente por el uso de la «teoría»), obligan a asignar un puesto exclusivo a aquel que, con cierto énfasis, aunque no sin real fundamento, ha sido proclamado *Doctor maximus in exponendis Sacris Scripturis*. Pasó a la historia ante todo como escriturista y como asceta. Hoy suele juzgarse de diversa manera su carácter, tal como se trasluce de sus escritos polémicos; pero un examen objetivo que tenga en cuenta todos los factores, puede hacer resaltar no pocos aspectos que denotan una real santidad de vida.

Bibl.: Las antiguas ediciones de las obras completas de san Jerónimo fueron superadas por la de Vallarsi (Verona 1734-1742), reimpresa por Migne (vols. 22-30 de *PL*). Las ediciones críticas por ahora sólo son de escritos particulares: epistolario (en *CSEL*, vols. 54-56), comentario a Jeremías (en *CSEL*, vol. 58). *Hebraicae quaestiones in Genesim*, *Onomasticon*, *Comentarioli in Psalmos*, *In Ecclesiasten* (en *CivCatt*, vol. 72) y *Opera Homiletica* (en *CivCatt*, vol. 78). Para una bibliografía casi completa (hasta el año 1958), cf. *CivCatt*, 72, págs. 9-52. Recordemos además: G. GRÜTZNACHER, *Hieronymus. Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte*, en *Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche* (VI, X, 1-2), 3, Leipzig 1901, Berlín 1906, 1908. F. CAVALLERA, *Saint Jérôme. Sa vie et son oeuvre*, II, París 1922. A. PENNA, *Principi e carattere dell'esegesi di S. Girolamo*, Roma 1950. P. PANTIN, *Essai sur saint Jérôme*, París 1951. A. PENNA, *San Jerónimo*, Barcelona 1952 (trad. esp.). J. STEINMANN, *Saint Jérôme*, París 1958.

A. PENNA

JERUSALÉN (Ἰερουσαλήν, Ἰεροσόλυμα; Vg. *Ierusalem*). I. NOMBRES DE LA CIUDAD. El nombre de Jerusalén nace en los tiempos más remotos de la población. Aparece en los textos egipcios de execración del Imperio Medio y su grafía es, a juicio de muchos especialistas, *rušalimum* (*ꜣwšꜣmm*), en lugar de *urušalimum*. Jerusalén se menciona por primera vez en caracteres cuneiformes en las cartas de Tell el-ʿAmārnah con la grafía *urušalim*; en los textos asirios, p. ej., en los de Senaquerib, tiene la de *ursalimmu* y en la Pĕšiṭtāʾ la de *ʾuršalem*. Su forma corriente en el T. M. es la de *yĕrūšālaim* (uno de los *qĕrē* perpetuos), y en contadas veces el nombre aparece escrito correctamente: *yĕrūšāláyim*. En los pasajes arameos de la Biblia ostenta la forma *yĕrūšĕlem* y *yĕrūšĕlēm*, en sellos de la época del comienzo del segundo Templo la de *yršlm* y en los papiros arameos de Elefantina la de *yrwšlm*.

Se cree que el nombre procede del semítico occidental y que consta del elemento *yrw* y del nombre *šālēm*: el primero deriva de la raíz *yrh*, que encierra la idea de «fundación», «establecimiento», y el segundo denota al dios Šālēm.

La ciudad de Šālēm, mencionada en Gn 14,18 y Sal 76,3, es la propia Jerusalén, y así lo prueba el paralelismo del versículo del salmo citado. La identidad de ambos nombres se sabía en época posterior, como lo prueba el *Génesis apócrifo* con la frase «Jerusalén es Šālēm». Parece ser que este último nombre se originó en la antigua tradición que consideraba a la ciudad como el lugar en que se rendía culto al dios Šālēm o Šalmōn (Šulmānu). Una de las cartas de Tell el-ʿAmārnah (n.º 290) trata de la población del país de Jerusalén, a la que llama *Bit. ᵈNIN.IB* y el ideograma *NIN.IB* puede leerse Šalim o Šulmānu.

Otro nombre de la ciudad, en el período anterior a la conquista davídica, es Yĕbus/Yĕbūs, el cual es en esencia una designación étnica. Se dice a veces en el AT que Yĕbūs es Jerusalén[1], pero el término Yĕbūs, en su forma gentilicia (jebuseos; heb. *yĕbūsī*), se usa por regla general para denotar a los moradores de la ciudad y su territorio[2].

Se indica en el AT con el nombre de Sión (heb. *ṣiyyōn*) el monte meridional de Jerusalén, que incluía la colina del Templo y la del mediodía, en que estaba la ciudad antigua. El mismo nombre designa también sólo la colina del Templo o toda la población. La fortaleza que había en la elevación de terreno al sur del monte del santuario se llamaba Mĕṣudat Ṣiyyōn («fortaleza de Sión»)[3], cuya etimología no ha podido interpretarse, como tampoco la del monte Moria (heb. *har ha-mōriyyāh*), que se aplica a la montaña del Templo. Ambos parecen muy antiguos.

Cuando David tomó Jerusalén, la ciudad y, en especial, la fortaleza de Sión recibieron el nombre de «ciudad de David»[4]; desde el período de la monarquía, se le dio el de «ciudad de Judá»[5], con el que se le llama en la crónica babilónica que refiere la conquista de la población en el séptimo año del reinado de Nabucodonosor (bab. *āl ia-a-a-ḫu-du*). Tuvo asimismo el título de la «Ciudad» por antonomasia y recibió diferentes apelativos religiosos u honrosos, tales como «ciudad santa»[6], «ciudad de Dios»[7], etc.

[1] Jue 19,10; 1 Cr 11,4-5. [2] Jue 1,21; 2 Sm 5,6, etc. [3] 2 Sm 5,7. [4] 2 Sm 5,7.9; cf. 1 Cr 11,7. [5] 2 Cr 25,28. [6] Neh 11,1; Is 52,1. [7] Is 60,14.

II. HISTORIA DE JERUSALÉN. 1. PRIMEROS TIEMPOS No es posible más que rastrear las etapas del desarrollo de la ciudad y su historia en los primeros tiempos. Las excavaciones arqueológicas han revelado con claridad que la población surgió en la colina sudoriental, o sea en lo que sería posteriormente la «ciudad de David», a la que los investigadores dan el nombre técnico de ʿŌfel. Tal sería el núcleo de la población durante un largo período. Tres valles profundos defienden perfec-

tamente a la colina por otros tantos lados: el Cedrón al este, el Gē' Ben Hinnōm al sur y el Gay' al oeste. Únicamente por el norte se relaciona, por medio de una suave ondulación, al monte del Templo, que es una colina larga y estrecha. La superficie de la ciudad antigua era de unas 4,5 hectáreas.

El emplazamiento de Jerusalén es ventajoso desde muchos puntos de vista: desde el estratégico, porque está en la divisoria de las aguas, en el punto de confluencia de los principales caminos y rodeada de valles, lo que facilita su defensa; y desde el del abastecimiento de agua. La fuente de Giḥōn, que brota de lo hondo de la tierra, en la ladera oriental de la ciudad, le suministra elemento tan vital.

Atestiguan que Jerusalén estaba habitada a principios de la Edad del Bronce, es decir, a fines del IV milenio A.C. y a principios del III, y tal vez en el período calcolítico, diferentes objetos de cerámica descubiertos en ella y en sus alrededores. Las excavaciones de Parker descubrieron un grupo de ellos, pertenecientes al Bronce I, en los túneles de las inmediaciones del Giḥōn; en las prospecciones arqueológicas efectuadas en el área del ʿŌfel, se hallaron restos de cerámica correspondientes a dicha época y a otras posteriores.

Los descubrimientos de los arqueólogos se multiplican en los estratos que abarcan desde el inicio del Bronce II en adelante: restos cerámicos, en cantidad superior a la del Bronce I, y dos sellos del período del Imperio Medio egipcio. Se han encontrado en las inmediaciones de la población varias cuevas funerarias o tumbas rupestres del mismo tiempo, cerca de Siloé, en la falda del monte de los Olivos, así como del Bronce III, al noroeste de la ciudad nueva. Incluso se dio con una excavada en la roca del antiguo palacio del gobernador. Hay que atribuir también al Bronce III el túnel que va desde la colonia oriental jerosolimitana al Giḥōn, el cual abastecería de agua a la población cuando, por estar sitiada, no tenía acceso libre y directo a la fuente.

Las más antiguas noticias epigráficas sobre Jerusalén proceden de los textos egipcios de execración tanto de la primera mitad como del final del siglo XIX A.C. En el primer grupo, el más antiguo, de execraciones se menciona a dos gobernadores de Jerusalén, que desempeñaban el cargo a la vez, llamados *yqrʿm* y *šsʿm*, nombres que son semíticos occidentales. En el grupo más tardío de textos se menciona un solo gobernador de la ciudad, cuyo nombre está totalmente destruido.

Vista aérea de Jerusalén, en dirección sur-norte. En el centro, hacia la izquierda, la explanada del Templo.
(Foto Paul Popper, Londres)



Jerusalén. La explanada del Templo, en bastante mal estado de conservación, permite contemplar un panorama muy semejante al de la época de Jesucristo, que marcó la cima de su esplendor y el principio de su decadencia. (Foto S. Bartina)

Jerusalén. En el huerto de Getsemaní, escenario de la pasión y ascensión de Jesucristo (Lc 22,39-46; Act 2,1), existe aún un olivar. Los árboles seculares que lo forman son el símbolo bíblico de bendición y prosperidad. (Foto S. Bartina)



Impronta de un sello en el asa de una jarra. Podemos ver una estrella de cinco puntas y entre ellas las letras *yršlm* (Jerusalén). Hallado en Rāmat Raḥel, junto a Jerusalén. (Foto *Orient Press*)

A un momento más avanzado de la historia de la ciudad, aunque siempre en el período del Bronce II, hay que asignar el relato bíblico de Melquisedec, rey de Šālēm, que no es otra que Jerusalén[1]. Conforme a este testimonio, se conocía a Jerusalén en la época de los patriarcas, no sólo como una ciudad real del país, sino también como sitio en que se rendía culto a Dios Altísimo, Creador del cielo y la tierra. Melquisedec regía la población y ceñía dos diademas: la de soberano, como monarca de Šālēm, y la sacerdotal, como sacerdote de ʾĒl ʿElyōn. A fuer de lo segundo, bendijo al hebreo Abraham y recibió diezmo de él. Esta tradición, incluida en el libro del Génesis y en los poemas del Salmista[2], y referida al rey de Jerusalén, tal vez sirva para mostrar que, con la conquista de David, pasó a la dinastía davídica tanto la descendencia de Melquisedec como la autoridad sobre la población.

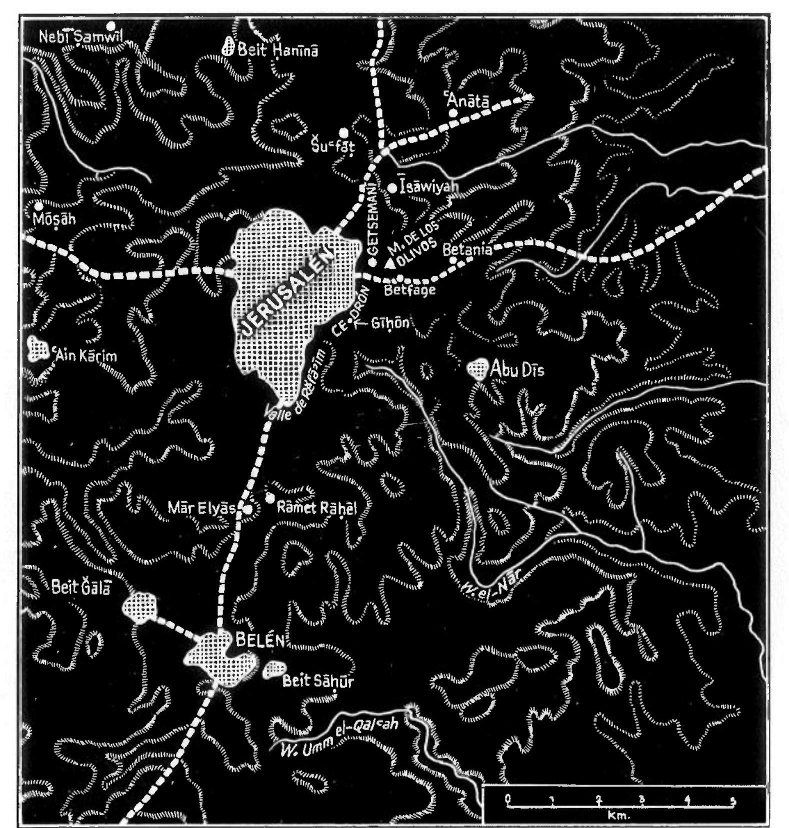
[1] Gn 14,18-20. [2] Sal 110,4.

2. Hasta la conquista de David. Jerusalén no se menciona en los documentos egipcios del período en que los faraones dominaron el país. En cambio, se tienen noticias relativamente abundantes sobre ella, en esta época, en las cartas de Tell el-ʿAmārnah.

En dicho archivo de la correspondencia de los reyezuelos cananeos con el soberano egipcio, figuran seis cartas de quien gobernaba a Jerusalén entonces (n.º 285-290), el cual es conocido de rechazo por el epistolario de sus vecinos.

Su nombre se escribe *ARAD*-Ḫipah. El segundo elemento es el nombre de una divinidad hurrita y el ideograma *ARAD* significa «siervo». No se tiene la certeza de si hay que leer el ideograma en semítico occidental (*ʿébed*) o en hurrita (*puti*); pero, léase ʿÉbed Ḫipah o Puti-ḫipah, el nombre permite entrever una acusada influencia hurrita en Jerusalén.

Frente a esto, voces del semítico occidental, de una lengua próxima a la bíblica, encontradas en las cartas acádicas de Puti-ḫipah al faraón, quizá indiquen que el cananeo era el idioma hablado en Jerusalén. De ellas se desprende que el gobernador jerosolimitano era en el país uno de los leales al soberano egipcio. Se llama «magistrado del rey (egipcio)» y declara que «el monarca puso su nombre en la tierra de Jerusalén hasta la eternidad». El tema central de la correspondencia consiste en petición de ayuda contra los enemigos del faraón, en especial contra los ḫabiru, y también se queja del peligro que le amenaza de parte de la tropa



Mapa general de la ciudad de Jerusalén y la región circundante

kāšī (heb. *kūšī*, «de Kūš»), que los egipcios establecieron para guarnecer Jerusalén.

Los vecinos, ya aliados, ya enemigos, que sus cartas mencionan con más frecuencia, son los gobernadores de Siquem y Gézer, y uno de los señores de los montes de Judá llamado Šuwardātāʾ. Puti-ḫipah solicita del faraón en todas las cartas que salve al país y envíe un ejército en su ayuda. Del estado del sur de Palestina en aquella época se sabe gracias a la correspondencia de Šuwardātāʾ, que da aviso de que los ḫabiru se alzan en armas en todo el país y que solamente él y Puti-ḫipah combaten contra ellos con el apoyo de los gobernantes de ʿAkkō y ʾAkšāf.

Las cartas de Tell el-ʿAmārnah se suman a las fuentes bíblicas para atestiguar la gran importancia de Jerusalén en el período anterior a la conquista israelita. El libro de Josué menciona a ʾĂdōnīṣédeq, señor de Jerusalén, como jefe de la confederación de reyes amorreos del sur del país, que combatieron a las cuatro ciudades hiwwitas, y a los cuales Josué derrotó más tarde en Gabaón[1]. En este pasaje bíblico no se hace referencia alguna a la toma del país por el caudillo israelita y la descendencia de José; en cambio, otra fuente, que contiene tradiciones sobre la guerra de conquista, tras la muerte de Josué, describe la lucha de los hijos de Judá contra Jerusalén: «La tomaron, pasaron a sus moradores a cuchillo y prendieron fuego a la ciudad»[2]. Muchos investigadores opinan que esta fuente no es digna de crédito, porque suponen que los israelitas no se apoderaron de Jerusalén hasta la época de David; no obstante, cabe en lo posible que Jerusalén, que no conquistaron las tribus de José, cayera algo más tarde en poder de la tribu de Judá, la cual la destruiría, y que la habitaran a continuación como «ciudad de gente extraña, que no figura entre los hijos de Israel»[3].

[1]Jos cap. 10 y sigs. [2]Jue 1,8. [3]Jue 19,11-12.

Jerusalén no es población amorrea, sino jebusea, desde la conquista israelita hasta el principio de la monarquía. No se sabe con certeza quienes fueron los jebuseos. Tal vez den indicio de su parentesco con los hititas las palabras de un oráculo de Ezequiel, quien, con referencia a Jerusalén, dice: «Tus orígenes y tu nacimiento proceden de la tierra de los cananeos; tu padre era amorreo y tu madre hitita»[1]. En cualquier caso, muestran lo heterogéneo de la población jerosolimitana antes del dominio israelita.

La circunstancia de que los jebuseos fuesen el elemento preponderante en la ciudad revela que hubo una intensa conmoción en ella entre el inicio de la Conquista y el asentamiento de las tribus de Israel. Es posible que se debiese a la toma de Jerusalén y su destrucción por los judaítas de que trata el libro de los Jueces: los jebuseos se establecerían después en ella y en ella permanecerían hasta que David se adueñó de la población. Pudiera ser que el ʾĂrawnāh, mencionado en el relato del altar en el monte Sión[2], sea el nombre o título del último soberano jebuseo de Jerusalén.

[1]Ez 16,3. [2]2 Sm 24,16-25.

Según el testimonio de las fuentes bíblicas, y en especial de Jue cap. 19, Jerusalén era, en el momento del asentamiento hebreo, una población jebusea que dividía el territorio de la tribu de Benjamín, situado al norte, y el de la tribu de Judá, colocado al sur, porque dominaba la comarca central de los montes y la confluencia de los principales caminos. No hay duda de que, en la misma época, el núcleo de la ciudad estaba en la colina sudoriental, que es el baluarte llamado «fortaleza de Sión». El mismo lugar recibe también el nombre de «ciudad jebusea».

Los textos de 2 Sm 5,6-9 y 1 Cr 11,4-7 conservan noticias oscuras sobre la conquista de Jerusalén y la ciudadela por David. Se desprende en conjunto de ellas que los jebuseos habían confiado en las fuerzas propias y en las sólidas defensas de la población.

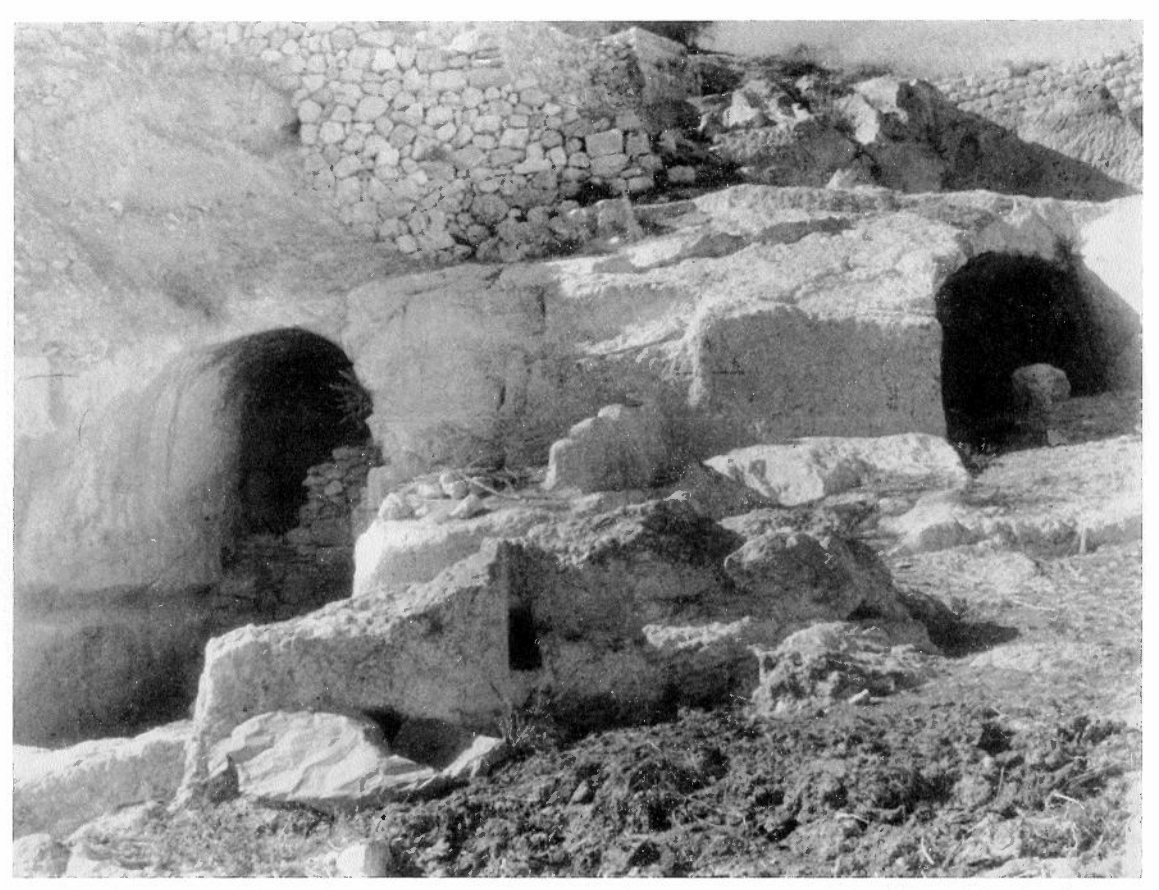
El T. M. contiene datos fragmentarios acerca de la suerte que corrieron los habitantes de la ciudad después de la toma de la misma. Del relato sobre la era de ʾĂrawnāh el jebuseo, que David compró a fin de construir el altar en ella, se infiere que el rey no exterminó a la población jebusea y que incluso el antiguo señor de la población figuraba entre los protegidos del nuevo soberano[1]. A esto se refiere seguramente la noticia de que Joab reparó la ciudad una vez hubo tomado la fortaleza[2]. Entre los habitantes jebuseos que vivían durante el reinado de David, se cuenta Urías el hitita. Tenía una casa en Jerusalén[3] y sirvió en el ejército davídico. Tales elementos étnicos se diluyeron en la época de la monarquía en el seno de la población israelita.

[1] 2 Sm 24,21-24. [2] 1 Cr 11,8. [3] 2 Sm 11,6 y sigs.

La toma de Jerusalén por David representó una fase importante en el proceso de la formación de la monarquía israelita, en la que la ciudad se convirtió en metrópoli del reino. La elección de Jerusalén, población extranjera, por capital de la nueva monarquía implicó cierto atrevimiento, así como bastante previsión, en David. La hacían apta para función tan importante su situación en el centro del país y en la confluencia de las vías de comunicación, su categoría de ciudad real y el ser lugar del culto desde época remota. Por hallarse en el límite del territorio de las tribus descendientes de José y Benjamín, por una parte, y el de Judá, por otra, y fuera del lugar de asentamiento de cualquier grupo tribal, era especialmente idónea para llegar a ser la capital de la monarquía, porque una tribu no podía

Jerusalén. Torrente del Cedrón, a la altura de la explanada del Templo, que limita la ciudad por oriente





Los llamados «sepulcros reales», excavados en la roca, en la parte sudoeste de la antigua ciudad de David, casi encima de la fuente de Siloé. (Foto J. A. Ubieta, Archivo Termes)

alegar mayores derechos de posesión sobre ella que otra. Esto robusteció la situación de la dinastía en la ciudad real, que se transformó en heredad de David y sus descendientes.

3. En la época de la monarquía. Siendo ya capital del reino, los altos funcionarios se establecieron en Jerusalén y se concentraron en ella los héroes davídicos y las tropas mercenarias. David procuró al régimen y ejercitó una organización centralizadora, por lo que se concentraron en Jerusalén todos los poderes y la ciudad pasó de sede de una minúscula monarquía cananea a ser la metrópoli de un estado en constante expansión.

Ello motivó una gran actividad constructora, que se inició sin duda en tiempos de David. El AT menciona el palacio que se edificó con madera de cedro, así como a los carpinteros y canteros que remitió a David Ḥîrām, rey de Tiro[1]. Existe también la oscura noticia de que el nuevo soberano israelita «hizo edificaciones en torno, desde Mil·lōʾ hacia el interior»[2].

Discrepan las opiniones sobre el significado de la voz *mil·lōʾ*. La más corriente ve en ella un «terraplén» en el lugar de unión de la ciudad de David con la colina del Templo. El hecho de las construcción del *mil·lōʾ* señala el principio de la expansión de la ciudad hacia el norte en tiempos de David. Sin embargo, el desarrollo del mismo en toda su amplitud se menciona entre la actividad constructora de Salomón, en un pasaje inmediato al que refiere la llegada de la hija del faraón a la ciudad de David y a la casa que Salomón había edificado para ella[3].

Poco después de convertirse en centro del reino, se trasladó a Jerusalén el arca de la Alianza[4], lo que echó los cimientos de su consagración como sede del culto del Dios de Israel. A los últimos años del reinado de David pertenecen las tradiciones sobre la construcción de un altar a Yahweh en la era de ʾĂrawnāh en el monte Sión[5], que es seguramente el lugar en que se levantaría más tarde el Templo, y los datos concretos sobre los preparativos para edificar éste, que no se empezó hasta los primeros días del reinado de Salomón.

[1] 2 Sm 5,11. [2] 2 Sm 5,9. [3] 1 Re 9,24. [4] 2 Sm cap. 6. [5] 2 Sm 24, 18 y sigs.

Al período salomónico corresponden principalmente el apogeo de la ciudad, su crecimiento y sus edificios más importantes. Las descripciones de las SE, p. ej., la de que «el monarca logró que la plata fuera en Jerusalén por su abundancia como las piedras, y los cedros como los sicómoros que crecen en la Šĕfēlāh»[1], son,

desde luego, hiperbólicas; no obstante, reflejan con claridad la impresión que produjo a las generaciones siguientes a aquel período de obras magníficas y de prosperidad.

El crecimiento de Jerusalén en esta época se dirigió, ante todo, hacia el norte, y sus obras más importantes fueron el Templo, el palacio del rey y el *mil·lō'*. La ampliación de la ciudad suponía la mejora de las fortificaciones existentes y la creación de otras. El AT destaca que, con la construcción de Mil·lōᶜ, Salomón «rellenó la brecha de la ciudad de su padre David»[2], que representaba el punto débil de las defensas de la ciudad.

Los edificios más notables debidos a Salomón fueron el Templo y el palacio. El primero, hecho con ayuda de artífices tirios, se empezó, a tenor de la Biblia, en el cuarto año del reinado de Salomón y se concluyó en el undécimo del mismo[3], y el segundo exigió trece años[4]. Con la conversión de Jerusalén en ciudad santa y centro religioso nacional, los sacerdotes y levitas ocuparon un puesto sobresaliente en la vida de la población

Valle de Hinnōm, que limita la Jerusalén antigua por el suroeste, visto a la altura del puente que comunica la ciudad nueva con el Cenáculo y la Basílica de la Dormición, que asoma a lo alto. (Foto Paul Popper, Londres)



y otro tanto puede afirmarse de los cantores, entre cuyas obligaciones se cuenta la de consagrarse a «las cosas de Dios para exaltar su poder»[5], «con acompañamiento de címbalos, salterios y cítaras para el servicio de la casa de Dios»[6]. Así, pues, se sumó a la ciudad un movimiento de creación espiritual, cuyo centro ocuparon, según la tradición bíblica, David, el rey cantor de Israel, y Salomón, el más sabio de los hombres. Establecieron entre todos la futura categoría de Jerusalén como foco monárquico y santuario real, y asimismo, con el paso de las generaciones, la ciudad llegó a ser para siempre, en el ánimo popular, la «casa de Dios».

Salomón construyó otros edificios en Jerusalén, pero el AT no hace más que aludir a la mayoría de ellos; la casa del Bosque del Líbano, la casa de la hija del faraón[7] y las cuadras destinadas a los carros y caballos que el monarca tenía en la capital[8]. Es evidente que la intensificación del comercio interior y exterior trocó a Jerusalén en centro del tráfico internacional, y por tal motivo se edificarían mercados y cámaras para la custodia de tesoros.

La SE menciona algunos monumentos levantados en Jerusalén y en sus alrededores antes del cisma de la monarquía: las tumbas de Absalón, David y Salomón[9]. Cuando rindió culto idolátrico, Salomón edificó en el monte que estaba enfrente de Jerusalén altares (heb. *bāmōt*) a dioses extraños[10], para satisfacer, según explica el AT, a sus mujeres extranjeras, procedentes de países vecinos, conquistados o no por los hebreos. No obstante, influyeron también en ello al parecer móviles políticos.

[1] 1 Re 10,27. [2] 1 Re 11,27. [3] 1 Re 6,37-38. [4] 1 Re 7,1. [5] 1 Cr 25,5. [6] 1 Cr 25,6. [7] 1 Re 9,24. [8] 1 Re 10,26. [9] 1 Re 2,10; 11,43. [10] 1 Re 11,1-9.

4. En tiempos del reino de Judá. La división del reino implicó un menoscabo de la categoría de Jerusalén, por cuanto dejó de ser el centro de la vida política y económica de la totalidad de Israel. No obstante, en los períodos siguientes, hasta su destrucción por obra de los caldeos, la ciudad pasó a ser algo más que la simple capital del reino de Judá. Si su rango como tal estaba expuesto a altibajos, según la decadencia o la grandeza del poder de la dinastía davídica, el paso de los años le prestó a ojos del pueblo una aureola de santidad que emanaba del Templo, y el esplendor de su gloria no se debilitó siquiera después de su ruina.

De las noticias que conserva la SE sobre el período siguiente a la división del reino, se desprende que en aquellos días disminuyó la importancia de la ciudad de modo correlativo a la disminución de la del reino de Judá. El sistema de poderosas fortificaciones, erigido en época mejor, fue más de una vez útil a los habitantes en momento de guerra y asedio, y los tesoros que acumularon David y Salomón, y que incrementaron sus descendientes, lograron en más de una ocasión alejar la catástrofe de Jerusalén. La ciudad se salvó de la acometida del faraón Šešonq I, porque Roboam le entregó la riqueza del Templo y el palacio[1], y Asa envió a Ben Hădad, rey de Damasco, plata y oro para esquivar la amenazadora conducta de Baasa, soberano de Israel, respecto a Jerusalén[2].

Hay que suponer que, durante el reinado de Josafat, florecía de nuevo la ciudad a consecuencia del engrandecimiento de su reino, sus reformas administrativas y la centralización del poder que iniciaron una nueva etepa en la vida de Judá[3]. El libro de las Crónicas permite vislumbrar que, entre otras disposiciones centralizadoras, se constituyó un tribunal supremo en Jerusalén[4] y que se redujo hasta cierto punto el culto idolátrico en las otras poblaciones[5]. Josafat intensificó sus relaciones políticas y económicas con el reino del Norte — e indirectamente también con Tiro —, y buscó para esposa de su hijo Joram a Atalía, hija de Acab y Jezabel[6].

La renovación del esplendor de la ciudad y el acercamiento a Tiro se reflejaría en las edificaciones y en la cultura material de la misma. A consecuencia de las relaciones con el reino de Israel hubo un resurgimiento de los cultos paganos en Jerusalén, los cuales ya se habían infiltrado en ella, con toda probabilidad, a fines del reinado de Josafat; en tiempo de sus descendientes se acrecentaron y su influencia llegó a la cima durante el gobierno de Atalía, y hubo en Jerusalén, junto al Templo, un santuario dedicado a Báᶜal, provisto de altares e ídolos[7], en el que oficiaba el sacerdote tirio Mattān. Esta situación duró hasta el tiempo de Joás de Judá.

[1] 1 Re 14,25. [2] 1 Re 15,18-19. [3] 2 Cr 17,7-8. [4] 2 Cr 19,4 y sigs. [5] 2 Cr 17,6. [6] 2 Re 8,18. [7] 2 Re 11,18.

La influencia de Tiro y Samaría en Jerusalén cesó por completo a consecuencia de la revolución que hubo en ella a los seis años del gobierno de Atalía. El sumo sacerdote Yĕhōyādāᶜ encabezó la sublevación y elevó al trono a Joás, hijo menor de Ocozías, con la ayuda de los jefes militares y el pueblo. El mismo Yĕhōyādāᶜ gobernó el país durante la larga minoría del rey. Tras la revolución, el regente adoptó enérgicas medidas para la reparación del Templo (heb. *bédeq ha-báyit*), en la cual intervinieron, según los libros de los Reyes, «los capataces, encargados de la casa de Yahweh... los carpinteros y constructores... y los albañiles y los canteros»[1]. Al parecer, dichos operarios eran habitantes de Jerusalén. Yĕhōyādāᶜ acrecentó el prestigio del sumo sacerdocio y el Templo recobró su antiguo esplendor con la reforma que convirtió el culto a Dios en el santuario en el centro de la vida del reino de Judá.

Durante el reinado de Joás hubo antagonismo entre el rey y los funcionarios reales, de una parte, y los sacerdotes y el pontífice, de otra, que reclamaban superiores atribuciones en la dirección del Estado. La incompatibilidad se agravó sobre todo a la muerte de Yĕhōyādāᶜ y el conflicto acabó con un aumento de la autoridad del soberano.

Según los libros de las Crónicas[2], la lucha concluyó con la lapidación de Zacarías (heb. *zĕkaryāh*), hijo de Yĕhōyādāᶜ, en el atrio de la casa de Yahweh, por orden de Joás. Éste, al poco tiempo de la ejecución, hubo de tomar cuantas ofrendas habían hecho tanto él como sus antepasados, y todo el oro que había en el Templo y el palacio, para obtener que Ḥăzāʾēl, rey de ʾĂrām, desistiera de su ataque a la ciudad[3].

Joás murió asesinado en su lecho a manos de sus servidores, seguramente a consecuencia de un movimiento de rebelión nacido en Jerusalén contra el soberano, a

causa de haber ordenado la muerte de Zacarías, hijo de Yĕhōyādāʿ[4].

[1]2 Re 12,12-13. [2]2 Cr 24,21. [3]2 Re 12,18-19. [4]2 Cr 24,25-26; cf. 2 Cr 12,21-22.

La subida al trono de Amasías significa el principio de una época de esplendor y florecimiento en Jerusalén. La prosperidad se debió al engrandecimiento del territorio del reino del Sur. Tras sus éxitos militares en Edom, Amasías declaró la guerra al reino del Norte, la cual acabó con la derrota de las tropas de Judá y la conquista de Jerusalén por Joás, hijo de Joacaz, de Israel, que capturó a Amasías en Bēt Šémeš, abrió una brecha enorme en las murallas de la ciudad y se volvió a Samaría con los tesoros del Templo, del palacio, y con rehenes[1].

En cambio, durante el largo reinado de Ozías, hijo de Amasías, las relaciones entre Israel y Judá fueron pacíficas, y ambos reinos disfrutaron de una actividad que los fortaleció y amplió. En tiempo de Ozías y de su hijo Jotam creció mucho el territorio de Judá, que se extendió hasta ʾĒlat, en el mar Rojo, y la frontera de Egipto. La paz permitió que Ozías y Jotam se dedicaran a mejorar el sistema de fortificaciones de Jerusalén. El primero reparó ante todo la brecha abierta en la muralla durante el reinado de su padre, y construyó además torres fortificadas sobre la puerta del Ángulo y la del Valle, y sobre el cantón de los muros[2]. También mandó fabricar en Jerusalén máquinas bélicas a los ingenieros, a fin de emplazarlas en la torre y los ángulos, y disparar grandes piedras y saetas[3].

Jotam, que hubo de encargarse de la regencia a causa de la lepra que había contraído su padre — enfermedad que le obligó a morar en una casa aislada —, continuó el fortalecimiento de la ciudad, edificó la parte superior de la casa de Yahweh e hizo muchas obras en el muro del ʿŌfel[4]. Hay que suponer que estos dos monarcas construirían y ampliarían la ciudad también en dirección del suroeste (la actual ciudad vieja), y los barrios llamados ha-Maktēš[5] y ha-Mišneh[6], a pesar de que se mencionan únicamente en pasajes que se refieren a época posterior, es muy probable que se construyeran en tiempos de Ozías.

[1]2 Re 14,13-14. [2]2 Cr 26,9. [3]2 Cr 26,15. [4]2 Cr 27,3. [5]Sof 1,11. [6]2 Re 22,14, etc.

Se advierte un ocaso en la categoría de Judá y, por lo tanto, de Jerusalén a principio del reinado de Acaz, hijo de Jotam, en que el reino del Sur sufrió perjuicios tanto interna como externamente. En este período histórico comienza el ascenso del imperio asirio, que enseñorearía sobre el mundo oriental durante varias generaciones.

El intento de Rĕṣīn, rey de Damasco, y de Péqaḥ, monarca de Samaría, de tomar Jerusalén y de proclamar en ella un gobernante que no perteneciera a la estirpe davídica[1], se encaminaba a atraer a Judá a un gran

El más renombrado de los montes que rodean Jerusalén es el Olivete. Visto aquí desde las terrazas de la llamada «tumba de David», junto al Cenáculo. (Foto F. Arborio Mella, Milán)



pacto defensivo contra la expansión asiria. La negativa de Acaz a intervenir en la alianza llevó el peligro a las puertas de Jerusalén. Ante la proximidad de la catástrofe, el soberano judaíta pidió socorro a Tiglatpileser de Asiria, al que incluso envió, con ánimo de congraciarse con él, el oro y plata del Templo y del palacio[2]. Jerusalén se salvó de la conquista y la casa de David de la pérdida del reino; sin embargo, estableció la condición de vasallo de Acaz frente al rey asirio. Esta dependencia influyó considerablemente en la vida interna de Judá y en especial en lo que concernía al Templo y el culto.

La lucha por el mando entre el monarca y el sacerdocio, que había apuntado en tiempos de Ozías[3], se recrudeció en los días de Acaz, quien se asignó prerrogativas excesivas en el servicio del Templo[4]. La sumisión al rey de Asiria tuvo expresión con el establecimiento del culto asirio-cananeo en Jerusalén y el Templo, y Acaz llegó incluso a cambiar los utensilios del santuario y el altar conforme a los modelos que había visto en Damasco cuando fue a rendir vasallaje al monarca asirio[5].

En este período, en que importantes acontecimientos trastornaron a Judá interna y externamente, se inició la actividad del mayor profeta hebreo, Isaías. A partir de entonces, y durante más de una generación, la historia entera de Jerusalén queda influida por la eminente personalidad del profeta, quien, precisamente en las crueles horas de decadencia y sumisión, vaticinó la grandeza de Jerusalén como ciudad santa de los israelitas y de todos los pueblos. Son el núcleo de sus oráculos Jerusalén, la población fiel, la monarquía y el Templo. La gloria y magnificiencia de éstos se unifican en la visión de la edad mesiánica, en que el monte del Templo será confirmado por cabeza de la tierra y acudirán a él todas las gentes[6]: de Sión saldrá la ley y la palabra del Dios de Jerusalén, y un vástago de la casa de Isaí juzgará a la tierra y le buscarán todos los hombres.

[1]2 Re 12,5-6; Is cap. 7. [2]2 Re 16,7-8. [3]2 Cr cap. 26. [4]2 Re 16,12. [5]2 Re 21,10-11. [6]Is 9,2.

El reinado de Ezequías manifiesta un cambio religioso y espiritual, obra seguramente de la influencia de los círculos proféticos, que intervinieron de modo preponderante en el deseo de dicho monarca de purificar a Jerusalén de cultos foráneos y el de restaurar dignamente la gloria de Dios.

Jerusalén, como único centro nacional y religioso hebreo, se afirmó tras la rendición del reino del Norte a Tiglatpileser III de Asiria. Según las Crónicas[1], Ezequías emprendió la reforma cultural en el primer año de su gobierno, en que abrió y reparó las puertas del Templo que Acaz había clausurado. Continuación de esta actividad fue la celebración de la Pascua en la capital, con enorme afluencia de público y gran pompa, como no los había habido, según los libros de las Crónicas, desde la época de Salomón[2]. Incluso tomaron parte en ella representantes de las lejanas comarcas de Galilea[3].

La política de Ezequías, tendente a reforzar a Judá en todos los aspectos, dio fruto y contribuyó a la seguridad y fortalecimiento de Jerusalén. Hay incluso en el AT indicios de un resurgimiento general de la cultura y de la literatura[4].

Sólo en una fase tardía del reinado de Ezequías intervino Judá en la coalición contra Asiria, que incluía desde Babilonia a Egipto. Al iniciarse el reinado de Senaquerib (704 A.C.), Ezequías gozó de una posición destacada en tal alianza y Jerusalén se convirtió en lugar importante de la política internacional, lo que le permitió ejercer presión sobre las ciudades filisteas y conducir prisionero a Jerusalén al soberano de ʿEqrōn. Una embajada de Mĕrōʾdak Balʾădān, rey de Babel, visitó a Ezequías, cuando enfermó, en Jerusalén[5].

Hay que atribuir a este período la preocupación de Ezequías de robustecer la capital con objeto de hacerla apta a resistir en momentos de prueba. Entre las obras más importantes, puede citarse la de cegar todos los manantiales que había fuera de la ciudad[6], y la desviación de las aguas del Gīhōn, por medio del acueducto excavado en la roca, hacia el estanque de Siloé, que estaba en el interior de la ciudad[7]. Asimismo reconstruyó toda la parte de la muralla derruida en el reinado de Acaz, alzó torres en ella, hizo otro muro y fortificó a Millōʾ en la ciudad de David[8]. Informes adicionales acerca de los preparativos bélicos de Ezequías se encuentran en la inscripción de Senaquerib, la cual menciona, entre otros detalles, las fuerzas regulares y las auxiliares que el rey concentró en Jerusalén.

En el año 701 A.C., las huestes de Senaquerib invadieron el reino de Judá, destruyeron las poblaciones, exterminaron a sus habitantes y pusieron cerco a Jerusalén. Las tropas asirias llegaron a las puertas de la ciudad y el propio Senaquerib dice en su inscripción: «Le encerré [a Ezequías] como a pájaro en su jaula dentro de Jerusalén, ciudad de su reino». Ezequías se vio obligado, en su apuro, a someterse a la autoridad del monarca asirio y le envió un enorme tributo. Para ello, tuvo que entregar toda la plata que se hallaba en el Templo de Yahweh y en los tesoros del palacio real, arrancar las guarniciones de las puertas del santuario y las columnas que él mismo había recubierto de oro en los días de su grandeza[9].

Senaquerib no se dio, sin embargo, por satisfecho con esto y acrecentó la presión sobre Ezequías para tomar Jerusalén, cautivar a sus habitantes y establecer un virrey asirio en la ciudad. Conforme a la SE, despachó a Jerusalén a tres de sus altos funcionarios, entre ellos a → **Rabsaces**, quienes invitaron a los sitiados a la rendición[10]. La ciudad se salvó por la súbita retirada de los ejércitos asirios. Estos acontecimientos se grabaron en la memoria de las gentes y contribuyeron a dar arraigo a la fe en la inmunidad de Jerusalén en las generaciones siguientes.

[1]2 Cr 29,3-4. [2]2 Cr 30,26. [3]2 Cr 30,11. [4]Prov 30,1. [5]2 Re 20,12. [6]2 Cr 32,3. [7]2 Re 20,20, etc. [8]2 Cr 32,5. [9]2 Re 18,15-16. [10]2 Re 18,17-18; Is 30,2-3.

Al principio del reinado de Manasés, hijo de Ezequías, se produjo una grave alteración, política y de prestigio, en el reino de Judá, lo que causó el descenso de la importancia de Jerusalén. Llegó entonces el imperio asirio a la cima de su poder. Asarhaddón logró imponer su autoridad a Egipto y Judá hubo de reconocer también su supremacía. Esta sumisión política implicó la adaptación cultural y religiosa, de modo que quedaron

anuladas las reformas de Ezequías y los cultos arameo y asirio adquirieron carta de naturaleza en Jerusalén.

La autoridad persiguió a quienes temían a Yahweh y, según el AT, Manasés derramó tanta sangre inocente, que inundó a la ciudad de uno a otro extremo[1].

En el descurso de su largo reinado, seguramente durante los trastornos habidos en Asiria durante el gobierno de Asurbanipal, Manasés intervino en una sublevación, porque los libros de las Crónicas[2] narran que los asirios le apresaron y le llevaron encadenado a Babilonia. A su regreso a Jerusalén, Manasés purificó el servicio del Templo, retiró a los dioses extranjeros y se atuvo a una política más independiente, a imitación de su padre Ezequías.

A esta fase de su reinado hay que atribuir la actividad que desplegó para fortificar la ciudad. Según el texto bíblico[3], construyó un muro por fuera de la ciudad de David, al occidente del Gīḥōn, en el valle, que llegaba a la puerta de los Peces (heb. *šáʿar ha-dāgīm*), y daba la vuelta al ʿŌfel, y lo elevó a gran altura.

Judá recobró su independencia en el reinado de Josías y Jerusalén pasó a ser la capital de los restos de las tribus del Norte. La rápida decadencia de Asiria hizo posible esta resurrección política; aquélla fue consecuencia de un proceso cuyos síntomas eran patentes a

Una calle de la ciudad vieja actual de Jerusalén. Las calles de época bíblica debieron ser muy similares, en cuanto a pendiente, aunque tal vez fuesen más estrechas aún



fines del reinado de Asurbanipal y que tuvo por desenlace la caída y destrucción de Nínive (612 A.C.).

Paralelo a la liberación del yugo asirio, hubo en Judá un movimiento que propendía a eliminar las influencias cultuales extranjeras y a obrar reformas religiosas. Se inició en el octavo año del gobierno de Josías, cuando el soberano era aún muy joven[4]; pero no adquirió gran envergadura hasta duez años después, cuando, al reparar el Templo, se descubrió el libro de la Ley de Dios, dada por medio de Moisés[5], que debe identificarse como el Deuteronomio. Tal libro, en el que se hace especial hincapié en la centralización del culto — «el lugar que Yahweh, Dios vuestro, escogiere de entre todas vuestras tribus, para poner allí su nombre y habitarlo»[6] —, tuvo gran influencia en el ascenso de categoría de Jerusalén y su santuario.

[1]2 Re 21,16. [2]2 Cr 33,11. [3]2 Cr 33,14. [4]2 Cr 34,3. [5]2 Cr 34, 14. [6]Dt 12,5; 14,25; 18,8, etc.

5. DESTRUCCIÓN DE JERUSALÉN. La existencia de Judá peligraba a fines del reinado del Josías, porque se había recrudecido la lucha entre Babel y Egipto por la hegemonía de allende el Éufrates. La derrota de Josías en el valle de Megiddo ante el faraón Necao (609 A.C.), y su muerte a consecuencia de las heridas recibidas en la batalla, involucraron la sumisión del reino de Judá, primero a Egipto y luego a Babilonia.

En este período fue ruda la lucha en Jerusalén entre los proegipcios y los partidarios de Babel, y asimismo se llevaron a cabo audaces esfuerzos por independizarse, lo que precipitó la caída del reino. Los judaítas se rebelaron hacia el término del reinado de Joaquim, con la colaboración de Egipto, contra los babilonios. El rey falleció durante la sublevación. A los pocos meses de ello, el 2 de ʾĂdār del año 597, Judá se rendía al babilonio Nabucodonosor, y el joven soberano judaíta era deportado a Babel con su familia, ministros, sacerdotes, jefes militares y gran número de artesanos[1].

Bajo Sedecías, último rey de la estirpe de David, no cesaron en Jerusalén las disidencias entre filobabilonios y proegipcios. El monarca se vio envuelto en ellas y, para desgracia suya, le arrastró el torbellino de la sublevación contra Babilonia, que estalló con el apoyo de Egipto y los reinos circunvecinos. La guerra terminó con la destrucción de Jerusalén en el estío del año 587. Después de un largo asedio, se abrió brecha en la muralla y el rey, que escapó de la ciudad por la puerta que estaba entre los dos muros, fue capturado mientras huía hacia el-ʿArabah[2]. Los caldeos destruyeron Jerusalén, el Templo y el palacio, y deportaron al resto de los habitantes[3].

[1]2 Re 24,12-13. [2]2 Re 25,4-5. [3]2 Re 25,12 y sigs.

No se tienen noticias ciertas de cuál fue la suerte de Jerusalén tras la ruina. Parece ser que la ciudad estaba convertida en un montón de escombros. El centro del poder en Judá se trasladó a Miṣpāh, situada a unos 13 km al septentrión de Jerusalén. Resulta casi seguro que los hebreos que permanecieron en el país iban de vez en cuando al Templo destruido y en Jer 41,5 se habla de hombres de Siquem, Silo y Samaría, ochenta en total, que pasaron por Miṣpāh con la barba rasurada, las ropas desgarradas y cubiertos de arañazos, portadores de oblaciones e incienso para ofrecerlos en la casa de Yahweh.

El dolor que causó la destrucción del Templo se desprende también de las palabras de Ezequiel y Jeremías, que profetizaron su ruina, y de los versículos de las Lamentaciones. Expresión amarga de tal dolor se tienen en las frases del poeta junto a los ríos de Babilonia: «Si te olvidare, Jerusalén,/ olvídese mi diestra./ Péguese mi lengua al paladar/ si no te recordare,/ si a Jerusalén yo no pusiere/ por cima de mi alegría»[1].

Y la fecha de la destrucción, el día 9 de ʾĀb, se convirtió en fecha de duelo y ayuno para las generaciones futuras. Sin embargo, incluso después de su ruina, no decreció el prestigio de Jerusalén como ciudad santa y lugar del santuario venidero. Los profetas de la destrucción, Jeremías y Ezequiel, vaticinaron la futura grandeza y la gloria de la ciudad de Dios, que volvería a ser edificada y los deportados regresarían a ella de todas las partes del mundo.

En el destierro de Babel surgió el gran profeta de la consolación, cuyas palabras se conservan en el libro de Isaías, desde el capítulo 40, y que preparó a los corazones para el retorno a Sión y su renacimiento desde las ruinas.

[1]Sal 137,5-6.

6. JERUSALÉN DESPUÉS DE LA CAUTIVIDAD. El cambio habido en la situación de Judá al principio del dominio persa, o sea el regreso a Sión, y la serie de acontecimientos que originó la reconstrucción de Jerusalén, no resultan claros.

Inmediatamente después de la conquista de Babel por Ciro, y la inclusión de los territorios de allende el Éufrates dentro de los límites del imperio persa, nació entre los desterrados el anhelo de regresar a reedificar el Templo y la ciudad. Este propósito cristalizó en el permiso que Ciro concedió a los exilados para que volvieran a Jerusalén y reconstruyesen la casa de Dios[1].

El decreto de Ciro en este sentido se pregonó con el espíritu de una orden divina: «Todos los reinos de la tierra me ha dado Yahweh, Dios del cielo, y Él mismo ma ha encomendado que le edifique una casa en Jerusalén, de Judá. Quien de entre vosotros pertenezca a cualquier porción de su pueblo, sea su Dios con él y suba a Jerusalén, situada en Judá, y edifique la casa de Yahweh, Dios de Israel, o sea el Dios que está en Jerusalén»[2]. Al propio tiempo, el soberano ordenó que se devolvieran los utensilios del Templo a su lugar y se incitó a los cautivos a que ayudaran con sus donativos a la erección de la casa de Dios.

Al frente de los primeros regresados iba Šēšbaṣṣar, príncipe de Judá. La corriente migratoria no fue intensa en tiempo de Ciro y, según se infiere de las fuentes que se poseen, su jefe no pudo más que plantar una estaca en las ruinas de la ciudad, reconstruir el altar y echar los cimientos del Templo. Sólo al cabo de una generación, durante el reinado de Darío I, cuando se hubieron concentrado en Judá muchos regresados y aumentó la población — tras varios años de disturbios en el imperio persa, a principio del gobierno de Darío —, hubo una auténtica afirmación del propósito de alzar de nuevo

el Templo, que tuvo su expresión en los oráculos del profeta Zacarías.

Mandaban a la población y los constructores Zorobabel, hijo de Šĕʾaltīʾēl, descendiente de David, y Yēšūaʿ, hijo de Yōṣādāq, el sumo sacerdote. Al poco tiempo de iniciar la restauración del santuario, el gobernador de aquellos territorios llenó de obstáculos su camino; no obstante, el gobierno central persa dio su beneplácito a las obras y el Templo quedó acabado el año sexto de Darío (516-515 A.C.).

Terminado el santuario, no hubo cambio apreciable en la situación de Jerusalén y Judá. El nuevo Templo era más pequeño que el de Salomón y la población de Jerusalén escasa; además, la ciudad carecía de muralla. Al parecer, no estaba en un principio dentro de los límites de la autoridad de Jerusalén sino un territorio muy reducido, que iba desde sus alrededores hasta Belén por el sur[3], mientras que el núcleo de la población, a comienzos del regreso, estaba en la comarca imperial o solio del gobernador de ʿĒber ha-Nāhār[4], que abarcaba la mayor parte del antiguo territorio benjaminita. En el decurso del tiempo, seguramente cuando se reorganizaron los límites de las provincias bajo Darío I, se formó la unidad administrativa de la provincia de Judá, que incluía cincuenta comarcas, entre ellas Jerusalén.

[1] Esd 1,1-6. [2] Esd 1,2-3. [3] Cf. Esd 2,21-22. [4] Neh 3,7.

La época del regreso se inicia con la lucha por el mando entre los descendientes de David y el sumo sacerdote de la estirpe de Ṣādōq, la cual acabó con la victoria del segundo, pues, tras Zorobabel, no se encuentra a nadie del linaje de David que ostente cargos oficiales en Jerusalén.

Cuando se terminó la edificación del Templo, Judá tuvo un centro alrededor del cual se estructuró la vida política; pero el esfuerzo por resucitar la grandeza judía, muy intenso en los años de actividad reconstructora, se interrumpió con la decadencia de la casa de David. Jerusalén se transformó en la ciudad del Templo y sus habitantes fueron en su mayoría sacerdotes servidores del santuario o se ocuparon en tareas relacionadas con el culto.

En los años que siguieron a la reedificación del Templo, Jerusalén era una población sin murallas, en discordia con las regiones vecinas, en especial con los samaritanos. La enemistad se declaró en los primeros momentos del regreso, cuando se rechazó la ayuda que ofrecían las gentes de la tierra y de Samaría para colaborar en la erección del santuario, y se les impidió entrar en la ciudad santa[1].

A pesar de ello, empezó entonces un proceso de asimilación y fusión entre ambos bandos. Los matrimonios mixtos menudearon sobre todo entre las personas importantes, los hombres libres de Judá, propietarios de haciendas, e incluso en los círculos sacerdotales, con el sumo sacerdote y miembros de su familia al frente. Estos enlaces fortalecieron la situación de varias familias judaítas y, al mismo tiempo, otorgaron a poderosos grupos familiares vecinos una posición peligrosa para los regresados.

[1] Esd 4,3.

La llegada del sacerdote Esdras de Babel a Jerusalén en el año séptimo de Artajerjes I, se debió a la estabilización de la vida religiosa y nacional de los habitantes de Jerusalén y de los judíos existentes en ʿĒber ha-Nāhār.

Esdras, al que la carta del rey da el título de «sacerdote y escriba completo de la ley de Dios del cielo»[1], se presentó en Jerusalén con atribuciones del soberano persa para implantar los mandamientos de la Tōrāh entre sus compatriotas. Sus intentos, que tuvieron el apoyo de la fracción del pueblo que había respetado la tradición de los profetas, para extirpar de la comunidad los matrimonios mixtos, y aglutinar a todos con reformas religiosas, tuvieron por consecuencia un despertar del pueblo, aunque no consiguieron modificar la situación de forma sustancial.

Según parece, durante la estancia de Esdras en Jerusalén, se emprendió con energía la reconstrucción de las murallas y fortificaciones jerosolimitanas. Es posible que ello ocurriera en el momento de la sublevación de Megabises, gobernador de ʿĒber ha-Nāḥār, contra Artajerjes, y poco antes de la llegada de Nehemías. La actividad reconstructora motivó la reacción de las samaritanos, en especial de sus funciones gubernamentales, que enviaron a Artajerjes una carta insidiosa, en la que le advertían que los repobladores de Jerusalén habían emprendido la restauración de la muralla, con el fin de rebelarse contra él y lograr que la corona volviera a su antiguo propietario[2]. Provistas de una autorización real, las gentes de Samaría fueron a Jerusalén e impusieron la suspensión de los trabajos por la violencia[3].

En el año vigésimo de Artajerjes, Nehemías, funcionario del rey persa, supo por boca de hombres de Judá la triste situación de Jerusalén, cuya muralla había sido desmantelada, y la gran desventura de quienes quedaban en la ciudad[4]. Por tanto, se animó a pedir al soberano que le enviara a la población en que radicaban las tumbas de sus antepasados, para reedificarla[5]. Artajerjes no sólo accedió a su petición, sino que incluso le concedió el nombramiento de gobernador, dotado de plenas atribuciones para el desempeño de su misión.

La detallada descripción de Nehemías informa que topó con grandes obstáculos en su intento de reconstruir y fortificar Jerusalén. Las dificultades surgieron tanto en el interior de la ciudad, por parte de los sacerdotes y de los hombres de Judá, como fuera de ella, a causa de las gentes vecinas. Sin embargo, su enérgica personalidad y la autoridad real de que estaba investido daban fuerza a su posición.

Otra vez los vecinos de los jerosolimitanos mediaron con objeto de evitar la construcción de la muralla. Pretendieron que los judíos, y Nehemías a la cabeza de ellos, tenían el propósito de rebelarse contra el monarca persa[6]. Los principales enemigos de Judá y Benjamín eran los samaritanos, dirigidos por Sanballaṭ, gobernador de Samaría, los cuales trataron de oponerse, incluso a mano armada, cuando Nehemías y sus hombres emprendieron la erección de la muralla. A la movilización general de sus adversarios, los judíos respondieron de igual forma. Después de ello, Nehemías mostró grandes aptitudes de jefe y organizador: logró unir a todo el pueblo en la tarea y reunió una fuerza defensiva



El Olivete desde las murallas suroccidentales de la ciudad. En la antigüedad no se concebía una ciudad sin murallas, inerme ante sus enemigos; por ello ni Esdras ni Nehemías podían considerar definitivamente restaurada su ciudad, si carecía de murallas. (Foto F. Arborio Mella, Milán)

contra sus adversarios. El libro de Nehemías relata que se ultimó la obra en cincuenta y un días[7] y que el acontecimiento se celebró con gran pompa[8].

La conclusión de las murallas de Jerusalén suscitó el problema de la reedificación y el repoblamiento de la ciudad, que era extensa y grande, pero dentro de la cual había poca gente y no había casas reconstruidas[9]. Para solventarlo, Nehemías se decidió a hacer un censo y a echar suertes para que uno de cada diez habitantes de las poblaciones del campo fuera a vivir en Jerusalén. De tal suerte, Jerusalén se transformó en ciudad fortificada y poblada, cuya importancia como centro político y administrativo de la nación se incrementó durante el período persa, y llegó incluso a cierto grado de florecimiento económico.

[1]Esd 7,12. [2]Esd 4,7 y sigs. [3]Esd 4,23. [4]Neh 1,3. [5]Neh 2,5. [6]Neh 6,6. [7]Neh 6,15. [8]Neh 12,27 y sigs. [9]Neh 7,4.

En esta época mejoraron las relaciones de los habitantes de Jerusalén, sobre todo los de las clases altas, con

las regiones contiguas. Este proceso, que se interrumpió durante el mando de Esdras y Nehemías, se intensificó en cuanto Nehemías tuvo que regresar a la corte del soberano persa. Los matrimonios mixtos se hicieron corrientes y los judíos buscaron mujeres de los pueblos vecinos. La mitad de sus hijos hablaban asdodeo y no sabían hablar judío[1], y el sábado no se respetaba como era conveniente[2]. El sumo sacerdote y sus parientes estaban ligados por lazos matrimoniales e identidad de intereses con las principales familias de los estados vecinos. Estas relaciones fueron especialmente estrechas con Tobías el ammonita, quien tenía incluso una cámara en los atrios del santuario[3], y con Sanballaṭ, gobernador de Samaría, cuya hija tomó por esposa Yōyādāᶜ, hijo del sumo sacerdote[4].

De regreso de la corte persa, Nehemías llevó a cabo esfuerzos desesperados por dar de nuevo a Judá su carácter distintivo: hizo reintegrar a la casa de Dios los utensilios, las oblaciones y el incienso, purificó la cámara que Tobías había ocupado, tras arrojar de ella el mobiliario del ammonita, ordenó cerrar las puertas de Jerusalén el sábado, para que los comerciantes de Tiro no entraran en tal día en la ciudad, expulsó a las mujeres extranjeras y atendió a la donación de oblaciones y diezmos al santuario.

La intervención de Nehemías detuvo en gran medida la asimilación de Judá a sus vecinos, y gracias a su energía se formó un núcleo de hombres que observaban la Tōrāh, que sirvió de protección contra la total absorción de las costumbres extranjeras, aun después de haberse extinguido la influencia de Nehemías y de que alcanzara solidez la autoridad del sumo sacerdote en Jerusalén.

No se tienen noticias concretas de la historia de la ciudad en el período posterior a Nehemías hasta la conquista de Palestina por Alejandro Magno. Se conocen los nombres de los sumos sacerdotes que hubo después de Nehemías[5], y en las obras de Flavio Josefo hay varias tradiciones de carácter aggádico sobre hechos de la vida de Jerusalén en aquella época. Se conservan de ella monedas con la leyenda *yhd*. El hecho de que pudieran acuñar moneda da validez a la hipótesis de que Jerusalén disfrutaba de autonomía en el imperio persa. En asas de jarras se han descubierto improntas en las que se lee *yhd* y *yrślm*.

A fines del siglo V A.C., pertenecen las cartas que dirigieron los judíos de → **Elefantina** al jefe del pueblo jerosolimitano en solicitud de que sus hermanos los apoyasen para obtener del gobernador persa la autorización de reconstruir su templo, que había sido destruido. La demanda se presentó al gobernador de Jerusalén, Bagoas (El. *bagōhi*), al sumo sacerdote Yōḥānān, al sacerdocio de Jerusalén y a los hombres libres de Judá. Al parecer, los sacerdotes y los hombres libres constituían una especie de asamblea que colaboraba con el pontífice y participaba en la administración de la ciudad y el país.

Durante el dominio persa existieron estrechas relaciones entre Jerusalén y la diáspora, sobre todo con la de Babilonia, como lo prueban las numerosas inmigraciones babilónicas. Al templo y a Jerusalén dirigían los miembros de la diáspora sus oraciones, y la esperanza del regreso a la Tierra Prometida alentada en sus corazones cualquiera que fuese el sitio en que estuviesen.

[1] Neh 13,24. [2] Neh 13,15.18. [3] Neh 13,7. [4] Neh 13,28. [5] Neh 12,22.

III. TOPOGRAFÍA DE JERUSALÉN. 1. LA CIUDAD DEL AT Y SUS ALREDEDORES. El monte en que se estableció Jerusalén en los primeros tiempos tenía escarpadas depresiones de terreno en tres lados: por el este, el Wādī Ğawz y el torrente del Cedrón, que lo prolongaba y separaba la ciudad del monte de los Olivos; y por el sur y el oeste, el Gēʾ Ben Hinnōm.

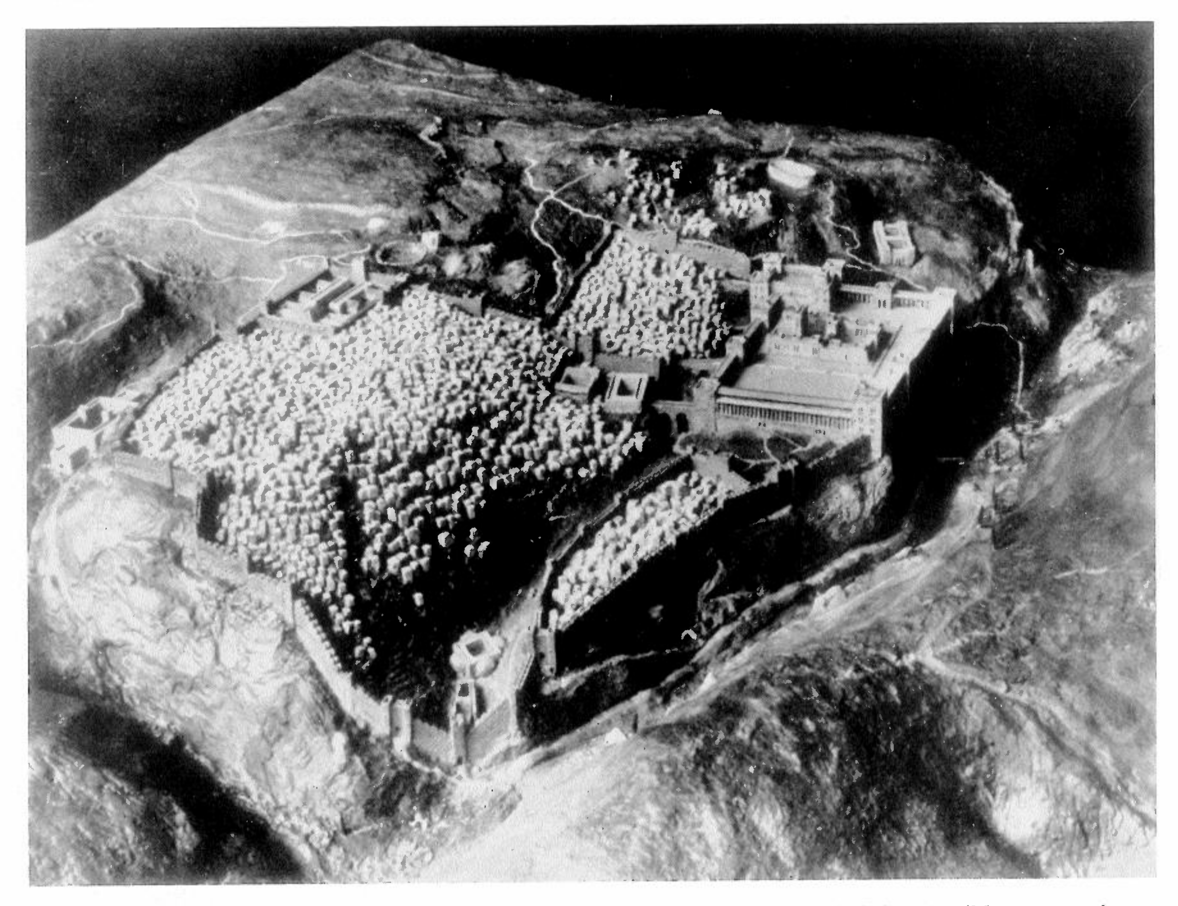
El propio monte estaba dividido por el Tiropeon o valle que forma las dos colinas: una, en la parte de poniente, sobre la cual se hallaba, en la época del segundo Templo, la población superior y a la que se da corrientemente el nombre de monte Sión (altitud 763 m); y otra, bastante más baja, en la parte oriental, en cuyo extremo del norte estaba el monte del Templo (altitud, en el terreno de éste, 743 m), que ocupaba el santuario. Desde esta colina partía un ramal hacia el mediodía. En la misma, la primitiva Jerusalén estaba en la porción del sudeste. Esta ramificación descendía abruptamente desde el sitio del Templo; su altura en la zona de la antigua población era de 713 m y en su extremo meridional resultaba mucho más baja.

Este monte estaba perfectamente defendido por el Cedrón en el este, y el Gēʾ Ben Hinnōm en el sur, y ambos se unían cerca de ᶜĒn Rōgēl. La depresión intermedia bajaba oblicuamente unos 100 m hasta el límite meridional del monte y servía de separación entre ambas colinas. La sudoriental era bastante pequeña y su tamaño correspondía al de una de las poblaciones cananeas de la Edad del Bronce: medía de largo, de norte a sur, unos 400 m, su anchura mayor no excedía de 110 m y su área se estima en 4,5 hectáreas.

Las noticias algo pormenorizadas sobre la topografía de Jerusalén proceden sobre todo de la época del segundo Templo, y se encuentran en especial en las obras de Flavio Josefo; pero su número no es muy satisfactorio. La principal fuente sobre la topografía jerosolimitana con anterioridad a la época helenística y también, según parece verosímil, a los días del primer Templo, son las descripciones de las murallas del período de Nehemías.

Atendiendo a esto, hay en el AT desde la fecha más remota sólo datos inconexos que no proporcionan una descripción completa. Las exploraciones y excavaciones arqueológicas efectuadas en los últimos años han contribuido muy poco a acrecentar los conocimientos, ante todo en cuanto a establecer el lugar de la colina sudoriental en que estuvo el asentamiento antiguo. La investigación en dicha colina ha mostrado que la ocupación no cesó desde la Edad del Bronce hasta épocas posteriores, y se han encontrado en ella restos de edificios y fortificaciones del período de la monarquía.

El único manantial inagotable, que aprovisionaba de agua a Jerusalén en la antigüedad, era ᶜĒn Giḥōn, que brotaba en la ladera oriental del monte que descendía hacia el Cedrón. Los vestigios de sistemas de conducción de agua en esta fuente, y de sus distintas mejoras, se fechan a partir del Bronce Reciente en adelante, comprendido el período de la monarquía israelita. El



Maqueta de Jerusalén que permite estudiar perfectamente la topografía de la ciudad santa. (Maqueta en el Museo Bíblico del Seminario Conciliar de Barcelona. (Foto P. Termes)

túnel que se practicó durante el reinado de Ezequías, iba desde ʿĒn Giḥōn hasta el extremo meridional de la colina. Otra fuente de Jerusalén era ʿĒn Rōgēl (Biʾr Eyūb), que se identifica con ʿĒn ha-Tannīn, la cual estaba en la confluencia del Cedrón con el Gēʾ Ben Hinnōm, en la inmediación de la colina sudoriental.

Opinan muchos investigadores de nuestro tiempo que la Jerusalén predavídica se hallaba en el área de la colina del sudeste, pero existen diferencias sobre la identificación de lo que se entiende por Jerusalén (en los días de David), la fortaleza de Sión y la ciudad davídica. Algunos intérpretes admiten que son lo mismo y se apoyan para ello en el texto de 2 Sm 5,6-9 sobre el territorio de Jerusalén. En él se dice que David se apoderó de la fortaleza de Sión, habitó en ella y la llamó «ciudad de David»; según otros, la fortaleza sólo albergaba la sede del soberano y del gobierno, estaba en el extremo septentrional de la colina del sudeste, cerca de la fuente, y era la mencionada en el segundo libro de Samuel.

Es bastante posible que David ensanchara el área de Jerusalén por la parte septentrional; pero la mayor ampliación de la ciudad corresponde al período de Salomón, que llevó a cabo considerables obras de edificación en la zona septentrional de la colina del este, en el monte Sión o Mōriyyāh. Estas construcciones no tenían por fin aumentar el espacio habitable para los ciudadanos, sino el de los edificios que fueron el Templo, el palacio del rey y sus depósitos.

Las ideas de los investigadores difieren en lo que atañe a la ampliación del espacio habitable en Jerusalén durante la monarquía. Según una opinión, la ciudad estuvo sólo en los terrenos de la colina oriental durante toda la monarquía y la época del regreso de la Cautividad babilónica. Conforme a otra tesis, la ciudad se amplió por el lado del oeste, hacia la colina occidental, llamada hoy monte Sión, y encerró las dos colinas, con el valle que las separaba, durante gran parte del período del primer Templo. Una opinión bastante aceptable es que la expansión del espacio urbano habitable por la parte occidental comenzó sólo después del cisma del reino. Progresivamente, se amplió con los barrios de Mišneh y Miktēš, en la zona del valle y los bordes del monte occidentales, que irrumpieron en la muralla en época muy avanzada. La porción correspondiente de la colina occidental no quedó dentro de las murallas hasta mediado el tiempo del segundo Templo. La solución de este problema depende del

hallazgo de testimonios arqueológicos suficientes; pero éstos, son momentáneamente muy precarios para determinar cualquier hipótesis.

La ciudad de David y el monte del santuario estaban en la época de la monarquía en medio de la correspondiente línea de fortificaciones. En el mismo período, se incluyeron en el recinto amurallado los barrios de Mišneh[1] y Miktēš[2], en el lado noroccidental, en la zona de la ciudad antigua. Se amplió el terreno urbano por el sur, en el descenso de la colina del sudeste hacia el Gē᾽ Ben Hinnōm, para que quedase dentro de las murallas el sistema que llevaba las aguas del Giḥōn por el acueducto subterráneo. Se estima en 4,5 hectáreas la superficie de la población jebusea y, tras el aumento y mejora del reinado de David, su ámbito llegó a ser de casi 23 hectáreas; el solar de los barrios de Mišneh y Miktēš media aproximadamente 13,5 hectáreas, mientras que el recinto cercado por la muralla, en donde estaba el sistema de conducción de aguas, tenía unas 1,5 hectáreas, por lo que se cree que la ciudad amurallada de fines de la monarquía mediría cerca de 30 hectáreas.

[1] 2 Re 22,14; Sof 1,10. [2] Sof 1,11.

La ampliación de Jerusalén al principio fue conforme a lo que resulta evidente en los días davídicos. Se propone que el oscuro texto de 2 Sm 5,9: «E hizo David en torno construcciones desde Mil·lō᾽ hacia el interior», corresponde al relleno parcial de la depresión que unía la colina del sudeste con el monte Sión. Es posible pensar que la obra de David fue limitada en extensión y profundidad al establecer la nueva fortaleza en el terraplén; quizá sea el edificio de que se habla en Cant 4,4, o sea la torre de David, en que estuvo, según se imagina, en el mismo período la casa del rey o Casa de cedro[1].

Posteriormente, en los días de Salomón, la zona de Mil·lō᾽ fue el origen de las obras de edificación y ampliación[2]. En la primera fase de esta actividad, Salomón terminó la construcción de Mil·lō᾽ en toda la depresión de terreno que unía la ciudad de David con el monte Sión. El mismo soberano colmó la brecha de la ciudad de su padre[3]. Son muchos los que suponen que tal brecha se produjo en la muralla en el momento de la conquista de la población; pero se propone también que David desmanteló el muro de la urbe cuando ensanchó la zona edificable por el septentrión, y que su hijo compuso la brecha, con lo que dio solidez a la línea defensiva de Mil·lō᾽, la cual se hallaba entre la ciudad de David, al sur, y el monte del Templo, en el norte. En el reinado de Joás, se habla de Bēt Mil·lō᾽ y la topografía resulta oscura: «En Bēt Mil·lō᾽, a la bajada de Sil·lā᾽»[4], y, después de dicho monarca, ya se emplea el nombre de ᶜŌfel para designar la fortificación interna, a la que los reyes de Judá robustecieron[5]. De Ozías se narra que efectuó muchas obras en el muro del ᶜŌfel[6], así como se dice que Manasés lo rodeó y elevó mucho[7]. Flavio Josefo trata asimismo de esta zona, a la que llama ᾽Οφλάς[A] y que es el ᶜŌfel.

[A] F. Josefo, *Bel. Iud.*, 5,4,2, etc.

[1] 2 Sm 5,11. [2] 1 Re 9,15.24. [3] 1 Re 11,27. [4] 2 Re 12,21. Cf. Miq 4,8. [6] 2 Cr 27,3. [7] 2 Cr 33,14.

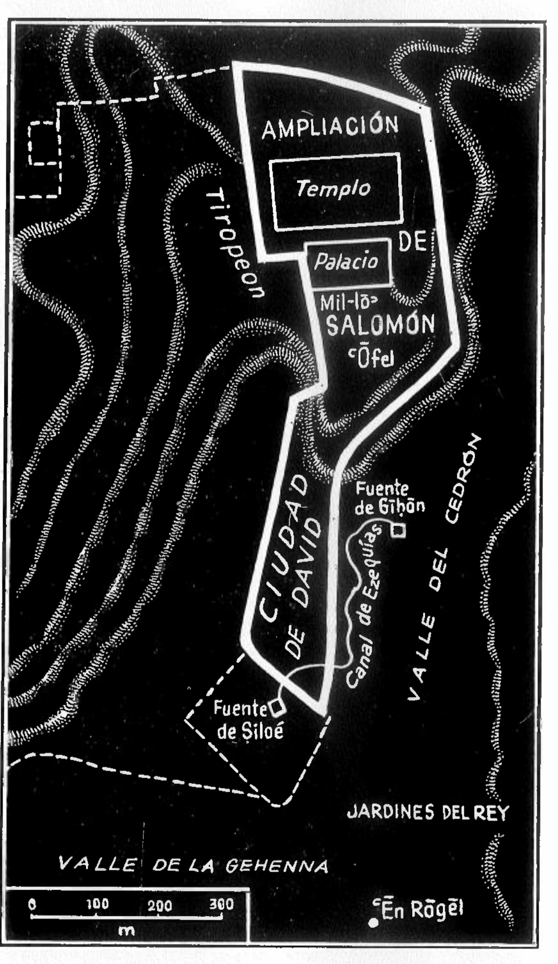
2. El Templo y el palacio del rey. Queda dicho que a Salomón se debieron las construcciones que hubo en el monte Sión. Aunque se hicieron en el transcurso del tiempo reparaciones y cambios, con técnica más perfecta, en el área de las fortificaciones, no fueron distintos en su estructura general, hasta cerca de la destrucción de la ciudad, del tipo que les dio Salomón.

Constan de dos partes esenciales: el santuario, con sus atrios y anexos al norte del monte Sión; y al sur, el palacio con sus distintas dependencias. El lugar del Templo se conoce con exactitud a causa de la piedra que ocupaba el lugar del Arca en el segundo santuario, como testimonia la tradición[A].

[A] *Mišnāh Yōmā᾽*, 5,1, etc.

Hasta hoy no se han descubierto en el monte del Templo restos seguros de la época de la monarquía; pero de las descripciones que encierra el AT (sobre todo 1 Re caps. 6-7), se tienen pruebas que el conjunto de los edificios del santuario y el palacio no era, de modo global, diferente de la estructura admitida para la propia *bīrāh* — el Templo herodiano y la casa real —

Plano que señala la extensión de la ciudad de David, ampliada hacia el norte por el Templo y el palacio de Salomón



del tiempo de Judea. Los datos arqueológicos que suministran, p. ej., las ciudades-estado como Tell Ḥalāf (Gōzān), y en menor medida Samaría (en la que se han hallado únicamente segmentos poco importantes de la población), arrojan cierta luz sobre el sector de construcciones del monte Sión durante la monarquía.

La serie de edificios de la casa de Dios y del palacio estaba encuadrada de patios ceñidos de murallas, de las que hay noticias pormenorizadas en el AT, aunque no se está muy seguro acerca de ellas. Tales patios iban de este a oeste y se relacionaban gracias a puertas con diversas partes de la ciudad.

Las descripciones veterotestamentarias del Templo mencionan dos patios o atrios. La que proporciona el primer libro de los Reyes indica en su exposición sólo el atrio interior del santuario, que se construyó con tres hileras de sillares y una hilera de vigas de cedro[1]. En cambio, los informes del término de la monarquía se refieren a dos patios[2]: el interior[3] y el exterior[4]. En 2 Cr 4,9, se habla del atrio de los sacerdotes y del patio grande que Salomón hizo en el Templo. Esta noticia, que no aparece en la descripción del primer libro de los Reyes, se basa, según se cree, en elementos de información de la época del segundo Templo, y los patios citados corresponden al atrio de los sacerdotes y al de las mujeres de que se trata en tiempos posteriores. Asimismo se piensa que el patio nuevo, que se describe en los días de Josafat[5], no es sino el atrio de las mujeres, el gran patio en que el pueblo se reunía en época postexílica y cuya santidad era inferior a la del atrio interno[6].

[1] 1 Re 6,36; 7,12. [2] 2 Re 21,5; 23,12. [3] Ez 10,3. [4] Ez 10,5. [5] 2 Cr 20,5. [6] Cf. Jer 7,2.

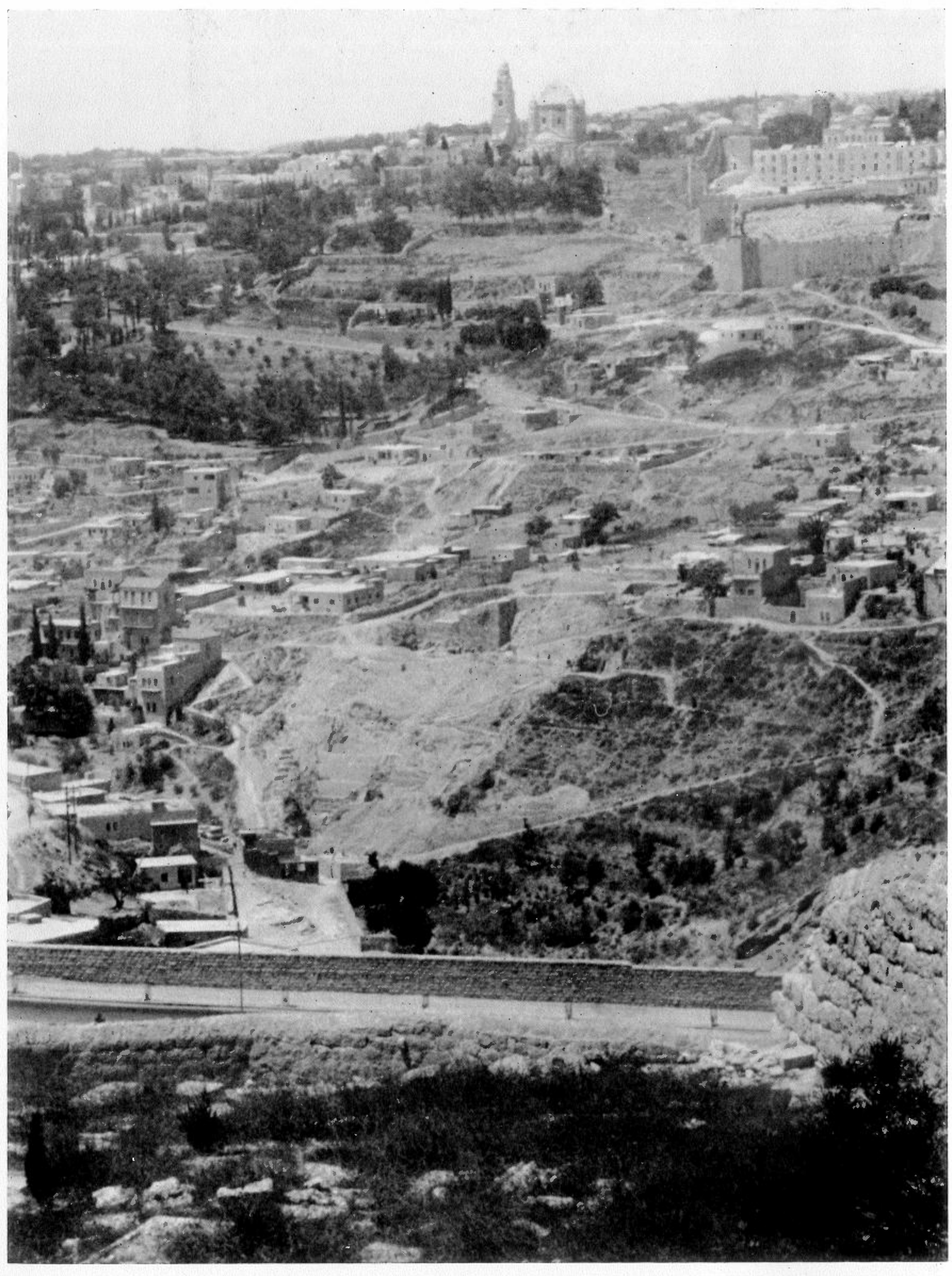
Por lo tanto, no hay que suponer, como muchos interpretan, que el primer santuario tenía únicamente un patio interior, mientras que el exterior ceñía tanto al Templo como a los edificios del palacio. El informe sobre el atrio interno de la casa de Dios, que figura en la descripción de las construcciones salomónicas, y los datos de los patios que tuvo el Templo al fin de la monarquía, informan que, ya al comienzo de las edificaciones, el santuario encuadraba el patio interior, en el que estaban el altar y el resto de los accesorios del culto, y que en el atrio exterior se hallaban las cámaras[1] y los tesoros del Templo, los cuales se custodiaban aparte de los tesoros del palacio[2]. Es también admisible que, al principio del segundo Templo, no hubiese en éste más que el atrio interior, siempre y cuando en su parte oriental estuviera la explanada del santuario[3], que servía de solemne lugar de reunión. Con el tiempo, se construiría el atrio grande, es decir, el patio nuevo a que alude 2 Cr 20,9; sólo más tarde se edificaría la muralla que rodeaba toda el área del monte del Templo.

[1] Cf. Neh 10,38. [2] 1 Re 14,28. [3] Esd 10,9.

Entre las puertas del atrio interno del santuario se menciona la interior que daba al norte[1], o puerta del

Jerusalén y el monte Olivete, desde las alturas del sur de la región. En la cima del Olivete, al fondo, se levanta la torre de un monasterio ruso. (Foto P. Termes)





Jerusalén. Vista panorámica desde el Hotel Intercontinental. En primer término, un cementerio judío; al fondo, en la cima, la torre de la Basílica de la Dormición. (Foto P. Termes)



Jerusalén vista desde el sur. En primer término, la zona de los jardines del Rey. Al fondo, la explanada del Templo; las murallas están, aproximadamente, en el lugar que ocuparía el palacio de Salomón durante el período anterior al Exilio. (Foto Paul Popper, Londres)

altar de los sacrificios[2], y la oriental[3]. Pero en cuanto a la del medio, citada en la descripción de la caída de Jerusalén[4], es dudoso si es una de las interiores de la casa de Dios, y es posible que no sea más que la puerta septentrional de la muralla exterior de los atrios del Templo. En la descripción del futuro santuario, que aparece en el libro de Ezequiel[5], se habla de tres puertas en el patio interior, dos de ellas en el norte y al este[6], más la del sur[7], de la que no se trata en los textos referentes al período de la monarquía. Pero, a pesar de ello, no hay que suponer que no hubiera puerta meridional en la muralla del atrio interior, correspondiente a las que hubo en el patio exterior y que unían el Templo con el palacio. Igualmente, no se menciona en los pasajes de Ez caps. 40-43 una puerta interior en el occidente, no obstante lo cual se cree que el atrio interno del Templo la tuvo, hacia el lado del *dĕbîr*, que estuvo seguramente en el oeste[8].

[1]Ez 8,3. [2]Ez 8,5. [3]Ez 11,1. [4]Jer 39,3. [5]Ez cap. 40 y sigs. [6]Ez 40,33. [7]Ez 40,24.27. [8]Ez 8,16.

En la muralla septentrional de los atrios, hay que buscar la puerta superior de Benjamín, que estaba en la casa de Dios[1]. Por ella se salía a la de Benjamín o de las Ovejas, que se hallaba en el muro exterior. Se cree que ésta era la que construyó Jotam[2], también llamada «puerta superior»[3], orientada hacia el norte. Al este se encontraba la puerta Judicial[4] y en ella se hallaba la guardia. Ciertamente, en los días de Nehemías, esta entrada pertenecía al cuerpo de edificios del Templo, pero es concebible que, durante la monarquía, fuese la puerta del atrio exterior del santuario. En todo caso, se cree que existen razones para identificarla con la puerta de la Cárcel, es decir, la de la Guardia[5]; pero no para relacionarla con el atrio de la cárcel del palacio. Esta puerta merecía especial consideración, porque correspondía sin duda a la entrada del santuario y, en verdad, en la descripción de la reconstrucción de los muros jerosolimitanos, se menciona a Šĕmaʿyāh en calidad de guardián de la puerta del Oriente, que es la del este del Templo[6]. Seguramente, ésta es la del rey, una de las de la casa de Dios[7]. La puerta de Šalléket, en el atrio exterior, al oeste del Templo y en el camino de la subida[8], no es más que la puerta de las cámaras, y así lo confirma la versión de los LXX.

[1]Jer. 20,2. [2]2 Re 15,35. [3]Ez 9,2. [4]Neh 3,31. [5]Neh 12,39. [6]Neh 3,29. [7]1 Cr 9,18. [8]1 Cr 26,16.

Conocemos por lo menos dos de las puertas que unían el Templo con el palacio: una es la de la Escolta[1], por la cual bajaron a Joás desde aquél a éste para sentarle en el trono. Estaba, según se cree, adyacente a la sala destinada a la escolta[2]. En una descripción del reinado de Joás[3], se menciona la puerta por la que

condujeron al soberano desde el santuario al palacio, o sea la Superior. Otra puerta de los atrios del Templo citada en un pasaje correspondiente al rey aludido, es la de Sūr[4]. En el segundo libro de las Crónicas[5] se habla de la puerta del Fundamento (heb. *ha-yĕsōd*), a la que se propone a llamar de los Caballos, y cuya localización es imposible determinar con certeza. Tal vez estuviese en la muralla oriental del Templo o del palacio, y cabe que fuese una de las puertas que los relacionaban.

[1] 2 Re 11,19. [2] 1 Re 14,28. [3] 2 Cr 23,20. [4] 2 Re 11,6. [5] 2 Cr 23,5.

La puerta Nueva del santuario unía también a ambos conjuntos de edificios[1]. La citan las descripciones de fines del reino de Judá. Junto a ella estaban los aposentos de los dignatarios y escribas[2], que seguramente se construyeron a los dos lados de la misma, tanto en el sur, en la parte orientada hacia el palacio, como en el norte, en el punto de gran altura que miraba al Templo. Así resultan inteligibles las palabras del libro de Jeremías sobre los funcionarios principales que subieron desde el palacio real y se sentaron a la entrada de la puerta Nueva de la casa de Dios[3]; y sobre Mīkāyĕhū, que estaba en la cámara del escriba Gĕmaryāhū, en el atrio superior, a la entrada de la puerta Nueva del santuario, y que descendió desde el palacio a la estancia del secretario[4], ʾĔlīšāmāʿ[5], donde tomaron asiento todos los próceres.

[1] Jer 36,10. [2] Jer 26,10; 35,4; 36,10-14. [3] Jer 26,10. [4] Jer 36, 10-12. [5] Jer 36,20.

Se mencionan asimismo en el AT algunas entradas en relación con el Templo: la tercera de la casa de Dios, por la que Jeremías fue conducido ante Sedecías[1]; la exterior reservada al rey, que se menciona en relación con el santuario en el oscuro texto de 2 Re 16,18. Quizá sean diferentes o la misma entrada a la que se dan distintos nombres. En cualquier caso, aunque no fuesen como las puertas construidas para enlazar el atrio grande del palacio con el Templo, estuvieron en el sector del otro patio del palacio[2], en el que hubo las dependencias del rey y de su casa.

[1] Jer 38,14. [2] 1 Re 7,8.

Los datos que tenemos acerca del palacio real y sus atrios son escasos y se basan en la descripción incompleta que de ellos ofrece 1 Re 7,1-13, la cual aparece como por accidente entre las descripciones extensas del santuario, que la precede, y la de los objetos del culto, que la sigue. En ella se habla de dos atrios del palacio, el grande[1], en el que había tres órdenes de piedra labrada, más el arsenal y los depósitos, y un segundo[2], al que rodeaban los almacenes y dependencias palaciegos.

[1] 1 Re 7,12. [2] 1 Re 7,8.

La enumeración de los edificios del palacio real, en 1 Re cap. 7, comienza con la descripción de la Casa del bosque del Líbano, sobre cuya naturaleza y función están divididos los pareceres de los exegetas. Se piensa sobre todo que servía de arsenal y también, posible-

Panorámica de Jerusalén. La ciudad se ve desde el muro exterior meridional del recinto del *Dominus flevit*. (Foto F. Arborio Mella, Milán)



mente, como cuartel de la guardia. La Casa del bosque del Líbano estaba, según se interpreta, al este de la línea de construcciones del palacio, por la que se tenía acceso a los patios y donde se hallaba la puerta de los Caballos[1]. Por allí iba el camino de la entrada de los Caballos a la puerta del mismo nombre[2], situada en la muralla oriental de la ciudad.

[1]2 Re 11,16. [2]Neh 3,28.

Otras dos construcciones, que estaban en el atrio grande del palacio, se citan en 1Re cap. 7. Son el pórtico con columnas y el del trono o Pórtico del juicio. Contigua a éste y al oeste de él, se hallaba la casa del rey, orientada hacia el otro atrio[1], alrededor del cual estaba el resto de las dependencias de la familia real, por lo que se explica que entre ellas estuviese el palacio de la hija del faraón.

[1]1 Re 7,8.

Aún se menciona en el AT de modo casual cierto número de edificios, que estaban en el área palaciega, como, p. ej., el palacio de invierno[1], que estaba, según se cree, en un lugar especial de los atrios del mismo lugar; y los depósitos[2] o el tesoro del rey[3]. En el relato del arresto de Jeremías, a fines del reino de Judá, se cita el patio de la Cárcel («el patio de la Cárcel que había en el palacio real de Judá»)[4], que era el de la guardia emplazado en la casa alta del rey[5], es decir, en la elevada parte septentrional del área del palacio y que, se opina, estaba adyacente al edificio de la guardia. Al narrar la enfermedad de Ezequías, se habla del «atrio medio»[6].

[1]Jer 36,22. [2]2 Re 14,14. [3]2 Re 20,13. [4]Jer 32,2. [5]Neh 3,25. [6]2 Re 20,4.

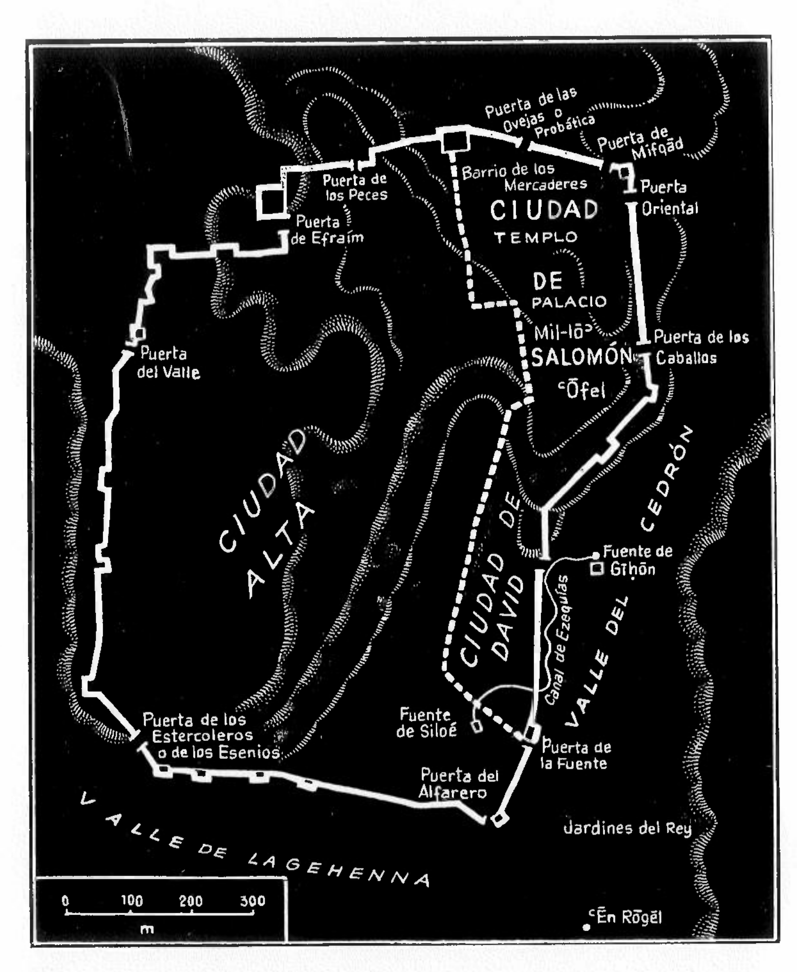
3. La línea de fortificaciones. Las distintas teorías y la discusión sobre cuál fue el trazado de las defensas jerosolimitanas, según los datos que ofrecen los textos de la época de la monarquía y los del libro de Nehemías acerca de las puertas, torres y murallas de la ciudad, obedecen a la dificultad de interpretar debidamente las cuestiones que plantea cada una de sus partes.

En 2 Re 14,13 se trata de la conquista de Jerusalén por Joás, después de haber derrotado a Amasías, en cuya ocasión abrió una brecha en la muralla de la población. El pasaje define el sitio y la extensión de la abertura con estas palabras: «Desde la puerta de Efraím hasta la puerta del Ángulo, cuatrocientos codos». Se interpreta que ambas se hallaban en el muro septentrional: la de Efraím en el centro del mismo y la del Ángulo a unos 200 m de ella.

Ozías edificó una torre sobre la puerta del Ángulo[1], de lo cual se deduce que era la última puerta y que estaba en el recodo noroccidental de la muralla, el cual era el punto débil de sus defensas. El libro de Jeremías menciona también la puerta del Ángulo como el punto extremo de Sión: «Desde la torre de Ḥănan'ēl [hasta] la puerta del Ángulo»[2]. Se cita asimismo en una descripción arcaizante «Desde la puerta de Benjamín hasta el sitio de la puerta Primera (que se identifica con la de Efraím), hasta la puerta del Ángulo». Se habla de la plaza de la puerta de Efraím, en la que los regresados de Babilonia hicieron cabañas[4]. La de Benjamín, que también aparece en Jeremías[5], es la puerta por la cual este profeta quiso salir para ir al territorio benjaminita cuando los caldeos se retiraron de la población: estaba en la parte oriental de la muralla del norte, donde se cree que se hallaron asimismo las torres de Ḥănan'ēl y de Mē'āh[6].

[1]2 Cr 26,9. [2]Jer 31,38. [3]Zac 14,10. [4]Neh 8,16. [5]Jer 37,12; 38,7. [6]Cf. Neh 3,1.

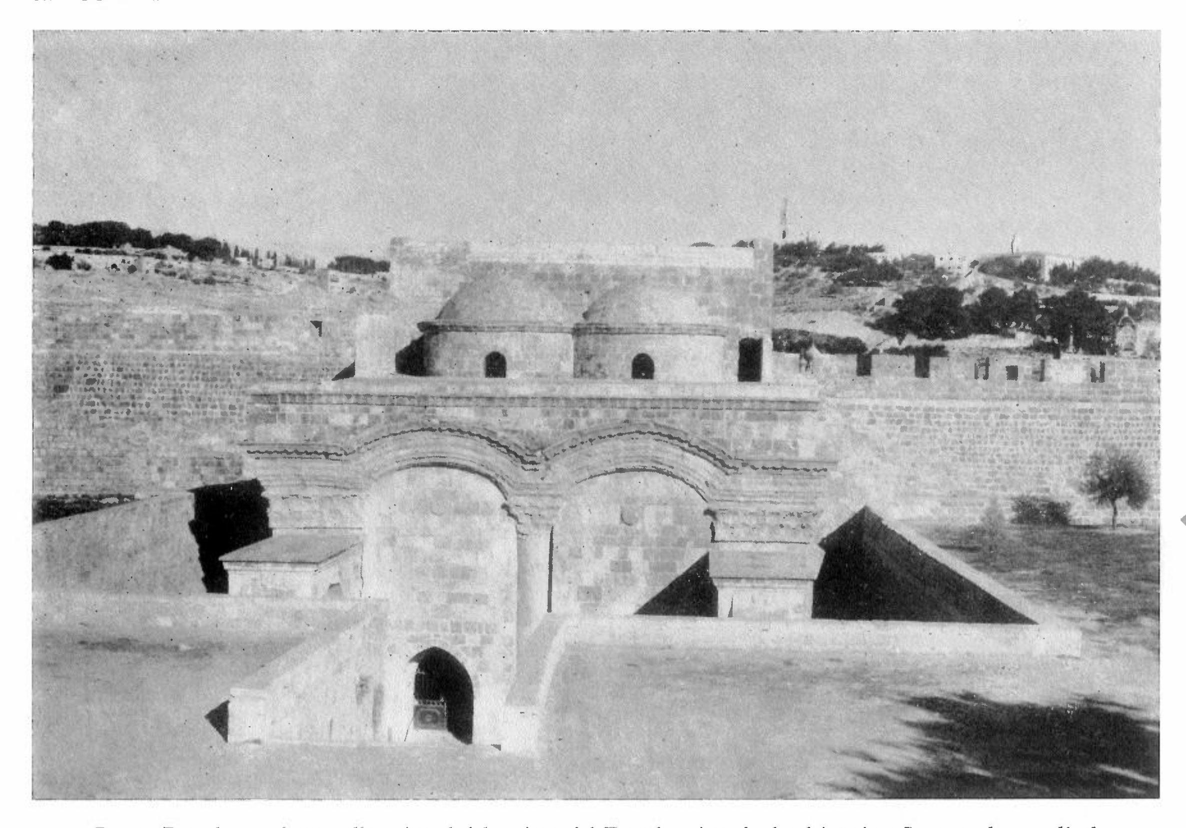
Se dan en el AT los nombres de otras puertas que, según el



Plano de Jerusalén en la época de Nehemías, en el que se indican las principales puertas de la ciudad



Jerusalén. Torrente del Cedrón y monte Olivete. entre la Basílica de Getsemaní y el llamado «Sepulcro de Absalón. (Foto F. Arborio Mella, Milán)



«Puerta Dorada» en la muralla oriental del recinto del Templo, vista desde el interior. Se trata de un edículo bizantino, erigido en el lugar de la antigua puerta de Susa. (Foto F. Arborio Mella, Milán)

contexto, se hallaban en el muro septentrional. Hay motivos para preguntarse si hubo más en dicha parte o si, como muchos interpretan, recibieron nombres diferentes en el mismo período o en distintos tiempos. Se cree que es identificable con la de Benjamín la puerta de las Ovejas, de la que se habla por primera vez al describir la reconstrucción de las murallas en los días de Nehemías; estaba contigua al santuario y la edificaron el sumo sacerdote ᵓElyāšīb y sus hermanos sacerdotes[1]. Hasta en la época de Jesús se conocía: se hallaba al nordeste de Jerusalén, junto a la piscina de Betesda[2].

[1]Neh 3,1. [2]Jn 5,2.

La puerta de los Peces, citada tras la anterior[1], así como en la descripción de las fortificaciones de Manasés[2], es identificable con la de Efraím, de la que Nehemías dice que estaba en la muralla occidental[3]. De ella partía el camino hacia el norte, hacia los montes de Efraím, que se ramificaba en dirección de Bēt Ḥōrōn superior hacia las comarcas del litoral. La puerta de los Peces estaba cerca de la ciudad nueva, como parece confirmar el versículo de Sofonías: «Surgirá un griterío de la puerta de los Peces, un lamento desde la ciudad nueva»[4], enclavada en la porción occidental de la muralla del norte, que defendía la ciudad nueva. Era un lugar débil que se tenía que reforzar y fortificar continuamente, como lo prueba el segundo libro de las Crónicas al informar de las defensas que Ozías y Manasés hicieron en el sector de la puerta del Ángulo y la de los Peces.

[1]Neh 3,3. [2]2 Cr 33,14. [3]Neh 12,39. [4]Sof 1,10.

La tercera puerta se conoce con el nombre de Antigua (heb. *ha-yĕšānāh*)[1]. La del Ángulo no aparece en el libro de Nehemías. Todo ello contribuye a identificar la Antigua con la del Ángulo. El nombre de aquélla es de difícil interpretación. Se discute si hay que aceptar la enmienda de ha-Mišneh («segunda») o si designa la puerta de la que salía el camino de la ciudad de Yĕšānāh, que se hallaba en la frontera de Samaría. Parece verosímil que esta puerta estuviese próxima a los mercados de Jerusalén, principalmente al de los orfebres y el de los perfumistas[2]. La torre de ha-Tannūrīm («Hornos»)[3], mencionada en la misma descripción entre las puertas Antigua y la del Valle, o sea en el lugar por el que pasaba la muralla ancha, estaría contigua a la calle de los Panaderos[4].

[1]Neh 3,6. [2]Neh 3,8. [3]Neh 3,11. [4]Jer 37,21.

Se describe el muro del norte y el oeste, desde la puerta de las Ovejas hasta la torre de ha-Tannūrīm, durante la dedicación de la muralla del texto Neh 12,28 y sigs., en el mismo orden que al narrar la reconstrucción en Neh cap. 3; pero, en el primer lugar citado, en el que la descripción empieza desde el oeste de la torre de Tannūrīm, la puerta de Efraím se menciona ante todo

delante de la Antigua, lo que resulta oscuro, pues no ocurre en ningún otro pasaje. Por ello, se piensa que la aparición de la puerta de Efraím en este lugar se debe a una interpolación del copista.

La principal puerta al oeste de la muralla de David es la del Valle, de que se hace mención al referir las obras de fortificación de Ozías: «Ozías construyó torres en Jerusalén sobre la puerta del Ángulo y sobre la puerta del Valle»[1]. Cuando se relata la obra reconstructora de Nehemías[2], la del Valle se cita a continuación de la puerta Antigua, la muralla ancha y la torre de ha-Tannūrīm. La localización de esta puerta depende del problema de cuál fue la extensión de la ciudad, y se relaciona en particular con la cuestión de si la colina suroccidental (el «monte Sión») estuvo delante de la muralla.

Los investigadores que incluyen el «monte Sión» dentro del área urbana (Dalman, Simons, etc.), creen que la puerta del Valle estaba en el sudoeste de la ciudad, orientada hacia el Gē᾿ Ben Hinnōm; sin embargo, muchos opinan hoy que el «monte Sión» no debe situarse dentro del terreno de la ciudad y localizan la puerta del Valle en el centro de la muralla occidental de la ciudad de David, frente al Tiropeon. En cualquier caso, se acepta que es la puerta que se descubrió en 1927 durante las excavaciones, en la línea de la muralla que ceñía la ciudad de David por el oeste. Esta puerta medía 3,5 m de anchura y estaba entre dos grandes torres, cuyos restos se conservan. Se edificó a fines del Bronce y sobre ella se levantaron diversas construcciones hasta el principio del período asmoneo.

[1] 2 Cr 26,9. [2] Neh 3,13.

En las fuentes bíblicas de finales de la monarquía, aparece la puerta de ha-Harsīt («alfarero») que daba al Gē᾿ Ben Hinnōm[1], esto es, estaba en el extremo sudoccidental de la ciudad de David, y que se interpreta que es la puerta del Estercolero (heb. *hā-᾿ašpōt*), mencionado cuatro veces en tres descripciones de la muralla del libro de Nehemías (en una de ellas el *kĕtīb* es *hāšĕpōt*)[2]. Según Nehemías 3,13, distaba de la del Valle mil codos, o sea alrededor de medio kilómetro. Se trata, pues, de dos nombres de la misma puerta y el segundo obedece a que se empleaba para sacar las basuras de la ciudad.

[1] Jer 19,2. [2] Neh 3,13.

El cap. 3 de Nehemías cita, tras la del Estiércol, la puerta de la Fuente[1] y, en el mismo lugar, el muro de la alberca de Siloé, junto al huerto del rey, así como la gradería por la que se bajaba de la ciudad de David[2]. Por esto, se interpreta que la puerta de la Fuente es la que se descubrió en la muralla del este, entre el extremo oriental de la ciudad de David y la muralla doble próxima a la alberca de Siloé. Allí había un edificio cuadrangular y bien fortificado, y no lejos de él unos peldaños tallados en la roca, que se cree que constituían la

La «Puerta Dorada», por el exterior. Los vanos fueron tapiados por los musulmanes, quienes piensan que no se abrirán hasta le venida de Cristo u otro personaje apocalíptico. (Foto F. Arborio Mella, Milán)



escalera que descendía de la ciudad de David. Algunos suponen que la puerta debía el nombre al manantial de ʿĒn Rōgēl; y otros, en cambio, creen que era el sitio de la alberca de Siloé. En el sitio en que se unían el Cedrón y el Gēʾ Ben Hinnōm estaba, al parecer, el jardín del rey de que se ha hablado más arriba.

[1]Neh 3,16. [2]Cf. Neh 12,37.

Es imposible establecer con seguridad qué relación existe entre la puerta de la Fuente y la que había entre los dos muros, que se cita con ocasión de la huida de Sedecías y la gente de guerra ante los caldeos en el momento de la destrucción de Jerusalén. Narra el libro de los Reyes[1] que el rey y sus hombres salieron por el camino de la Puerta entre los dos muros, situada al lado del jardín real y fueron hacia el llano de Jericó. Es corriente la hipótesis de que esta puerta se hallaba en el punto de unión de la muralla antigua con la otra[2] que edificó Ezequías para proteger la alberca de Siloé. En tal caso, sería la vecina a la muralla doble que ya se ha mencionado y, por lo tanto, puede identificarse con la puerta de la Fuente. Sin embargo, no falta quien la considere como la antigua puerta interior que la muralla externa ciñó posteriormente.

[1]2 Re 25,4. [2]2 Cr 32,5.

La muralla se prolongaba por septentrión, desde la puerta de la Fuente, a lo largo de los bordes de la colina del sudeste, junto al Cedrón, y representa el muro del sur de la ciudad de David. En tal lugar, se observaron muchos segmentos de muralla, gracias a los cuales es posible apreciar de modo aproximado que hubo una avenida o camino. Sobre esto, el libro de Nehemías nos proporciona escasos datos topográficos, cuya parquedad resulta patente. Hasta la perforación del túnel de la alberca de Siloé, hubo en esta muralla una puerta cercana a la fuente de Giḥōn: la de las Aguas, que fue en época anterior la Primera, que se encontraba en el muro oriental de la ciudad de David. Posteriormente decayó su importancia e incluso algunos intérpretes aseguran que Nehemías no la restauró.

Entre la puerta de la Fuente y la de las Aguas, se deben localizar los lugares de que habla Neh cap. 3, para establecer la muralla existente entre ambas: los sepulcros de David[1], la subida de la armería[2] y la casa del sumo sacerdote ʾĒlyāšīb[3]. Delante de la puerta de las Aguas, citada en el mismo capítulo[4], estaba la gran plaza en la que Esdras leyó la Ley[5] y en la que el pueblo preparó las cabañas[6].

[1]Neh 3,16. [2]Neh 3,19. [3]Neh 3,20. [4]Neh 12,37. [5]Neh 8,1. [6]Neh 8,16.

Al norte de la puerta de las Aguas había la gran torre que sobresalía[1]. Es la que descubrieron Macalister y Duncan durante sus excavaciones, con una parte del muro y el foso, en el recodo del nordeste de la ciudad de David, cerca del sitio en que la muralla se dirigía hacia el norte. Y seguramente la esquina y el ángulo que se describen en esta parte de la muralla («hasta la esquina y el ángulo»)[2], en el extremo (entrante y saliente) de la misma, corresponden a la noticia: «Hasta el frente de la puerta de las Aguas, por el levante, y la torre que sobresale»[3].

[1]Neh 3,26-27. [2]Neh 3,24. [3]Neh 3,26.

Al tratar de la actividad reconstructora de Nehemías, se intercala en los pasajes antes citados otra descripción que versa sobre la edificación y reparación en el área del monte del Templo. La encierra el texto de Neh 3,25, que reza: «Pālāl, hijo de ʾŪzay [reparó] por enfrente de la esquina y de la torre que sobresale de la casa alta del rey y da al patio de la cárcel, etc.». Según se cree, aparece aquí a causa de la mención de la esquina y de la torre que sobresalía. Conforme al ver. 25 del cap. 3 de Nehemías, la torre sobresalía de la casa alta del rey, que estaba en el monte del santuario, mientras que en los vers. 26 y 27 la torre grande y sobresaliente estaba en la superficie de la ciudad, al sur, cerca del ʿŌfel. También se adicionó en el mismo lugar la explicación: «Los netineos habitaban en el ʿŌfel», exactamente en la cercanía de la muralla del ʿŌfel que aparece a continuación[1]. Sin las adiciones, intercaladas en el texto bíblico, sobre el muro externo, aquél tendría el siguiente orden original: «Tras él reparó Binnūy, hijo de Ḥēnādāb, otra parte desde la casa de ʿĂzaryāh hasta la esquina y el ángulo, y hasta frente a la puerta de las Aguas, por levante, y la torre que sobresale. Tras él restauraron los teqoítas otra parte frente a la torre grande que sobresale y hasta la muralla del ʿŌfel».

[1]Neh 3,27.

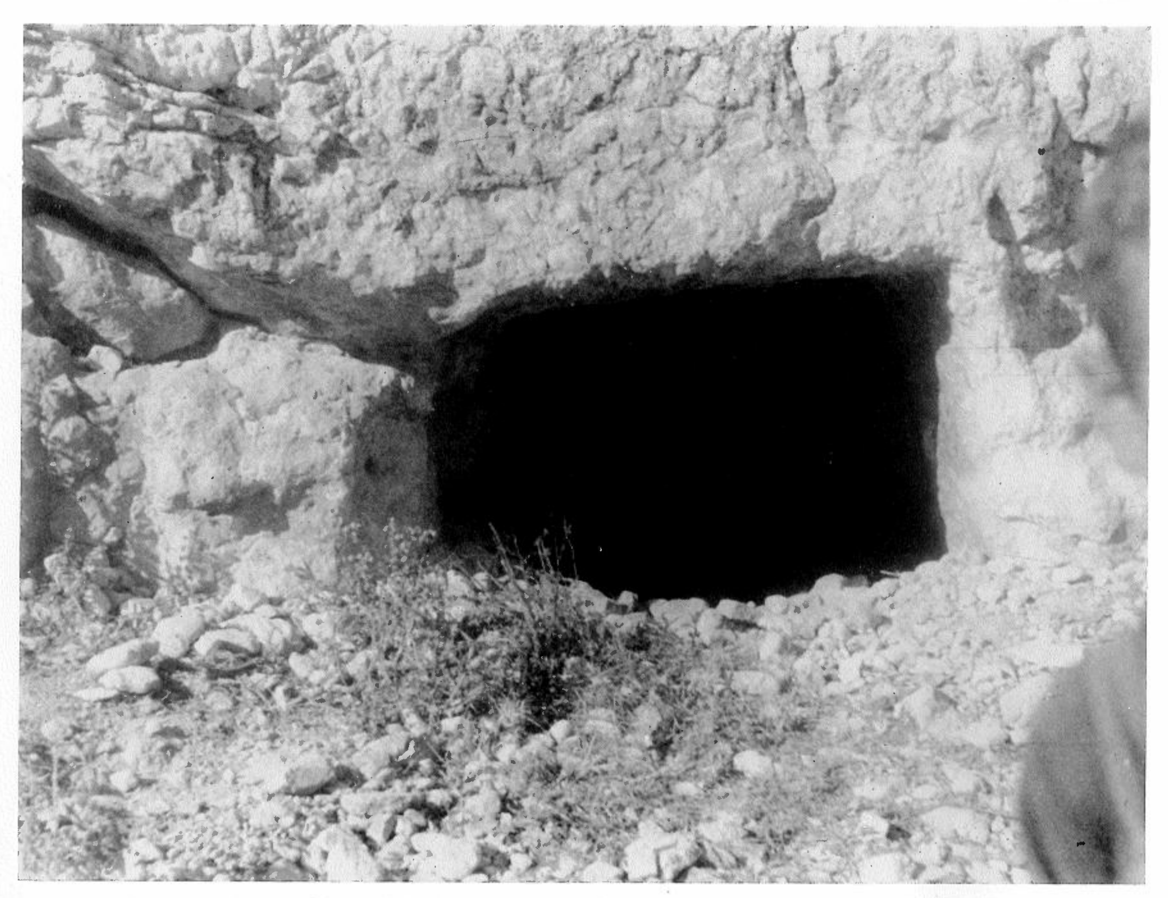
El muro del ʿŌfel de la época de la monarquía y del principio de los tiempos postexílicos era el de piedras no talladas descubierto en tal lugar. Después de él, aparece en Neh cap. 3 la puerta de los Caballos, que estaría en la muralla exterior de la ciudad, frente al monte del Templo, en la porción de las defensas[1]. La puerta de los Caballos se menciona en otro pasaje: «Hasta el torrente Cedrón, hasta el ángulo de la puerta de los Caballos por oriente»[2]. De aquí se desprende también que dicha puerta miraba al Cedrón. En la descripción de la muerte de Atalía[3], se cita la entrada de los Caballos, donde la reina murió cuando se encaminaba al palacio real, y de allí la llevaron para que no pereciera en el recinto del santuario ni en el interior del palacio.

[1]Neh 3,28. [2]Jer 31,40. [3]2 Re 11,16.

Se debate si hubo más puertas en la muralla oriental de la ciudad. La puerta del Oriente («Y tras él restauró Šĕmaʿyāh, hijo de Šĕkanyāh, guardián de la puerta del Oriente»)[1], es, de acuerdo con los intérpretes, la puerta del este del Templo. La Puerta Judicial («Tras él restauró Malkiyyāh, del gremio de los orfebres, hasta la casa de los netineos y de los comerciantes, frente a la Puerta Judicial y hasta la cámara alta del ángulo»)[2], es, al parecer, una puerta exterior. La cámara alta del ángulo estaba en la esquina nordoriental de la muralla, como se ve con seguridad en la misma descripción: volvía hacia la puerta de las Ovejas, situada en el muro septentrional.

[1]Neh 3,29. [2]Neh 3,31.

4. Aprovisionamiento de agua. Como en otras ciudades antiguas erigidas en terreno montuoso, el aprovisionamiento de agua de Jerusalén dependía por naturaleza de las fuentes situadas en el exterior de su muros. Los jerosolimitanos emplearon diferentes procedimientos



Jerusalén. Una abertura del canal de Acaz, en parte subterráneo y en parte al aire libre, destinado a llevar el agua de Gīḥōn al sur de la ciudad. (Foto J. A. Ubieta, Archivo Termes)

para disfrutar de un suministro regular de agua, a fin de atender tanto a sus necesidades como al riego. Cuidaron especialmente de ello durante la monarquía. Con tal objeto, construyeron albercas para acopiar el agua del Gīḥōn y la de la lluvia; excavaron pozos en la roca; y procuraron, en los días de la monarquía judaíta, llevarla a Jerusalén desde manantiales muy lejanos, como el de Nĕṭōfāh.

La fuente que aprovisionó a la ciudad en un principio fue la de Gīḥōn, situada en el lado oriental de la colina en que se había construido Jerusalén, en un declive escarpado del Cedrón. Los textos bíblicos nos informan de la gran importancia que tuvo este manantial para la vida de la ciudad[1], así como los vestigios de las restauraciones llevadas a cabo para mantener su caudal, lo cual prueba el interés, reiterado y periódico, que se sintió desde el período cananeo hasta el reinado de Ezequías por conservar la fuente y asegurar su uso en los días de asedio (→ **Agua. Conducción y canalización en tiempos bíblicos**).

[1] 1 Re 1,45; 2 Cr 32,30, etc.

Los restos arqueológicos permiten saber que, en el Bronce reciente, los habitantes del lugar hicieron obras semejantes a las que descubren las excavaciones en otras ciudades del período anterior a la conquista (→ **Gabaón, Gézer, Megiddo**), para que los moradores no carecieran de agua cuando eran sitiados, y para evitar las aglomeraciones y tumultos si el manantial se desbordaba.

Tenía en su arranque una serie de peldaños practicados en el túnel que iba directamente desde el interior de la ciudad a la fuente. El túnel se perforó en roca viva y, en su extremo más profundo, se acumulaban las aguas del manantial. Se procuró elevar el nivel del líquido para facilitar su extracción, al propio tiempo que para que pudiese correr por las acequias que irrigaban los huertos de los alrededores. Se cree que por ese túnel entraron los hombres de David cuando tomaron Jerusalén. En el decurso de la época de la monarquía, se hicieron muchas pruebas para construir canales que llevaran al caudal del Gīḥōn hacia el sur, a lo largo del Cedrón, hacia el jardín del rey, hacia la ciudad de David, reuniendo las aguas que había en el extremo sudoriental de la población. La alberca nueva, que recogía la corriente del Gīḥōn, era la que hoy recibe el nombre árabe de el-Birket, que está al noroeste de la llamada el-Ḥamrā'.

Otra fuente conocida por la Biblia, y próxima a Jerusalén, es ʿĒn Rōgēl, que aparece en la descripción de la frontera de Judá y Benjamín[1]. Se propende a iden-

tificarla con Biʾr Eyūb, que está en la confluencia del Cedrón con el Gēʾ Ben Hinnōm. El AT cita otra fuente: ʿĒn ha-Tannīm[2], pero se interpreta como un nombre tardío de ʿĒn Rōgēl.

[1]Jos 15,7; 18,16. [2]Neh 2,13.

Los textos veterotestamentarios citan otras albercas o piscinas de Jerusalén y sus inmediaciones, pero no hay seguridad acerca de su identificación. Se cree, por otra parte, que hubo otras de que no hacen mención las SE. La alberca de arriba, con su canal, figura en textos referentes a Acaz y Ezequías: «Estaba junto a la calzada del campo del Batanero»[1]. Es concebible que este canal o acequia llevase a la ciudad, desde la alberca que la recogía, el agua de lluvia. Si estaba en la parte superior del valle, no hay que identificar este embalse con uno de los que había al norte de la muralla en tiempo de Nehemías.

[1]2 Re 18,17; Is 7,3.

La alberca o piscina inferior sólo se cita por su nombre en un pasaje oscuro[1]. La de la época de Ezequías[2], que acopiaba el caudal del Giḥōn, a la entrada del túnel del Siloé, es la que hoy se denomina el-Birket, al paso que, según se cree, la alberca inferior es la de el-Ḥamrāʾ — al sur de aquélla — y recogió hasta el reinado de Ezequías la principal cantidad de agua de la Ciudad de David. La del libro de los Reyes o del Giḥōn se menciona también en el cap. 3 de Nehemías, donde se llama la alberca de ha-Šélaḥ (Šilōaḥ, «Siloé»): «Y [reparó] el muro de la alberca de ha-Šélaḥ, junto al huerto del rey, hasta la gradería por la que se baja a la ciudad de David»[3]. La alberca antigua del libro de Isaías[4], pudiera ser la inferior y es posible que se tratase de la construida junto a la fuente de Giḥōn, para regular el nivel o caudal del agua, y que más tarde se cegara durante la invasión de Senaquerib[5].

[1]Is 22,9-11. [2]2 Re 20,20. [3]Neh 3,15. [4]Is 22,22. [5]2 Re 32,4.

En las descripciones de Nehemías, aparecen otros dos nombres de depósitos de agua. Uno es la alberca artificial citada en la reconstrucción de Jerusalén[1], y se piensa que se hallaba fuera de la muralla, frente a los sepulcros de David y la casa de los héroes, situada al sudeste de la ciudad davídica, y tenía acequias que regaban los huertos existentes en el Cedrón. La otra alberca es la del Rey, de que se hace mención durante el recorrido nocturno de Nehemías a lo largo de los muros[2]. Para unos puede identificarse con la alberca de el-Ḥamrāʾ; para otros es idéntica a la alberca artificial del exterior de las murallas, que servía para irrigar las plantaciones del Cedrón.

[1]Neh 3,16. [2]Neh 2,14.

Como queda dicho, los habitantes de Jerusalén también emplearon las aguas pluviales, que almacenaban en cisternas practicadas en la roca. Se supone que no se redujeron únicamente a las antiguas que conocemos en el área de la ciudad, aparte el monte del Templo, excavadas en el período de la monarquía judaíta.

Bibl.: Generalidades: J. Simons, *Jerusalem in the Old Testament*, Leiden 1952. L. H. Vincent - A. M. Steve, *Jérusalem de l'Ancien Testament*, 4 vols., París 1954-1956. M. Avi-Yonah, *Sēfer yĕrūšālāyim*, Jerusalén 1956. Nombres de la ciudad: A. T. Clay, en *JPOS*, 1 (1921), págs. 28-32. W. Boree, *Die alten Ortsnamen Palästinas*, Leipzig 1930. B. Maisler, en *JPOS*, 10 (1930), págs. 182-184. J. A. Montgomery, en *JBL*, 49 (1930), págs. 277-282. A. Jirku, en *WZKM*, 46 (1939), págs. 205-208. J. Lewy, en *JBL*, 59 (1940), págs. 519-522. S. Kraus, en *PEQ* (1945), págs. 15-33. Historia de la ciudad: A. Alt, en *ZDMG*, 79 (1925), págs. 1-19. B. Maisler, en *JPOS*, 10 (1930), págs. 181-191. E. L. Sukenik, en *JPOS*, 13 (1933), págs. 226-231. G. Bressan, en *Bibl*, 25 (1944), págs. 346-381. M. Noth, en *OTS*, 8 (1950), págs. 28-46. L. H. Vincent, en *RB*, 58 (1951), págs. 360-371. S. Yeivin, en *VT*, 3 (1953), págs. 149-166; íd., *Yĕrūšālāyim*, 2,5 (1955), págs. 5-19. D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldean Kings*, Londres 1956, págs. 32 y sigs., 73. Topografía: A. Alt, en *PJ*, 24 (1928), pág. 74 y sigs. O. Prockosch, en *PJ*, 26 (1930), pág. 12 y sigs. G. Dalman, *Jerusalem und sein Gelände*, Gütersloh 1930. K. Galling, en *PJ*,, 26 (1931), págs. 51-57. M. Burrows, en *AASOR*, 14 (1934), págs. 115-140; íd., *BASOR*, 64 (1936), págs. 11-21. *BRL*, págs. 297-307. N. Avigad, en *IEJ*, 2 (1952), págs. 230-236. M. Avi-Yonah, en *IEJ*, 4 (1954), págs. 239-248. A. Alt, en *Wissenschaftliche Zeitschrift der E.M. Arndt-Universität Greifswald, gesellschaft- und sprachwissenschaftliche Reihe*, 5, Greifswald 1955-1956, págs. 33-42.

B. MAZAR

IV. En el período helenístico. En el decurso de más de un siglo después de la fundación del imperio de Alejandro Magno, Palestina estuvo expuesta a las luchas hegemónicas sostenidas por los ptolomeos y los seleucidas. La contienda perjudicó directa e indirectamente a Jerusalén, y además tuvo el resultado de propagar el helenismo entre los judíos, lo que estableció banderías entre ellos. A pesar de la penuria de las fuentes que, de un modo claro, se refieran a la situación en Palestina, el cuadro histórico que presentan, completado con documentos grecorromanos, resulta bastante vívido.

La lucha entre Egipto y Siria tuvo por consecuencia poner en manos del primero a Palestina durante la mayor parte del siglo III A.C., desde que en el año 320 Ptolomeo I tomó Jerusalén, que gozó de tranquilidad y prosperidad, hasta que, en 198 A.C., fue incorporada a los dominios seleucidas y hubo que conceder privilegios y exenciones a los jerosolimitanos, a fin de que pudieran reparar los destrozos causados en la población por la guerra. La corrupción del sumo sacerdocio y los progresos del helenimo motivaron la enemistad entre los judíos helenizados y los tradicionalistas, así como la violenta intervención de Antíoco IV Epífanes, quien saqueó y profanó el Templo, y mató a muchos habitantes de la población. A ello siguió el saqueo de la ciudad, el incendio de sus casas, el desmantelamiento de sus murallas y la muerte o el cautiverio de numerosos jerosolimitanos, más la fortificación de la ciudad de David, con muros y torres, que la transformaron en ciudadela[1], desde la que se vigilaba y entorpecía el acceso al Templo[2]. Tras ello hubo una persecución religiosa que provocó la rebelión de los Macabeos.

[1]1 Mac 1,29-33. [2]1 Mac 1,35-36; 3,46.

Las excavaciones en las colinas oriental y occidental han descubierto restos de construcciones y murallas, que pertenecen a este período o al siguiente; pero no se tienen datos sobre ellas en las fuentes de la época. Según parece, se edificaron lugares para la realización de juegos atléticos y algún teatro, entre el Templo y la colina del oeste, es decir, en el valle del Tiropeon. Las tumbas del Cedrón, que suelen fecharse en el reinado de Herodes, tal vez se originaron en esta época y sufrieron cambios y renovaciones hasta el período herodiano.

V. Durante los Macabeos. La historia de Jerusalén en el tiempo de la sublevación macabea tiene por fuentes principales los libros canónicos de los Macabeos y, subsidiariamente, las obras de Flavio Josefo.

En período tan confuso, la suerte de la ciudad estuvo expuesta a los azares de la guerra, lo que no contribuye precisamente a proporcionar una imagen muy clara de su historia. Uno de los problemas de la misma es dónde estuvo situada la ciudadela (ἄκρα) de que trata 1 Mac 1,33. Este texto la identifica con las fortificaciones de la ciudad de David; en cambio, 1 Mac 14,36 dice que era una fortaleza que se alzaba en dicha Ciudad, mientras que Josefo la localiza en la «ciudad baja», o sea la colina sudoriental, donde se halló la antigua ciudad davídica. No obstante, desde tal lugar hubiera resultado imposible que dominase el Templo. Posiblemente la cuestión pueda resolverse si se acepta que el nombre de «ciudad de David» pasó de un sitio a otro, ya que no denota lo mismo en el AT que en los libros de los Macabeos, aunque esta hipótesis tiene el inconveniente de que Josefo y, por lo tanto, sus contemporáneos, sabían que la ciudad de David estaba al sudeste de Jerusalén. Parece, desde luego, mucho más verosímil, dada la dificultad que tuvieron los judíos en tomar la ciudadela, y las relaciones de ésta con el Templo, que estuviera emplazada en la estribación del nordeste de la colina sudoccidental, frente al santuario, donde estaría más tarde el palacio de los asmoneos.

Sea lo que fuere, la guarnición siria dominaba a la Jerusalén saqueada y en ruinas. Judas Macabeo entró en la ciudad en 164 a.c. y reconstruyó y purificó el Templo, mientras una porción de sus tropas hostigaba la ciudadela[1]; lo mismo hizo dos años después y motivó la intervención de Antíoco V Eupátor[2]. Demetrio I, tras nombrar sumo sacerdote a Alcimo, hizo que Báquides le acompañara a Jerusalén para expulsar a Judas Macabeo, quien, en otra campaña, obligó a los soldados sirios a cobijarse en la ciudad de David[3].

Muerto Judas, y durante la lucha con Jonatán, Báquides internó en la ciudadela a los rehenes que había tomado[4] y Alcimo dispuso que se derribara el muro del atrio interior del santuario[5]. Demetrio permitió que la guarnición de la ciudadela se convirtiera en rehén de Jonatán, el cual reconstruyó las murallas de Jerusalén y ciñó el monte Sión con una fábrica de piedras talladas[6]. Alejandro Epífanes, que aspiraba al trono seleucida, entabló con Demetrio una competición de concesiones a Jerusalén para bienquistarse con Jonatán. La ciudad quedó exenta de impuestos, se respetó la santidad del Templo y hubo el compromiso, no cumplido, de entregar la ciudadela al Macabeo. Jonatán aprovechó el cambio político de la entronización de Demetrio II para sitiar la ciudadela y arrancar al nuevo rey la promesa de entregársela, lo que tampoco esta vez se llevó a cabo. Mientras se decantaba en favor de Antíoco VI, Jonatán elevó a mayor altura las murallas de la población, de modo que quedase separada del baluarte sirio, cuya guarnición no pudo realizar los actos de compra-venta que había llevado a cabo hasta entonces, y reparó el muro del este de la población llamado → **Cafenata**[7].

Simón Macabeo, al suceder a su hermano Jonatán, completó las murallas de Jerusalén y fortificó todos los puntos de la ciudad[8]; tras ello, puso cerco a la ciudadela, que hubo de rendirse al fin a las tropas macabeas[9], en 141 a.c. Simón la fortaleció inmediatamente, robusteció las fortificaciones del monte del Templo, a lo largo de la ciudadela, habitó en ésta con sus hombres y aumentó la altura de los muros jerosolimitanos[10]. Quizá haya que entender que el texto se refiere a la fortaleza del ángulo del noroeste del recinto sagrado, antiguo solar de la Torre de Ḥānan'ēl. Flavio Josefo contradice los datos del libro de los Macabeos al narrar que Simón demolió la ciudadela y allanó toda la colina que ocupaba hasta que estuvo a más baja altura que el Templo. En esta labor, según él, el pueblo trabajó sin respiro durante tres años. Este informe resulta insostenible.

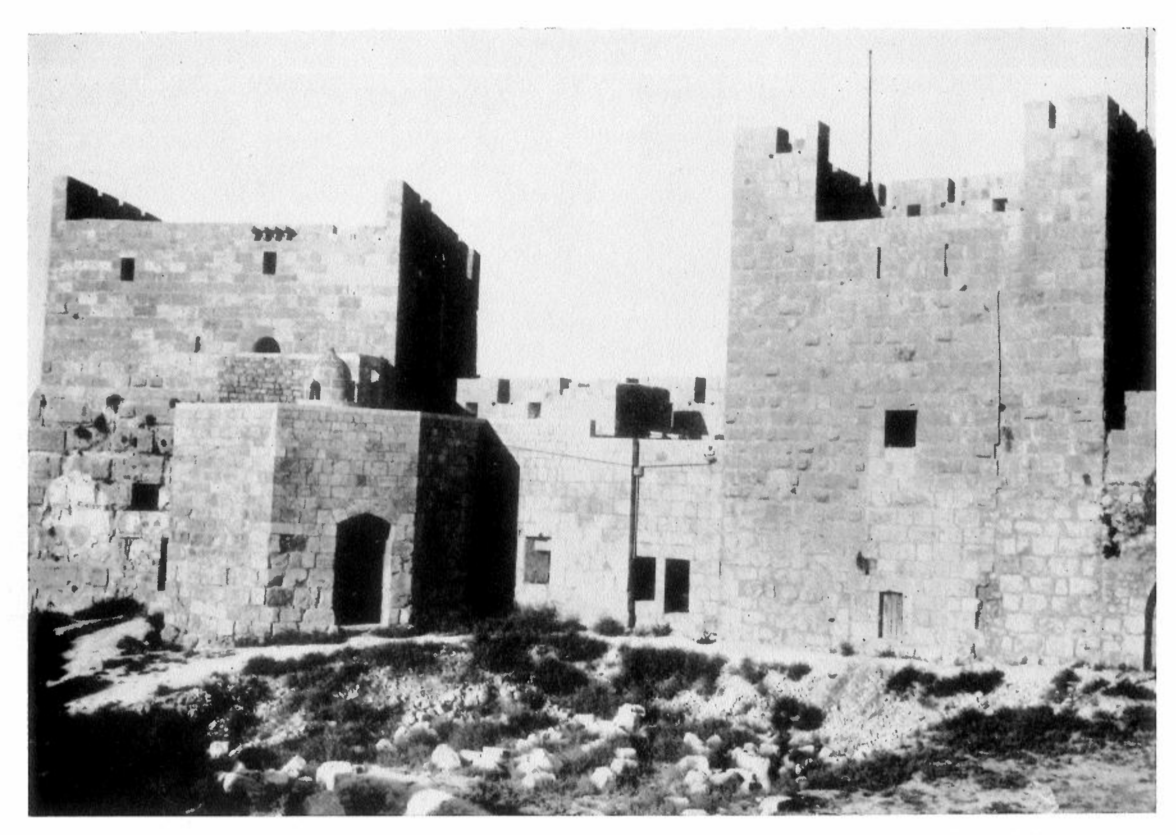
Jerusalén vivió en paz en los años siguientes, hasta el asesinato de Simón Macabeo, a despecho de los esfuerzos de los seleucidas por recuperar las posiciones que habían perdido en la ciudad[11].

[1] 1 Mac 4,41.60. [2] 1 Mac 6,18-62. [3] 1 Mac 7,32. 1 Mac [4]9,53. [5] 1 Mac 9,54 y sigs. [6] 1 Mac 10,11. [7] 1 Mac 12,36-37. [8] 1 Mac 13,10. [9] 1 Mac 13,49-51; 14,36. [10] 1 Mac 13,52; 14,37. [11] 1 Mac 15,28-36.38.41.

VI. Bajo la dinastía de los Asmoneos. En el período asmoneo, Jerusalén sufrió importantes cambios. Se han descubierto restos de murallas pertenecientes a esta época y, en el ángulo noroeste de la población, vestigios de dos fases distintas de fortificaciones, que tal vez obedezcan a la actividad constructora de Juan Hircano. A éste se debe también la fortaleza que había al norte del Templo. Otras obras importantes fueron la ampliación de la superficie del santuario por el suroeste con el terraplenamiento parcial del valle del Tiropeon, que, en tal lugar, se orienta hacia el este, el palacio de los Asmoneos que dominaba el mismo valle y el puente que cruzaba éste.

Juan Hircano sucedió a Simón Macabeo, su padre. Antíoco VII penetró en Judá y atacó a Jerusalén desde el norte, sitio en el cual el terreno interior y el exterior de la ciudad se hallaban al mismo nivel. Los habitantes asediados sufrieron tan grandes pruebas, que Hircano les obligó a salir de la población y tuvo que llegar a un acuerdo con Antíoco. Si éste no logró su propósito de recuperar la ciudadela, obtuvo tributo, rehenes y el desmantelamiento de las fortificaciones, aunque es muy posible que el soberano judío las reedificara poco después[1]. Juan Hircano I saqueó la tumba de David y emprendió numerosas campañas militares con el apoyo de los soldados mercenarios.

A él se debe la erección de la fortaleza o torre en el lugar que ocuparía posteriormente la torre Antonia (Josefo), obra que responde a la prosperidad que por entonces disfrutó Judea y, con ella, Jerusalén. Dicha fortaleza, en la que solía vivir, estaba al noroeste del recinto del Templo. También habitó en ella su hijo y sucesor Aristóbulo I, cuyo hermano Antígono murió violentamente en el pasadizo subterráneo que comunicaba la torre con el santuario. En el reinado de Alejandra, mujer y sucesora de Alejandro Janneo, se menciona el palacio de la dinastía asmonea. Esta soberana encarceló a la esposa y prole de su hijo Aristóbulo II en la fortaleza del norte del Templo, en que se refugió Hircano II cuando le derrotó su hermano Aristóbulo.



Jerusalén. Torre de David desde el interior (en 1929). En la parte baja aparece el muro herodiano de la torre de Híppico, una de las tres que protegían por el norte el palacio de Herodes. (Foto A. Arce)

Ambos llegaron en el Templo a un acuerdo por el que Aristóbulo gobernaría y ocuparía el palacio, e Hircano se retiraría a la anterior morada de aquél. Se ignora dónde estaba tal edificio; sin duda, hay que localizar el palacio frente al santuario, en el espolón oriental de la colina del oeste.

Las turbulencias del gobierno de Aristóbulo hicieron que el nabateo Aretas le derrotase y le asediara en el Templo jerosolimitano. Únicamente le salvó la intervención de Pompeyo, que se hallaba en Siria, lo que significó el principio del fin de la dinastía asmonea. Los judíos rechazaron como reyes a Hircano y Aristóbulo, pero la conducta del último, en su intransigencia, motivó una nueva intervención de Pompeyo. Después de capturar a Aristóbulo, el romano puso cerco a Jerusalén. Los partidarios de Hircano permitieron que Pompeyo entrase en la ciudad alta, colocada en el monte occidental, de suerte que pudo atacar el santuario por aquel lado. Los parciales de Aristóbulo cortaron el puente que cruzaba el Tiropeon. El general romano colmó la depresión de terreno y la zanja que se relacionaban con el valle mencionado, construyó un terraplén para las máquinas de guerra y asaltó el Templo por el septentrión, donde había un sólido muro. Por último, los romanos entraron en el recinto de la casa de Dios, destruyeron las murallas de la ciudad y respetaron el Templo. Muchos habitantes de Jerusalén fueron esclavizados (63 A.C.).

VII. EN EL REINADO DE HERODES. Estos sucesos no escarmentaron a Hircano ni a los hijos de Aristóbulo. Roma estorbó el deseo del primero de reedificar las murallas de la ciudad. Craso, lugarteniente de Pompeyo, aprovechó la situación para adueñarse del tesoro del santuario. Desde la muerte de Pompeyo en adelante, la suerte de Palestina y de Jerusalén se vio sujeta a los vaivenes de la política romana.

Marco Antonio nombró a Herodes y a Fasael, hermano de éste, tetrarcas de Judea, a lo que respondió Antígono, hijo de Aristóbulo, atacando a Jerusalén con el auxilio de los partos. Logró adelantarse en la ciudad y sitiar a Herodes y Fasael en el palacio de los Asmoneos, y aquéllos le rechazaron hasta el punto de que hubo de refugiarse en el Templo, donde los peregrinos y el vulgo tomaron su partido. Fasael y Herodes, confinados nuevamente en el palacio hicieron una salida hacia el suburbio, o Mišneh del AT. Los partos apresaron a los dos hermanos: Fasael se suicidó. Herodes logró evadirse a Masada y desde allí a Roma, donde el Senado le otorgó el título de rey de Judea; vuelto a Palestina, tomó Jerusalén al asalto con ayuda de las legiones, atacando la ciudad por el norte con ayuda de máquinas de guerra. Se conquistó el suburbio de aquel lado, así como el Templo, en cuyos atrios hubo una espantosa carnicería. No obstante, el nuevo monarca impidió que los romanos entraran en el santuario y saqueasen la ciudad.

Herodes puede compararse con Salomón en cuanto a la magnificencia de sus construcciones. Ciñéndose a Jerusalén, los edificios más importantes que fundó o mejoró fueron los siguientes: el Templo, el palacio y la fortaleza Antonia. Según Josefo, Herodes penetró en la tumba de David para conseguir las riquezas que necesitaba para financiar las obras, pero un hecho portentoso — una llama que brotó en el lugar —, interrumpió la expoliación.

La reconstrucción del Templo dependió ante todo de ampliar el área que el edificio debía ocupar por el norte y el sur, rellenando el valle del Tiropeon, la depresión del nordeste y la que había entre ésta y aquél. El palacio real preexílico quedó incluido en el recinto del santuario. La irregularidad del terreno estorbó la ampliación por levante y occidente, pero se restauraron las murallas, de cuya labor forma parte el «Muro de las lamentaciones». Nada queda del Templo propiamente dicho, pero el solar sagrado está poco más o menos como en los días de Herodes. Herodes construyó un viaducto que partía de la entrada principal del oeste del Templo y seguía la antigua muralla septentrional.

Herodes edificó un palacio en las inmediaciones de la antigua puerta del Ángulo, lo fortificó sólidamente y lo protegió con tres enormes torres: Mariamme, Híppico y Fasael; a una de las dos últimas pertenecen los cimientos de la actual «Torre de David». El palacio tenía agua abundante, que llegaba a él por medio de un canal o acueducto, tal vez desde los Estanques de Salomón.

Una de las primeras obras herodianas fue la reconstrucción de la fortaleza que había en el ángulo del noroeste, o fortaleza Antonia, llamada así en honor de su protector Marco Antonio, que defendió con un foso. Las excavaciones han revelado su impresionante tamaño. Se relacionaba con el Templo por medio de un subterráneo y escaleras. Herodes vivió varios años en la Antonia.

Otras construcciones fueron un monumento de piedra blanca en la entrada del sepulcro de David; un teatro, un anfiteatro y un lugar para los juegos atléticos, que tal vez haya que localizar en el Tiropeon.

VIII. En época de Jesús. Son pocos los datos evangélicos que se tienen sobre la Jerusalén de los últimos años de Herodes y de los primeros del reinado de Arquelao[1]. Éste hubo de sofocar un tumulto en el Templo. Mientras estaban en Roma, hubo una asonada durante Pentecostés contra el jefe romano que gobernaba la ciudad, de la que resultaron quemados los pórticos del santuario y que motivó la intervención de la máxima autoridad de la provincia de Siria.

Depuesto Arquelao, Jerusalén quedó administrada por un procurador romano (6 d.c.). Probablemente en esta fecha acaeció la primera visita legal de Jesús al Templo durante la Pascua — Jesús tendría doce años — de que nos habla san Lucas[2]. Los procuradores residieron



Jerusalén. Detalle de la torre de David, construida por los cruzados con materiales muy anteriores a ellos. (Foto Paul Popper, Londres)



Plano de Jerusalén en la época de Cristo, en el que se indican la muralla de Agripa y el recinto actual

en Cesarea del Mar y no en la ciudad santa, que regía un oficial con tropas estacionadas en la Antonia y el palacio herodiano, en el que se acomodaban los procuradores en sus visitas a Jerusalén.

Poncio Pilato, en una de ellas, introdujo en la ciudad la imagen del emperador, que hubo de retirarse precipitadamente ante la ira del pueblo. El mismo procurador edificó el acueducto superior —el inferior se debió a Herodes—, que llevaba aguas desde las cercanías de Belén y quiso pagar los dispendios consiguientes con el tesoro del Templo, lo que atizó una vez más el descontento de los jerosolimitanos. La purificación del santuario y la conversión de Nicodemo ocurrió en el período de Pascua[3] y la curación del paralítico en Betesda durante una fiesta no especificada[4]. Betesda, sitio del portento, se hallaba junto a la puerta de las Ovejas, al norte del Templo. Jesús estuvo en la ciudad durante la fiesta de los Tabernáculos[5]; la curación del ciego sucedió después de lavarse en la piscina de Siloé, que estaría junto a la salida del túnel de Ezequías[6]. Lucas cita una torre en Siloé que se desplomó y mató a varias personas[7].

[1] Mt 2,1-12.19-22; Lc 1,5-23; 2,22-38. [2] Lc 2,40-50. [3] Jn 2,13-3,21. [4] Jn cap. 5. [5] Jn caps. 7-8. [6] Jn cap. 9. [7] Lc 13,4.

Al comenzar la Pasión, Jesús se detuvo a medio camino de la ladera occidental del monte de los Olivos y lloró por Jerusalén[1], lugar que señala la capilla del *Dominus Flevit*. Tras atravesar el Cedrón, Jesús entró en la ciudad y en el Templo[2], y los discípulos admiraron sus piedras bien labradas[3]. Sobre el resto de los lugares relacionados con la Pasión, → **Calvario, Cenáculo, Getsemaní, Jesucristo, Litóstrotos**, etc., y también → **Ascensión** y **Santo Sepulcro**.

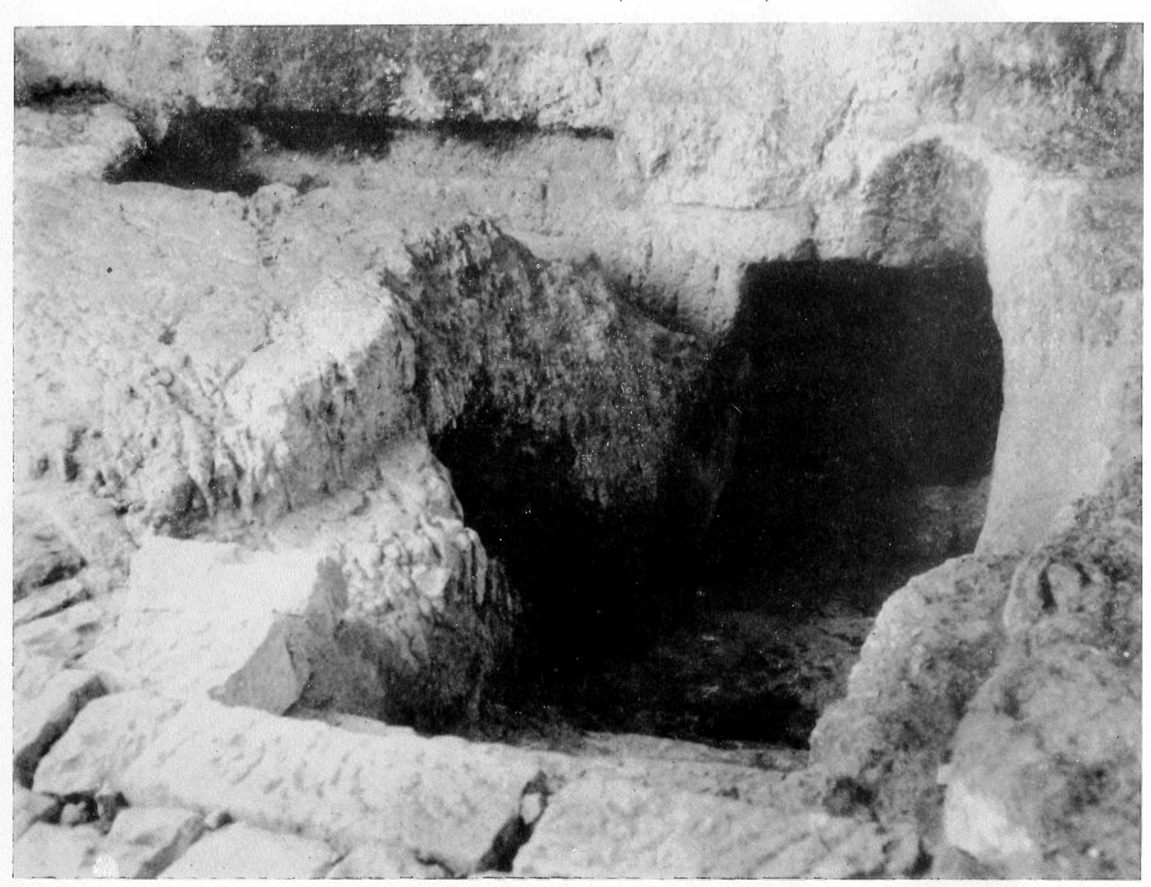
[1]Lc 19,37.41-44. [2]Mc 11,11. [3]Mc 13,1.

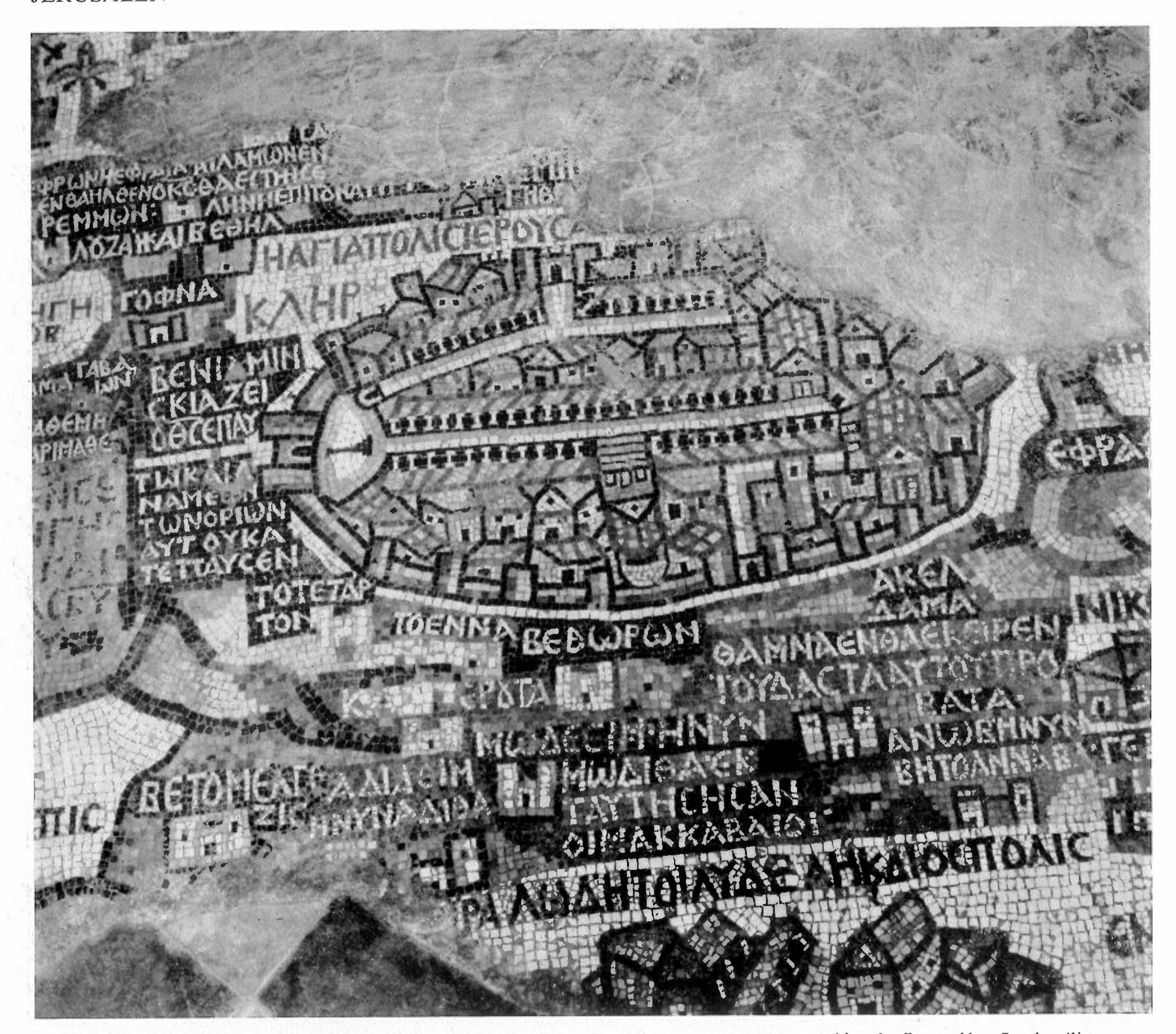
IX. Desde la época apostólica hasta la destrucción de Jerusalén. Los sucesos de los dos primeros capítulos del libro de los Hechos ocurren en lugares indeterminados: la elección de Matías y la venida del Espíritu Santo. En cambio, varios hechos narrados en los capítulos siguientes sucedieron en el Templo[1]. La lapidación de Esteban se llevó a cabo fuera de la ciudad[2].

Las fuentes extrabíblicas informan sobre otro orden de acontecimientos. La imprudente conducta de Pilato en su trato con los judíos causó a la larga su destitución. Vitelio, legado de Roma en Siria, estuvo en Jerusalén durante la Pascua y devolvió a los sacerdotes la indumentaria y otros objetos que se usaban en las fiestas religiosas. Petronio supo entender a los judíos; pero Calígula se obstinó en que su efigie se colocara en el santuario. La intervención del procurador y la de Herodes Agripa I evitó una sublevación en Jerusalén y la situación mejoró más aún con la muerte de Calígula.

La popularidad de Agripa, nacida de su generosidad con el Templo, quizá obedeció en parte al rigor que mostraba a los cristianos, que culminó con la muerte de Santiago, hermano de Juan, y el encarcelamiento de Pedro[3]. El rey ensanchó la ciudad más allá de la muralla, en la cuarta colina, y comenzó a edificar un muro para proteger el nuevo barrio; no obstante, desistió de ello, a fin de no indisponerse con el emperador. Se han descubierto los cimientos de una antigua muralla a alguna distancia al norte de Jerusalén, pero no corresponde a los datos de Josefo: empezaba en la torre Híppico y llegaba a la gran torre de Psefino. En la esquina noroeste de la ciudad antigua, se dirigía hacia levante y pasaba por delante de las tumbas de los reyes; por el sur, doblaba por encima del Cedrón y se unía a la muralla anterior. Los informes de Josefo sobre la tercera muralla corresponden bastante bien a la que está al norte de la ciudad antigua.

Entrada a la cámara sepulcral de las llamadas «Tumbas de los Reyes», al norte de Jerusalén. Se trata de una amplia necrópolis construida por Helena, reina de Adiabene que, convertida al judaísmo, se estableció en Jerusalén el año 44 d.C. (Foto P. Termes)





Mapa de Mádaba, mosaico de fines del siglo IV D.C. Detalle con la representación de Jerusalén. La basílica del Santo Sepulcro aparece invertida. (Foto F. Arborio Mella, Milán)

Muerto Herodes Agripa I, la reina Helena de Adiabene estuvo en Jerusalén, ocupó su palacio en la colina del sudoeste y edificó una tumba magnífica para sí misma y su familia al norte del palacio y fuera de la inconclusa muralla de Agripa, la cual recibe en la actualidad el nombre de «Tumbas de los reyes».

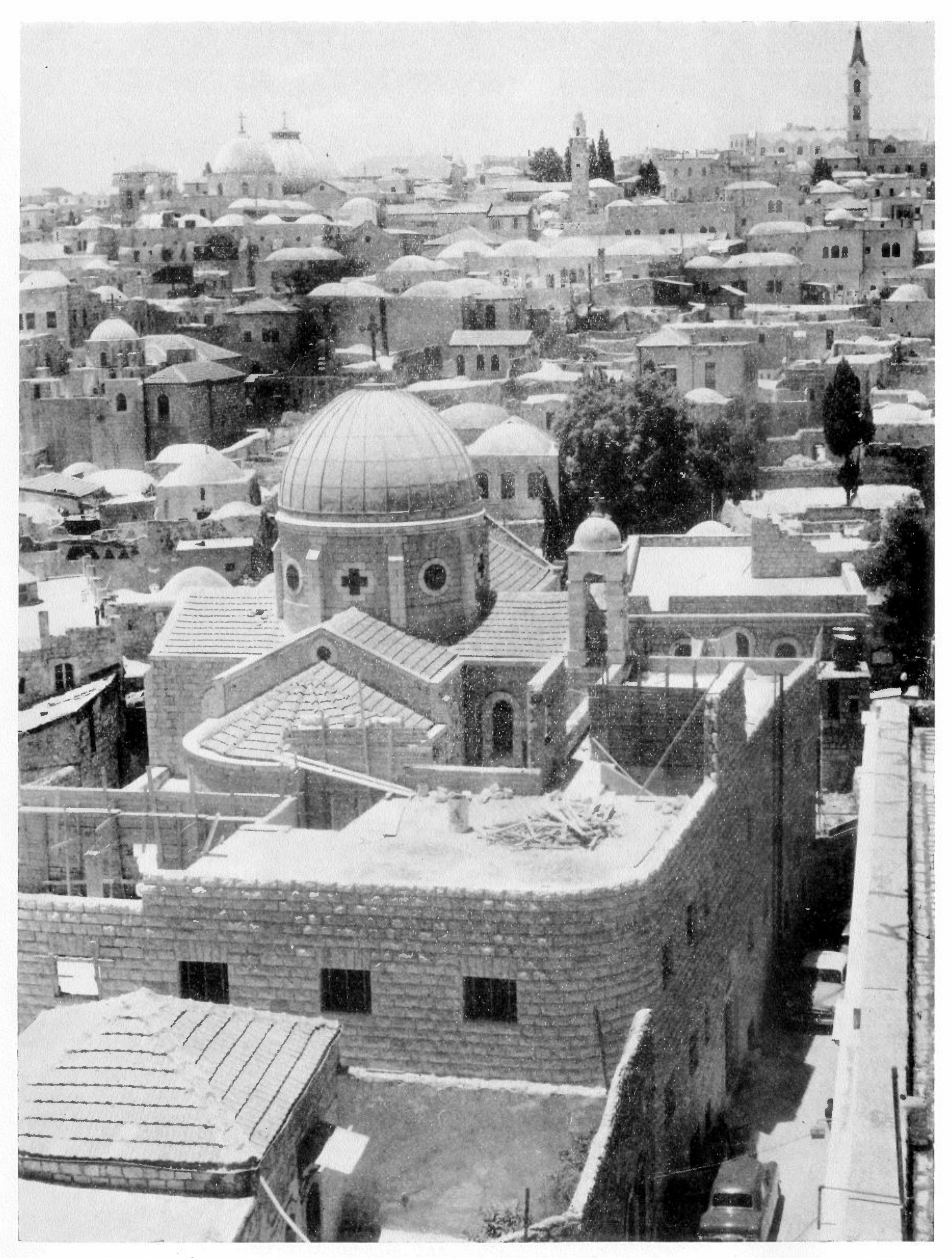
Claudio, en medio del creciente malestar en Palestina, concedió a Agripa II, sucesor de su homónimo, autoridad para nombrar a los sumos sacerdotes (49-50 D.C.) y el palacio de los Asmoneos en Jerusalén. Félix, otro procurador, casó con la hermana de Agripa y se mostró hostil contra los judíos, especialmente contra los zelotas que fueron ásperamente castigados. En tales días, Pablo estuvo a punto de morir en el Templo a manos de las turbas[4].

[1] Act 4,23-31; 5,11-28; 6,9 y sigs. [2] Act 7,58. [3] Act 12,1-5. [4] Act 21,27-30.

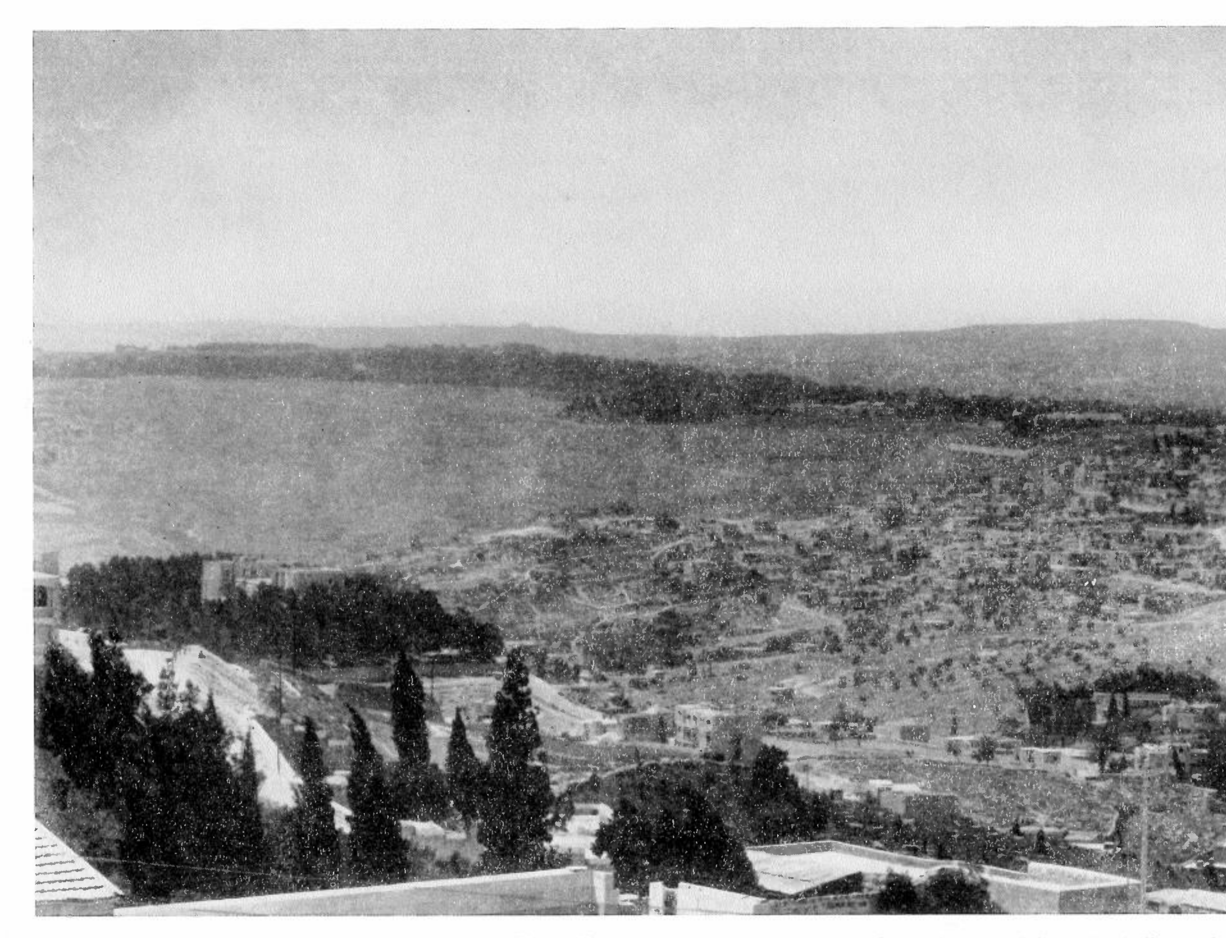
Porcio Festo sucedió a Félix. Agripa II construyó en los altos del palacio de los Asmoneos una galería que dominaba el Templo y los jefes judíos erigieron una pared muy elevada en el oeste del atrio interior, que estorbaba la visión del monarca. Festo no consiguió que la desmantelasen.

Albino y Gesio Floro fueron pésimos procuradores, y el segundo el último de ellos. Se estableció en el palacio, acaso el de Herodes el Grande, y hostigó a los judíos con toda clase de arbitrariedades y desmanes. Josefo asegura que en un solo día ordenó ajusticiar a unos tres mil seiscientos hombres, mujeres y niños. Sacó tropas de Cesarea, mató a unos delegados y entró en el barrio septentrional de Betzeta para apoderarse de la Antonia y el área del Templo; pero no logró sus propósitos y los judíos amotinados destruyeron los pórticos del norte y con ello el acceso a la Antonia.

Las acusaciones de los jerosolimitanos contra Floro produjeron la inspección de un tribuno; ido éste, se renovó el malestar a pesar de los esfuerzos de Agripa II. Las autoridades judías, opuestas a la violencia contra



Jerusalén. En la parte superior izquierda, cúpula del Santo Sepulcro; en la parte superior derecha, torre del convento de San Salvador. Vista tomada desde el convento de Sión, en el sitio de la torre Antonia. (Foto Paul Popper, Londres)



Jerusalén. Panorámica desde la Ascensión en el monte Olivete. En la ilustració
del Escándalo; a la derecha el monasterio de San Onofre. En la foto de

Roma, pidieron auxilio a Floro y Agripa, y así que lo recibieron, se situaron en la colina del oeste. Los revoltosos dominaron el Templo y el monte del sudeste. Los romanos seguían en la fortaleza Antonia. La contienda empezó y en ella se quemaron el palacio de los Asmoneos, la casa del sumo sacerdote y la Antonia, mientras sitiaban a los legionarios, y los mataban a traición, en las torres de Híppico, Fasael y Mariamme. El legado de Siria, Cestio Galo, acudió con tropas de refresco y prendió fuego al barrio septentrional; le sonreía la victoria cuando retrocedió inesperadamente.

La revolución acabó por se total. Vespasiano llegó a Palestina en 67 y dominó todo el país antes de acometer a Jerusalén; el año 69 era nombrado emperador y encargaba a Tito, su hijo, atacar a la ciudad.

Tito avanzó desde el noroeste y tomó todos los muros hasta llegar al más antiguo, donde hizo terraplenes. La fortaleza Antonia quedó también cerrada. Una muralla de más de 8 km de largo rodeaba a la ciudad. Por fin, cuando el hambre causaba estragos, el muro del norte quedó desmantelado; capturaron la fortaleza Antonia, acuchillaron judíos en el Templo y saquearon la ciudad baja, y después la quemaron hasta la alberca de Siloé; la misma suerte tuvo la ciudad alta. Del palacio de Herodes no se conservaron más que las tres torres.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 12,6,7; íd., *Bel. Iud.*, 5,4,2. L. H. VINCENT - F. M. ABEL, *Jérusalem*, 2 vols., París 1911-1926. A. LEGENDRE, *Jérusalem*, en *DB*, III, cols. 1377-1397. G. DALMAN, *Jerusalem und sein Gelände*, Gütersloh 1930; íd., *Sacred Sites and Ways*, Londres 1935. A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, I, París 1939, págs. 197 y sigs., 228 y sigs. L. H. VINCENT, *Jérusalem*, en *DBS*, fascículo 21, cols. 897-966. D. BALDI, *Gerusalemme*, en *ECatt*, VI, cols. 199-201. F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine*, I, París 1952. J. SIMONS, *Jerusalem in the Old Testament*, Leiden 1952. M. AVI-YONAH, *Jerusalem, the Saga of the Holy City*, Jerusalén 1954. L. H. VINCENT - A. M. STEVE, *Jérusalem de l'Ancient Testament*, I-III, París 1954-1956. D. BALDI, *Enchiridion Locorum Sanctorum*, Jerusalén 1955. M. AVI-YONAH, *Sēfer yĕrūšāláyim*, Jerusalén 1956. M. NOTH, *The History of Israel*, 2.ª ed., Londres 1958. N. K. GOTTWALD, *A Light to the Nations*, Nueva York 1959, págs. 497-499, 501, 503.

A. PIMENTEL

JERUSALÉN (Teología). Asentada en la cumbre de los montes, en una región sin agricultura ni industria, Jerusalén debe su expansión a la voluntad de David y a su vocación de Ciudad Santa; significaría un



de la izquierda se ve, arriba, el monte del Mal Consejo, y abajo el monte
derecha vemos, a media altura, San Pedro «In Gallicantu». (Foto P. Termes)

reto a geógrafos y economistas, a no ser por las muchedumbres de peregrinos que vio acudir a ella durante treinta siglos. Cuando menos por su duración, la peregrinación a Jerusalén no tiene par, puesto que duró el doble de la peregrinación a La Meca. Y precisamente cuando perdió su significado político, tras el Exilio, vio acudir a ella hombres de todas las naciones.

Abarcando en una visión panorámica la historia de la salvación, se podría ver en la antigua Alianza como una subida a Jerusalén: primeramente la de los judíos, que llegan de ʾŪr, de Egipto o de Babilonia y de todos los rincones de Palestina, y luego, más tarde, la de los prosélitos. Este movimiento de concentración termina el día de Pentecostés. A partir de entonces empieza el tiempo de la Iglesia de los gentiles, y el movimiento de expansión universal, que se realiza de acuerdo con las previsiones del Maestro de la historia: «Seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea, en Samaría y hasta en el último confín de la tierra»[1].

Finalmente, la Biblia terminará en una visión de la Jerusalén futura[2].

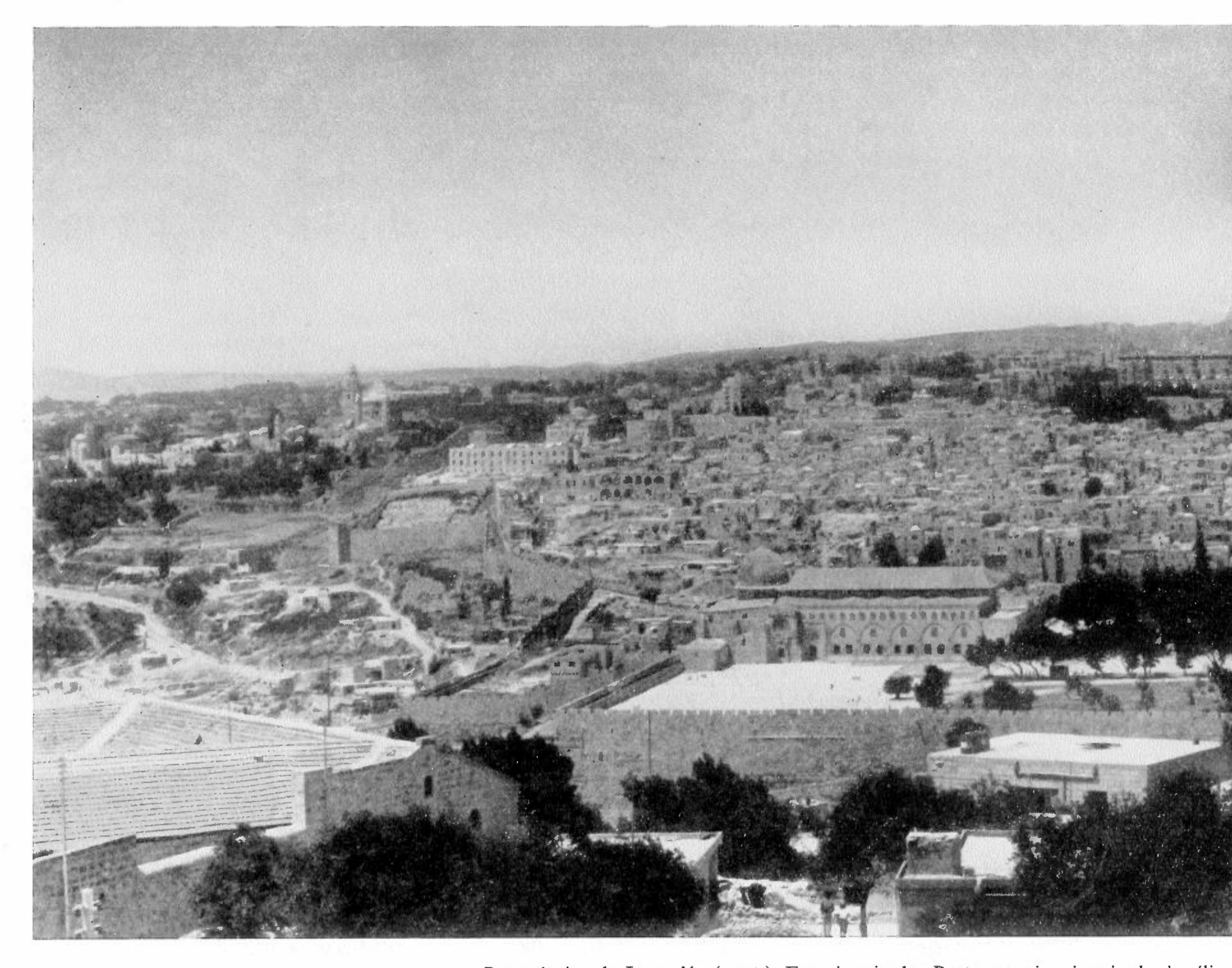
[1]Act 1,8. [2]Ap cap. 21.

1. La «Ciudad de David» (2 Sm 5,7). La conquista de Jerusalén responde a una intención formal de David. Hasta entonces, esta ciudad fortificada no había podido ser definitivamente conquistada a pesar de ciertos episodios favorables[1].

La ciudad se creía todavía inexpugnable cuando David se apoderó de ella por astucia. Tomó entonces el nombre de «ciudad de David»[2]. No obstante, el antiguo nombre de *urušalim* debía triunfar.

Más que el hecho de armas de la toma de la ciudad, el golpe genial de David, que había recibido la unción real en Hebrón[3], fue el convertirla en capital de su reino. En efecto, no pertenecía ni a las tribus del sur que le habían hecho rey, ni a las del norte, que era preciso unir definitivamente. Su situación política era excelente, puesto que se encuentra aproximadamente en el centro de Palestina y en una posición estratégica tan excepcional, en la cumbre de la cordillera palestina y rodeada de barrancos, que los sitios de Jerusalén permanecerán entre los más memorables de la historia militar.

Fue asimismo una intuición rica en consecuencias el trasladar a ella el Arca de la Alianza, edificar un altar[4]



Panorámica de Jerusalén (cont.). Foto izquierda: Parte superior, izquierda, basílica
Hotel Rey David, y torre de la *YMCA*. En la foto de la derecha aparece, en primer
más arriba, está la torre de la

y proyectar la construcción del Templo que debía asegurarle la sucesión del papel que ejerció la antigua Šīlōh como santuario de las tribus.

Únicamente, el aspecto económico era desfavorable: Jerusalén, situada en una región de pocos recursos naturales, apartada de las grandes vías de comunicación, no podía llegar a ser uno de los grandes centros del tráfico internacional. Su destino era otro.

[1] Jos 10,1-23; 12,10; Jue 1,48. [2] 2 Sm 5,6-9. [3] 2 Sm 2,1-4. [4] 2 Sm 6,12; 24,25.

2. Sión. «Trono de Yahweh». El sacerdocio de Jerusalén, confiado por Salomón a Ṣādōq y a sus hijos, pudo reivindicar una gran antigüedad para el santuario. Una tradición conservaba el recuerdo de un encuentro entre Abraham y Melquisedec, rey y sacerdote de Šālēm, que no es otra que Jerusalén[1]. Ahora bien, Melquisedec presenta a Abraham una ofrenda de pan y vino y le concede una bendición. Por su parte, Abraham «le dio el diezmo de todo»[2]. ¿Quién no ve el interés de tal narración para fundar el derecho del santuario de Jerusalén a percibir el diezmo? ¿Se podía invocar mejor ejemplo para los peregrinos israelitas que el de Abraham?

El templo fue construido en la era de ʾĂrawnāh, designada por Gad el profeta[3].

La promoción de Jerusalén será la obra de los reyes, los sacerdotes y los profetas, puesto que en las tradiciones antiguas no era objeto de ninguna promesa, hasta era una «ciudad de extranjeros» que se evitaba[4].

Jerusalén nada significaba en las tradiciones fundamentales de la confederación de las tribus (M. Noth); tuvo, antes del destierro, una rival más próspera en Samaría y fue apenas objeto de profecías mesiánicas; sin embargo, era ya «morada de Yahweh» y, poco antes del destierro, gente de Samaría con hombres de Šīlōh y Siquem irán a Jerusalén para presentar ofrendas en el Templo[5]. Con ello empezaba la verdadera gloria de Jerusalén, la de un santuario, y no ya la de una capital.

Jerusalén es en adelante la morada de Yahweh[6], la «ciudad de Dios»[7], «la morada del nombre de Yahweh Ṣĕbāʾōt»[8], el lugar desde donde hace oír su voz[9]. En Isaías, Jerusalén toma una especial importancia. Es el



de la Dormición. En primer término mezquita de el-Aqṣa. Al fondo a la derecha, término, la explanada del Templo; a la derecha de la Cúpula de la Roca, y algo *Erloseners Kirche*. (Foto P. Termes)

lugar de manifestación de Yahweh[10] y el monte de Sión es allí mencionado a menudo[11]. Es el lugar de reunión de todos los pueblos[12] y la ciudad a la que hasta los etíopes llevarán su ofrenda[13]. Es la ciudad fundada por Yahweh[14], fortalecida con la protección divina[15], ciudad de refugio[16] y de las peregrinaciones gozosas[17]. Cual nuevo Sinaí, es la ciudad en que tiene Yahweh «su fuego» y «su horno»[18]. La derrota de ʾAššūr por Yahweh tendrá lugar en su tierra, sobre sus montañas[19]. Si bien se ha podido comparar Jerusalén a un sacramento de Dios, en Isaías, sin embargo, esta mística ciudad santa no tiene nada del *palladium*, ni de presencia divina necesaria, exclusiva y definitiva, nada de una inviolabilidad mágica. Es una predilección que no excluye en absoluto los reproches y las sanciones divinas[20], «su mano está levantada todavía»[21].

La Ciudad del Mesías, «mi monte santo»[22], será purificada por la acción divina y se convertirá en «Ciudad-justicia» y «Ciudad-fiel»[23]. Será salvada bajo Acaz[24] y bajo Ezequías[25]. Es la ciudad en la que se estrecha la unidad[26] y eso es precisamente todo el programa de la reforma deuteronómica[27]. Es la ciudad en la que Yahweh hace residir su nombre[28]. Los historiadores deuteronomistas exaltarán la elección de Jerusalén[29]. Es una ciudad amada por Dios[30], el «Monte del Templo»[31].

Ya en tiempo de Isaías, el profeta Miqueas había anunciado su ruina ante la injusticia, a cuyo precio habían sido costeadas las grandes construcciones de Jerusalén[32]. La misión de Jeremías es reprochar a Jerusalén[33] su apostasía, invitándola a purificarse[34]. Se ve obligado a anunciar su ruina[35]. El ejemplo de Šilōh prueba que Yahweh es capaz de poner en obra sus amenazas, a pesar de las dulces ilusiones del pueblo[36]. Para Jeremías, la ciudad está amenazada por los enemigos del norte[37]. Por medio de un gesto simbólico, el cántaro roto anuncia su destrucción[38]; efectivamente es devastada[39]. Pero sigue siendo la ciudad de la cual es preciso guardar el recuerdo[40]. Jeremías no habla en nombre de un resentimiento personal contra la capital; anuncia su restauración[41] y el gran retorno a Sión[42]. Predice que después del destierro no se construirá ya un Arca



Panorámica de Jerusalén (cont.). En la parte superior izquierda, vemos la torre del convento
más a su derecha un minarete, junto a la torre Antonia. A la derecha aparece la parte

de la Alianza, sino que, en adelante, la nueva Jerusalén será ella misma «el trono de Yahweh», como lo era el Arca[43].

Con Ezequiel (quien ignora el tema de Sión), tenemos el anuncio de la ruina de Jerusalén[44], por medio de gestos simbólicos. El profeta tiene la visión de los pecados de Jerusalén[45], la «ciudad sanguinaria»[46], y de su castigo[47]; la gloria de Yahweh abandona Jerusalén[48]. Y, sin embargo, ha anunciado con tanto fervor el renacimiento de Jerusalén[49], de la cual un nombre nuevo indica el destino: «Yahweh está allí»[50].

La idea del ataque contra Jerusalén llevado a cabo por las naciones, destruidas luego en Sión (Isaías, Miqueas, Jeremías), se convierte en un tema escatológico[51].

[1]Sal 76,2; 1Q, *Génesis Apócrifo*, 22,13. [2]Gn 14,17-20. [3]2 Sm 24, 18 y sigs. [4]Cf. Jue 9,11-12. [5]Jer 41,5. [6]Sal 76,3. [7]Sal 46,5. [8]Is 18,7; cf. 8,18. [9]Am 1,2. [10]Is cap. 6. [11]29 veces en Is 1-39; 17 veces en Is 40-66. [12]Is cap. 2. [13]Is 18,1-7. [14]Is 14,32. [15]Is 10,24; 31,4.5 [16]Is 14,32. [17]Is 30,29. [18] 31,9. [19]Is 14 25. [20]Is 3,8; 10,12. [21]Is 5, 25; cf. contra Samaría Is 9,11.17.20; 10,4. [22]Is 11,9. [23]Is 1,26 [24]Is 7,8. [25]2 Re 18,17-19,37. [26]Sal 122. [27]Cf. Dt 16,1-8; 2 Re 22-23. [28]2 Re 21,4; Is 31,9; Jl 3,17; cf. 2 Cr 33,4; Sal 132,13. [29]1 Re 11, 13; 32,36; 2 Re 23,27. [30]Sal 78,68; 87,2; Zac 1,14; Eclo 24,11; Ap 20,9. [31]Miq 3,12; cf. Ag 1,8; 1 Mac 4,46; cf. 4,48; 7,35.37; 10,41. [32]Miq 3,9-12. [33]Jer 2,1-25; 11,13; 26,16. [34]Jer 4,14. [35]Jer 9,10; 13,9. [36]Jer 7,12; 26,6. [37]Jer 1,15; 4,5; 6,1.8. [38]Jer 19,11. [39]Jer 38,28; 39,8; 44,2. [40]Jer 51,50. [41]Jer 33,10.11; cf. 30,18; 31,38. [42]Jer 31,6. [43]Jer 3,17; cf. Éx 25,10; 2 Sm 6,7. [44]Ez caps. 4-5; 24,1-14. [45]Ez cap. 8; cf. 11,1-13. [46]Ez 22,1-31. [47]Ez caps. 9-10. [48]Ez 11,23. [49]Ez caps. 40-48. [50]Ez 48,35. [51]Ez 38,39; Jl cap. 4; Zac cap. 14.

3. Jerusalén y Babilonia. Con la destrucción de 587 y el destierro a Babilonia, Jerusalén ha terminado su papel de capital monárquica. «Nuestra heredad ha pasado a manos extrañas, nuestras casas a poder de desconocidos», expresa una de las Lamentaciones[1]. Jerusalén se convierte en algo fantástico[2], «una ciudad de ensueño, una visión que exalta» (Gelin), un punto de cristalización de las esperanzas de Israel.

«Ciudad santa»[3]. Los visionarios la ven más gloriosa que nunca, pero dentro de una vocación puramente religiosa. «Todo el destierro soñó en el momento en que la "Gloria" de Yahweh volvería a su Templo» (Gelin), pero en adelante será para tributarle un culto perfecto, en que no estará presente «ningún incircunciso ni inmundo»[4] y para realizar el programa «tu Dios reina»[5] para la redención de Jerusalén[6]. Al mismo tiempo que esta



de San Salvador. Debajo aparece la continuación de la explanada del Templo, y un poco nordeste de la ciudad moderna y, en su centro, el Museo Arqueológico. (Foto P. Termes)

salvación se manifiesta a la vista de las naciones[7], Isaías anuncia la ruina de Babilonia[8].

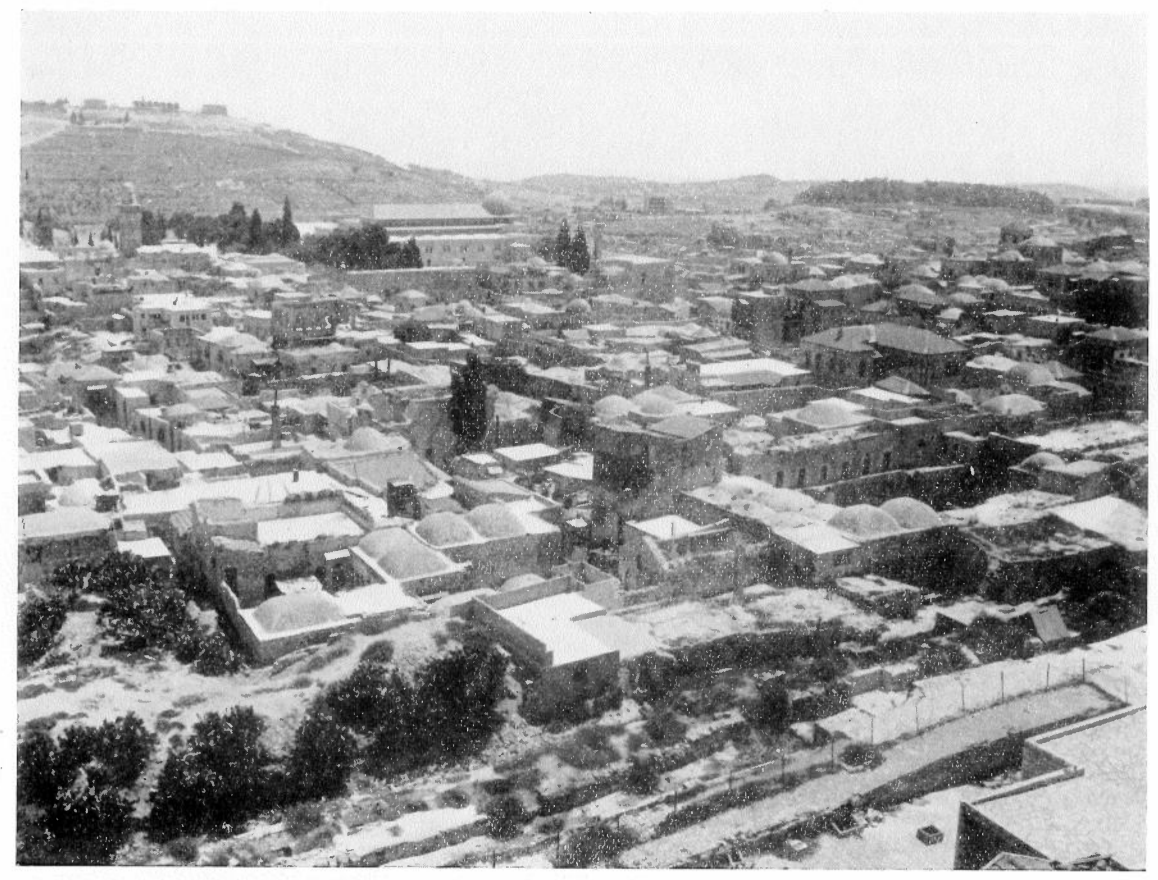
Mientras Isaías, el autor de la consolación de Israel, anunciaba tan sólo una liberación de Jerusalén, sus discípulos hacen de la metrópoli religiosa una «Luz del Mundo»[9], el lugar de reunión de las naciones[10], una casa de oración para todos los pueblos[11]. La ciudad recibe nuevos nombres: «Mi complacencia», «Ciudad de Yahweh, Sión del Santo de Israel»[12]. Jerusalén se convertirá en la capital de una «Tierra Santa»[13], la esposa de Dios[14], objeto de una nueva elección[15].

Esta ciudad divina toma la importancia y los colores del reino escatológico. Será como un nuevo Edén[16], todas las riquezas del mundo afluirán a ella[17], un nuevo Templo será fundado en la cumbre de las montañas[18]. Jerusalén es considerada como el centro del mundo[19], la ciudad hacia donde hay que volver para orar[20], el lugar de la morada de Dios[21].

No obstante, la corriente profética reaccionó contra la materialización del culto: no solamente anunciaron los profetas la destrucción de la ciudad culpable y de su Templo[22], sino que uno de ellos considerará que Dios no puede residir en una casa[23]. ¿Quizá una cierta corriente tomó de nuevo en consideración la morada de Dios bajo una tienda?[24] Véase el abundante uso de σκηνή y σκήνωμα en los LXX para la morada de Dios y a veces para el Templo como tal en Ezequiel y Zacarías[25].

[1]Lam 5,2. [2]Is 52,1. [3]Is 52,1; cf. Dan 9,24; Mt 4,5. [4]Is 52,1. [5]Is 52,7. [6]Is 52,9. [7]Is 52,10. [8]Is cap. 47; cf. 43,14-15. [9]Is 60, 1-3.19-20. [10]Is 60,5-10.16; 66,18 y sigs.; cf. Miq 4,1-2; Zac 8,20-23; Tob 13,9-11. [11]Is 56,7. [12]Is 60,14. [13]Zac 2,17. [14]Is 62,3-5. [15]Zac 2,16. [16]Is 51,3; cf. *Testamento de Daniel*, 5,12. [17]Is caps. 60-62. [18]Ez 40,2; Sal 87,1; Is 2,2; Sal 48,3; cf. *Jubileos*, 1,17; *Testamento de Daniel*, 5,13. [19]Ez 5,5; 38,12. Como «ombligo de la tierra», cf. *Enok* 26,1; *Jubileos* 8,19. [20]1 Re 8,38; Dan 6,10. [21]Eclo 36,15. [22]Miq 3,12; Jer 7,12-14; cap. 26; Ez 10,18 y sigs.; 11,14-16.22-23. [23]Is 66,1.2. [24]Cf. Is 33,20; Eclo 24,8; referente a la sabiduría, cf. Eclo 24,40; *1 Enok* cap. 42. [25]Ez 37,27; Zac 2,14.

4. La «Ciudad del gran rey» (Sal 48,2; Mt 5,35). Jerusalén destruida e incendiada (Lamentaciones) debería haber conocido la suerte de tantas otras capitales destruidas; Nínive y Tebas acababan de ser borradas para siempre... La restauración de Jerusalén es una de las sorpresas de la historia, una de las más nobles obs-



Jerusalén. Vista panorámica desde la torre de la *Erloseners Kirche*. Arriba, a la izquierda, el Hotel Intercontinental en el monte Olivete y, a la derecha, el monte del Escándalo. (Foto P. Termes)

tinaciones de Israel, quien, deportado, mantenía el recuerdo de la ciudad santa:

> «Si yo me olvidara de ti, Jerusalén,
> séquese mi diestra...»[1].

Tal era la consigna dada por Jeremías a los desterrados[2].

El decreto liberador de Ciro[3] permitió la vuelta de cuarenta y dos mil judíos que retornaron con Zorobabel y con los vasos sagrados[4], y restablecieron el altar de los holocaustos y sacrificios[5]. Mas el nuevo Templo estuvo muy lejos de tener el esplendor del primero[6] y fue reconstruido en medio de las mayores dificultades materiales; no obstante, su gloria debía ser mayor y sobrepasar la del antiguo Templo[7].

Más tarde, Nehemías obtuvo la autorización para reconstruir los muros de Jerusalén, cosa que se realizó apresuradamente, en medio de las hostilidades de los vecinos[8]. La ciudad fue reconstruida y repoblada con muchas dificultades[9]; fue posible, sin embargo, renovar la Alianza durante la fiesta solemne de los Tabernáculos[10].

En la época macabea, Jerusalén y su Templo son el objetivo principal de la resistencia. El segundo libro de los Macabeos gravita alrededor de estos dos polos. El libro empieza por la tentativa frustrada de saquear el Templo y termina con el fracaso de Nicanor contra el Templo; cada una de las dos partes del libro termina con una fiesta: Ḥănukkāh o Dedicación[11], Día de Nicanor[12]. El Templo de Jerusalén es venerado en todo el universo[13], es el más santo de toda la tierra[14], el lugar escogido por el Señor a causa de su Pueblo[15]. Aun dada esta predilección judía por Jerusalén y su Templo, no estamos por ello obligados a ver en el segundo libro de los Macabeos un libelo contra el templo rival de Leontópolis.

Cuando Jesús venga, dará a Jerusalén su título de gloria: «la ciudad del Gran Rey» por la que está prohibido jurar[16].

[1]Sal 137,5. [2]Jer 51,50. [3]Esd 1,1-4. [4]Esd 1,5-11. [5]Esd 3,1-6. [6]Esd 3,7-11. [7]Ag 2,9. [8]Neh cap. 4. [9]Neh cap. 7; 11,1.2. [10]Neh caps. 8, 9, 10. [11]2 Mac 10,7.8. [12]2 Mac cap. 15. [13]2 Mac 2,22; 3,12. [14]2 Mac 5,15. [15]2 Mac 5,19. [16]Mt 5,35.

5. El teatro de los días del Mesías. En Qumrān, tanto Jerusalén como el Templo, caen en un silencio que no está exento de cierto descrédito. Jerusalén no se menciona sino en los comentarios bíblicos o 1 QM; no se halla en la 1 QSa ni en los 1 QH; lo mismo sucede con Sión (cf. *Konkordanz zu den Qumrantexten*). Sin

embargo, hay un fragmento arameo con la descripción de una «Nueva Jerusalén».

En la 1 QSa, vemos sustituir el Templo por la comunidad misma[1]. En 1 QM, hay dos menciones del santuario[2], pero en una perspectiva escatológica. En CDC se discute para saber si se trata del Templo de Jerusalén o del de la secta. Según J. Caubet Iturbe, habría seis casos ciertos en que se revela una animosidad contra el Templo de Jerusalén (dos veces en 1 QpHab; dos veces en 4 Qfrg; dos veces en 4 Q Testimonios). La opinión general está de acuerdo en pensar que la desaprobación del Templo no es más que provisional y que el Templo recobrará su papel en una «Nueva Jerusalén»; mas su descripción es fría, técnica, sin entusiasmo.

En el *Testamento de Leví*, se llora con amargura por la profanación del Templo y la relajación del sacerdocio[3]; los demás testamentos no tienen esta crítica, pero hablan raramente de Jerusalén. Por el contrario, el *Libro de los Jubileos* pone en la misma línea Edén, el Sinaí y Sión[4]. El lugar donde iba a ser sacrificado Isaac se identifica con el monte Sión[5]. Se llega a imaginar que el Sinaí, el Tabor y el Carmelo serán un día reunidos para servir de cimientos a Jerusalén (Rabbī Rĕʾūbēn). Sin caer en estas extravagancias, el *Libro de los Jubileos* anuncia la venida de Dios en medio de su pueblo regenerado: «Yo descenderé y habitaré con ellos por toda la eternidad...»[6].

[1] 9,5-6; 8,5; 5; 6; 7,5.6.8.9. [2] 2,3; 11,11. [3] 10,3; 15,1; 16,1; 17,3. [4] *Jubileos*, 8,19. [5] *Jubileos*, 18,13; *Génesis Apócrifo*, 56,10. [6] *Jubileos*, 1,26.

6. La ciudad que mata a los profetas (Mt 23,37; Lc 13,34). En lugar de rehuir el Templo y Jerusalén con desprecio como los esenios, Jesús sube a ellos sin cesar, puesto que vino para estar en la casa de su Padre[1].

Entre los sinópticos, san Lucas concede un lugar privilegiado a Jerusalén: su evangelio empieza en el Templo de Jerusalén y termina en el Templo de Jerusalén, y es sabido que agrupó los episodios de la vida de Jesús en una «subida a Jerusalén»[2]. En tiempo del nacimiento de Jesús, un pequeño grupo esperaba «la redención de Jerusalén»[3]; Jesús fue presentado en el Templo[4]; en la transfiguración, se habla de su éxodo hacia Jerusalén[5], porque no puede ser que un profeta perezca fuera de Jerusalén[6]; sube a Jerusalén con los Doce para que se cumpla todo lo escrito por los profetas acerca del Hijo del Hombre[7]. Esta subida es, pues, la del Pueblo de Dios representado por los Doce.

Panorámica de Jerusalén desde la *Erloseners Kirche* hacia la Torre de David junto al antiguo Palacio de Herodes (centro, arriba). (Foto P. Termes)



San Mateo subraya la próxima ruina de Jerusalén (el año 70), anticipación del fin del mundo[8]. Este fin de Jerusalén toma algunos rasgos característicos del día de Yahweh anunciado por los profetas.

A pesar de la entrada mesiánica[9], Jerusalén no ha comprendido el «mensaje de paz», ni reconocido el tiempo de su visitación[10]. Jesús llora por ella[11], pues será aniquilada[12].

Según san Juan, Jesús sube a Jerusalén en las fiestas[13]; obra allí los signos de Dios[14], predica[15] y hace en ella su entrada triunfal[16].

¿Se puede uno preguntar si por ventura, en Lucas y Juan, Jesús se pone en el lugar de Jerusalén, puesto que se le reconoce como «Luz de las naciones»[17], título que había sido dado a Jerusalén?[18] (Boismard, Von Allmen).

Por Pentecostés se realiza la Iglesia teocrática universal y, por ella, la antítesis del drama de la confusión de las lenguas en Babel y el cumplimiento de las promesas universalistas, con la efusión del Espíritu por una parte, la reunión de las naciones en Jerusalén por otra. La lista de las «naciones» representa la *Subida de los Dispersados*, puesto que habría sido primitivamente una enumeración de los principales distritos de la Diáspora (Causse, Schmidt).

Jerusalén es el primer centro de cristalización de la misión cristiana, de la paz cristiana, del culto perfecto anunciado para «el Día de la Asamblea»[19]. Se presenta el «resto» de los «rescatados»[20], comunidad bajo el impulso del Espíritu[21] que «celebra» al Señor[22] y proclama sus «magnificencias»[23] en medio de la alegría (ἀγαλλίασις), gozando ya de una paz paradisíaca[24].

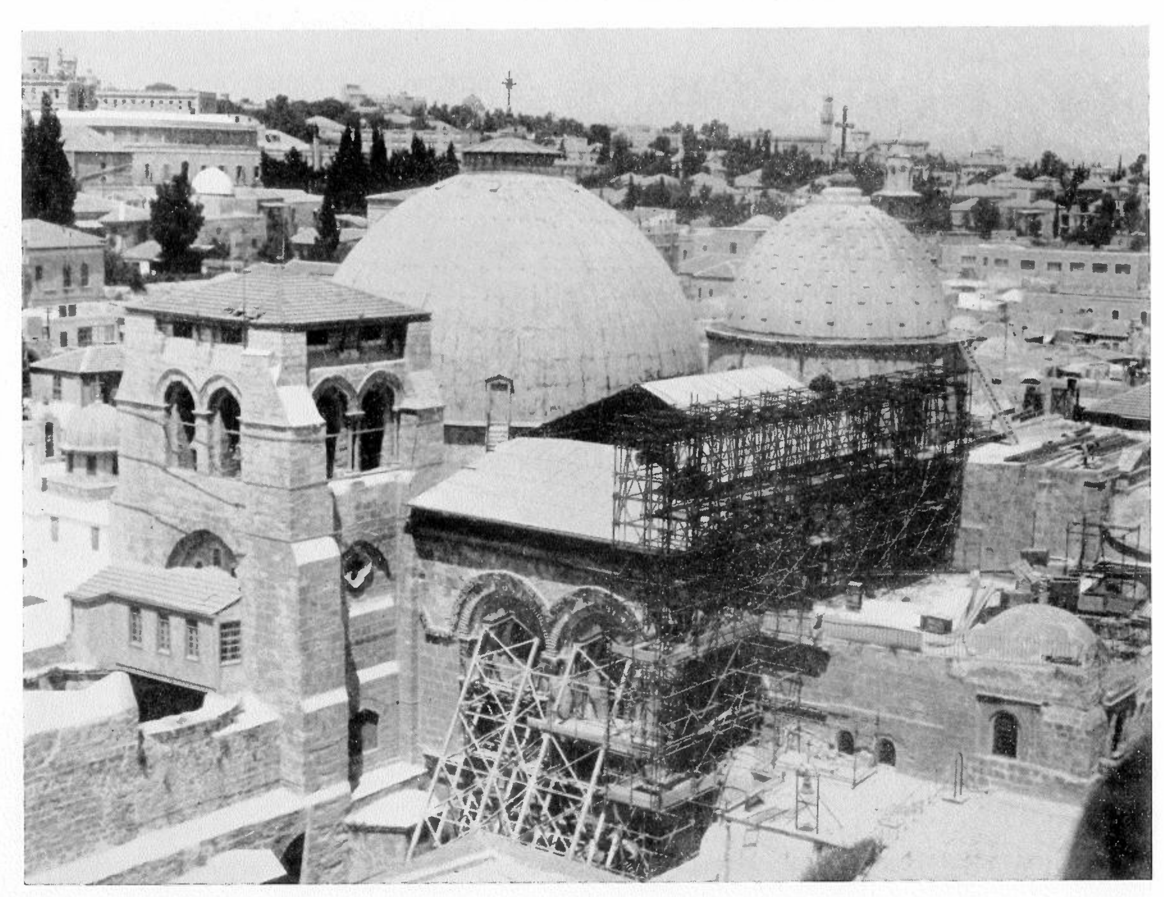
Esta Iglesia de Jerusalén fascinará todavía a san Pablo[25]; es allí en donde oye la Ley nueva que debe llevar a las naciones[26] y adonde él llevará las riquezas de las naciones[27].

Mas Jerusalén y su Templo no son ya el eje de salvación: el papel de la Iglesia-Madre es dar vida y adquirir las dimensiones del Reino, que por su Jefe son ya celestes. La Jerusalén terrestre seguirá la suerte de Agar, la rechazada[28].

La Jerusalén de arriba, la de las promesas, la «Ciudad del Dios vivo», la «Jerusalén celestial» está ya en «asamblea de victoria» (πανηγύρει)[29] con miríadas de ángeles: tal es la perfección de la Nueva Alianza.

Mientras asistimos a la derrota de Babilonia, el Apocalipsis nos presenta la victoria definitiva de Jerusalén: la Jerusalén escatológica, recién desposada, «desciende del cielo del lado de Dios»[30], y las naciones

Jerusalén. Torre, fachada (en reparación) y cúpula de la basílica del Santo Sepulcro, panorámica desde la *Erloseners Kirche* de los luteranos. (Foto P. Termes)





Jerusalén. Panorámica, desde la torre de la iglesia de los luteranos, en dirección noroeste. Arriba, a la derecha, vemos la torre del convento de San Salvador. (Foto P. Termes)

vienen a ella no para traer riquezas, sino un homenaje[31]. En esta nueva Jerusalén, Dios es fuente de vida; de luz[32] y accesible sin la mediación de un sacerdocio, los «elegidos verán su rostro»[33] y podrán disponer del árbol de la vida[34].

[1]Lc 2,49. [2]Lc 9,51; 18,14. [3]Lc 2,38. [4]Lc 2,22. [5]Lc 9,31. [6]Lc 13,33. [7]Lc 18,31. [8]Mt cap. 24; cf. Mc cap. 13; Lc 21,20-36. [9]Lc 19,28. [10]Lc 19,41-44. [11]Lc 13,34; 19,41. [12]Lc 19,44. [13]Jn 5,1; 7,1-14. [14]Jn 2,23; 3,2; 4,45; 5,1-9; cap. 9. [15]Jn 5,17-47; 7,14-53; caps. 8-10; caps. 12-17. [16]Jn 12,12.13. [17]Lc 2,32; cf. Jn 8,12; 9,5; 12,46. [18]Is 60,3. [19]Dt 18,16; cap. 4; cap. 10; 9,10. [20]Cf. Act 2,1-21.39; Jl 3,1-5. [21]Cf. Act 2,1-21.33.38. [22]Act 2,47; 3,8.9; 4,4. [23]Act 2,11. [24]Act 2,46; 4,32-35. [25]Act 20,16.22; 21, 4.13. [26]Act 9,26 y sigs. [27]Rom 15,25-31. [28]Gál 4,25. [29]Heb 12,22. [30]Ap 21,2. [31]Ap 21,24-26. [32]Ap 21,23. [33]Ap 22,4. [34]Ap 22,13.

Bibl.: A. Causse, *La vision de la nouvelle Jérusalem (Isaie 60) et la signification sociologique des assemblées de fête et des pèlerinages dans l'Orient sémitique*, en *Mélanges Dussaud* (1938), págs. 739 y sigs.; íd., *Le myte de la nouvelle Jérusalem du Deutero-Isaïe a la III[e] Sybille*, en *Recherches Théologiques*, 3, Estrasburgo 1938; íd., en *RHPhR*, 18 (1938), págs. 374-414; íd., *Le pèlerinage à Jérusalem et la première Pentecôte*, en *RHPhR*, 20 (1940), págs. 120-141. J. Lewy, *The Sulman Temple at Jerusalem*, en *JBL*, 59 (1940), págs. 519-522. G. Nagel, *Révolte à Jérusalem (169-166 A.C.)*, en *Récueil de la Faculté de Théologie Protestante de Genève*, 8, Ginebra 1942, págs. 5-22. A. Causse, *De la Jérusalem terrestre a la Jérusalem céleste*, en *RHPhR*, 1-2 (1947), págs. 12-36. H. Riesenfeld, *Jésus Transfiguré*, Copenhague 1947 (especialmente sobre el tema de la espera escatológica). K. L. Schmidt, *Jerusalem als Urbild und Abbild*, en *Eranos-Jahrbuch*, Zurich 1950, págs. 207-248. M. E. Boismard, *L'Évangile aux quatre dimensions*, en *LV* (1951), pág. 93 y sigs. L. H. Vincent, *Abraham à Jérusalem*, en *RB* (1951), pág. 365. J. Bonduelle, *Une ville ou se resserre l'unité*, en *VSp* (abril 1952), págs. 340-352 (todo el número está consagrado a Jerusalén). A. Gelin, *Jérusalem dans le dessein de Dieu*, en *VSp* (abril 1952), págs. 353-366. M. Delcor, *Le sacerdoce, les lieux de culte, les rites et les fêtes dans les documents de Khirbet Qumrān*, en *RHR*, 144 (1953), págs. 5-41. J. Comblin, *La liturgie de la Nouvelle Jérusalem*, en *EThL* (enero 1953), págs. 5-40 (sobre Ap 21,1-22,5). M. Noth, *La catastrophe de Jérusalem en l'an 597 avant Jésus-Christ et sa signification pour Israël*, en *RHPhR*, 33, 2 (1953), págs. 81-102. C. Spicq, *La Panégyrie en Hébr. XII, 22*, en *StTh*, VI, fascículo 1 (1953), págs. 30-38. H. Ginzelmann, *Die Mitte der Zeit*, Tubinga 1954. D. Thierry Maertens, *Jérusalem Cité de Dieu*, 2.ª ed., Brujas 1954. M. Baillet, *Fragments Araméens de Qumrān 2. Description de la Jérusalem nouvelle*, en *RB*, 62 (1955), págs. 222-245. D. Jones, *The Tradition of the Oracles of Isaiah of Jerusalem*, en *ZAW*, 67 (1955), págs. 228-245. H. Schmidt, *Yahwe und die Kulttraditionen von Jerusalem*, en *ZAW*, 67 (1955), págs. 168-197. H. Braun, *Spätjüdisch-häre tischer und frühchristlicher Radikalismus*, II, Tubinga 1957, págs. 63 y sigs. S. Giet, *L'Apocalypse et l'histoire*, París 1957. M. Noth, *Jerusalem und die israelitische Tradition*, en *Gesammelte Studien zum Alten-Testament*, 6, Munich 1957, págs. 172-187. E. Trocme, *Le livre des Actes et l'Histoire*, París 1957. J. Caubet Iturbe, *Jerusalén y el Templo del Señor en los manuscritos de Qumrān y en el Nuevo Testamento*, en SPag, II, págs. 28-46. W. Vischer, *Jérusalem a justifié Sodome (Ez 16)*, en *VC*, 42 (1957), págs. 71-87. C. Cullmann, *L'opposition contre le Temple de Jérusalem, motif comun de la théologie johannique du monde ambiant*, en *NTS*, 5 (1959), págs. 157-173.

L. RAMLOT, *La ville de Yahweh*, en *BVC*, 33 (mayo-junio 1960), págs. 34-47. J. SCHMIDT, *L'Église de Jérusalem ou la restauration d'Israel d'apres Act I-V*, en *RevSR*, 53, 3, págs. 209-218.

L. RAMLOT

JERUSALÉN, La Nueva. 1. EN EL ANTIGUO TESTAMENTO. La conquista de Jerusalén por David[1], su ordenación como capital del gran reino israelita, el traslado del Arca de Dios[2] hacia la misma, no han sido dictados por cálculo y fines políticos, sino que sus causas son profundamente religiosas. A favor de esta opinión atestiguan la procesión de entrada, de la que se informa en 2 Sm 6,1-2, los sacrificios y danzas religiosas[3], ofrecimiento de sacrificio y comida de sacrificio[4]. A partir de este momento histórico, Sión, como centro de la capital Jerusalén, será un elemento de peso en la religión de Yahweh; el monte Sión se convertirá con la presencia de Dios en el santísimo del Arca y más tarde en el Templo, en uno de los núcleos cristalizadores del desarrollo de la creencia en Yahweh[5], junto con la de la espera mesiánica, que según la profecía de Nātān[6] ha sido centrada en la familia de David. Este desarrollo avanza enormemente en el tiempo clásico de los profetas; en ellos se ahonda cada vez más la interiorización y sentido escatológico de la religión de Yahweh hacia una transformación de la interpretación de Sión. De ello deriva la significación teológica del monte Sión como lugar de la «presencia de Dios», cuya presencia, unida al Arca, pasa igualmente por un proceso evolutivo. La exigencia básica del AT: «Reconocer a Dios y estar cerca de Él» continúa siendo meta ideal de la creencia en Dios, incluso para el tiempo escatológico de salvación[7]. El reconocimiento de Dios y, por lo tanto, el acatamiento de sus órdenes obran la salvación y conducen a la paz permanente en el tiempo final. El reconocimiento de Dios se produce igualmente en el tiempo final, no en cualquier lugar, sino en Sión y de allí tomarán su punto de partida los estados de salvación y paz de los tiempos finales. Cuando los profetas hablan de la esperanza de salvación en una proyección escatológica, incluyen a Sión en sus visiones y la describen con palabras altamente embellecidas. Sión, en la gran reunión de pueblos en la Jerusalén del fin de los tiempos, se transformará en elemento esencial de la escatología del AT[8]. Sión aparece transformada en una «realidad ideal», como el punto central del reino final de Dios en una humanidad idealmente transformada. Empero, antes de todo ello, deberá soportar Jerusalén sobre sí, para su castigo, aquellos juicios que ha merecido y que Dios le ha señalado. Solamente a partir de entonces aparecerá majestuosamente con la presencia de Dios en su centro[9] (téngase aquí en cuenta la natural identificación de Sión y Jerusalén). La importancia de esta Sión transformada del tiempo final se puede distinguir precisamente por las siguientes misiones que la Nueva Jerusalén ha de cumplir:

a) Sión se convertirá en la residencia del rey mesiánico futuro y con ello pasará a ser el centro del reino mesiánico.

b) Todos los pueblos se dirigirán libre y espontáneamente a la Sión del tiempo final, se sujetarán voluntariamente a sus juicios y sentencias, aceptarán la manifestación de salvación y se regirán por la misma[10].

c) Estos pueblos llevarán tesoros a la Ciudad de Dios, expresando con ello su intención de acatar y sujetarse a Dios[11].

d) En ella abundarán sobradamente la plata y el oro[12].

e) Sus puertas serán de zafiro, sus muros y plazas de piedras preciosas[13].

f) Los habitantes de la Nueva Jerusalén alcanzarán una edad muy avanzada[14].

h) Un nuevo Templo se construirá dentro de la Jerusalén futura[15] con una nueva disposición del servicio religioso[16] y una nueva fuente o corriente de agua que saldrá del Templo[17], en un nuevo país santo, y la ciudad santa[18] será el punto de partida y el motivo de una fecundidad jamás conocida[19].

i) La nueva presencia de Dios llegará a reinar y dominar en una forma tal la ciudad, que el sol y la luna palidecerán, porque Dios mismo, como luz eterna, irradiador de gozo, iluminará la Jerusalén futura[20].

j) Una vez realizada la limpieza y purificación de Jerusalén, será su centro protector y defensivo la nueva presencia de Dios, no circunscrita ya en el Arca[21].

k) La consecuencia de esta total y radical transformación de la ciudad de Dios, con sus nuevas galas, dones del esposo a la misma, se manifestará en una forma tal en sus habitantes que toda caída en el pecado habrá sido quitada y purificada, para que así todos sean justos[22].

l) Jerusalén será entonces la ciudad de la alegría y bienaventuranza perpetuas[23].

Este estado ideal en la Jerusalén del fin de los tiempos se describe en forma resumida con una realización de la paz final, que como consecuencia trae consigo una armonía total del cosmos, que transforma todos los órganos vitales, y que con la salud alcanzada muestra su unión más íntima con Dios[24]. Esta nueva comunión con Dios tiene su expresión máxima en el convite preparado por Dios mismo[25].

[1] 2 Sm 5,6-12. [2] 2 Sm 6,1-2. [3] 2 Sm 6,13-14. [4] 2 Sm 6,18-19; cf. 1 Cr 13,15-16. [5] Cf. Sal 46,5-7; 76,3; 78,68; 132,13-14. [6] 2 Sm cap. 7; cf. Is 14,32. [7] Is 11,9; Jer 31,31; Hab 2,14. [8] Is 2,2-4; Miq 4, 1-4. [9] Is 54,11-17; Sof 3,14-17; Tob 13,9-18. [10] Is 2,2-3; Miq 4,1-3; Is 60,1-3; 66,18-20; Jer 3,17; 31,6.12; Zac 8,20-22; Tob 13,14; 14,5; Sal 87. [11] Is 60,5.11; 61,6; Ag 2,7. [12] Is 60,17. [13] Is 54,11-12; Tob 13,17. [14] Is 65,20. [15] Ez caps. 40-43. [16] Ez caps. 44-46. [17] Ez 47, 1-12. [18] Ez 47,13-20. [19] Cf. Zac 14,8 y Jl 4,18. [20] Is 60,19-20; cf. Sal 50, según el cual la prerrogativa del monte Sinai, como lugar de aparición de Yahweh, ha sido cedida al de Sión. [21] Is 4,5; Jer 3,16. [22] Is 60,21; cf. Jl 4,17. [23] Is 35,10; Jl 4,20. [24] Cf. Is 60,18; Ag 2,6-9. [25] Is 5,6-8.

2. EN EL NUEVO TESTAMENTO. La promesa del AT relativa a la Jerusalén del último tiempo como centro del mundo futuro, santo y perteneciente a Dios, se halla incluida en la proclamación del NT. Así Pablo compara en Gál 4,25-26 a la Jerusalén del judaísmo, sometida a servidumbre, con la Jerusalén «de arriba», que se halla libre, y a la que pertenecen los que han sido justificados por Jesucristo, en los que se han comenzado a cumplir las promesas de los profetas. En la fundación efec-

tuada por Jesucristo del reino de Dios, ve san Pablo inicialmente la realización de las profecías del AT acerca de la Nueva Jerusalén. En forma parecida nos hablan los textos que siguen del comienzo de la nueva Jerusalén celestial[1]. Según el Apocalipsis, estaba el Cordero sobre el monte Sión y con él 144 000 escogidos, que llevaban su nombre y el nombre de su Padre escrito sobre sus frentes[2]. Aquéllos son los cristianos recién convertidos, que si permanecen fieles y vencen, se les pondrá, según el Apocalipsis 3,12, como columna en el Templo de Dios en la nueva Jerusalén, que desciende del cielo como una desposada ataviada para el Esposo[3]. La descripción de la Nueva Jerusalén, cuya unión con Cristo se designa con el epíteto «Esposa del Cordero» de una forma muy expresiva[4], así como la representación del «río de vida de la ciudad celestial, los árboles de vida» y Dios mismo como su «fuente luminosa»[5], está llena de elementos de las profecías del AT.

Ellas proporcionan en una de las últimas etapas de la revelación del NT la adecuada trasposición que coloca en la debida luz la futura realidad escatológica de la Nueva Jerusalén, tal como la han pensado el AT y NT, y hace de ella la meta de los planes divinos de salud.

[1]Heb 12,22. [2]Ap 14,1. [3]Ap 21,2. [4]Ap 21,9-27. [5]Ap 22,1-5.

Bibl.: STRACK-BILLERBECK, IV, 2, 799-976. A. CAUSSE, *Le mythe de la nouvelle Jérusalem du Deutéro-Isaie à la IIe Sibylle*, en *RHPhR*, 18 (1938), págs. 377-414. G. VON RAD, *Die Stadt auf dem Berge*, en *EvTh*, 8 (1948-1949), págs. 439-477. HAAG, cols. 799-800. H. GROSS, *Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im AT*, Tréveris 1956, págs. 128-137. H. WILDBERGER, *Die Völkerwallfahrt zum Zion (Jes 2,1-5)*, en *VT*, 7 (1957), págs. 62-81.

H. GROSS

JERUSALÉN LA NUEVA, EN LOS ESCRITOS QUMRÁNICOS. En esta corriente de tradiciones se inserta la obra descubierta en Qumrān, que ha sido llamada «Descripción de la nueva Jerusalén». Trátese de un texto arameo de carácter apocalíptico, inspirado sobre todo en Ezequiel, que describe por menudo la futura ciudad de los tiempos mesiánicos. La ciudad, y especialmente el Templo, son presentados en visión al autor, a quien guía un ángel, midiendo con ayuda de una caña cuanto ve. Describe también varias ceremonias cultuales.

Los fragmentos publicados hasta el presente sólo representan una mínima parte de la obra. Los de la gruta primera son difíciles de conjuntar, puesto que sólo se encuentra en ellos algunos términos de arquitectura (columna, muro) y algunas dimensiones aisladas. Los de la gruta segunda son ya más completos: proporcionan elementos de la descripción de la ciudad, del altar de los holocaustos y de la mesa de los panes de proposición. Poseemos sobre todo un fragmento que cuenta la ceremonia en el transcurso de la cual estos panes son renovados; así como una comida sagrada, durante la cual se consume carne de morueco. El ejemplar data de principios del siglo I de nuestra era.

La obra, escrita en un arameo muy cercano al de Daniel, utiliza fórmulas literarias habituales entre los escritos apocalípticos. Es importante, sobre todo, por el hecho de ser un testimonio del gran papel que desempeñaban las cosas del culto en la imagen del Israel mesiánico, familiar a los monjes del mar Muerto.

Bibl.: R. H. CHARLES, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, en *ICC*, II, pág. 161. K. L. SCHMIDT, *Jerusalem als Urbild und Abbild*, en *Eranos-Jarbuch*, 28, Zurich 1950. H. BIETENHARD, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, en *WUNT*, 2 (1951), págs. 192-204. R. DE VAUX, *Exploration de la région de Qumrān*, en *RB*, 60 (1953), pág. 554. D. BARTHÉLEMY-J. T. MILIK, *Qumrān Cave 1. Discoveries in the Judaean Desert*, I, Oxford 1955, págs. 134-135. M. BAILLET, *Fragments araméens de Qumrān 2. Description de la Jérusalem Nouvelle*, en *RB*, 62 (1955), págs. 222-245. M. BAILLET, J. T. MILIK, J. STARCKY, *Le travail d'édition des manuscrits de Qumrān*, en *RB*, 63 (1956), págs. 55-56, 66.

M. BAILLET

JERUSALÉN, Puertas de. La localización e identificación de las puertas jerosolimitanas dependen del trazado de la primera y segunda murallas de la ciudad, pues, en algunos casos, puede tratarse de nombres distintos de la misma puerta. Aquí se cita únicamente su nombre y el pasaje bíblico en que aparece, sin fines de interpretación (→ **Jerusalén**).

1. Puerta de las Ovejas (Neh 3,1.32; 12,39).
2. Puerta de los Peces (2 Cr 33,14; Neh 3,3; 12,39; Sof 1,10).
3. Puerta Antigua (Neh 3,6; 12,39).
4. Puerta de Benjamín (Jer 37,12; Zac 14,10).
5. Puerta de Efraím (2 Re 14,13; 2 Cr 25,23; Neh 8,16; 12,39).
6. Puerta del Ángulo (2 Re 14,13; 2 Cr 25,23;26,9; Jer 31,38; Zac 14,10).
7. Puerta del Valle (2 Cr 26,9; Neh 2,13.15; 3,13).
8. Puerta del Estercolero (Neh 2,13; 3,13.14; 12,31).
9. Puerta de la Fuente (Neh 2,14; 3,15; 12,37).
10. Puerta entre los dos muros (2 Re 25,4; Jer 39,4; 52,7).
11. Puerta de las Aguas (Esd 8,1; Neh 3,26; 8,1.3.16; 12,37).
12. Puerta de los Caballos (2 Cr 23,15; Neh 3,28; Jer 31,40).
13. Puerta del Oriente (Neh 3,29).
14. Puerta Judicial (Neh 3,31).
15. Puerta de la Cárcel (Neh 12,39).
16. Puerta de ha-Mišneh (Neh 3,6; 12,39).
17. Puerta de ha-Harsīt (Jer 19,2).
18. Puerta del Medio (Jer 39,3).
19. Puerta Primera (Zac 14,10).
20. Puerta superior de Benjamín (Jer 20,2).
21. La puerta detrás de la guardia (2 Re 11,6).
22. La puerta de Šalléket (1 Cr 26,16).
23. La puerta de Sūr (2 Re 11,6).
24. Puerta del Fundamento (2 Cr 23,5).
25. La puerta del gobernador Yěhōšuaᶜ (2 Re 23,8).
26. La puerta nueva del Templo (Jer 26,10; 36,10).
27. La puerta superior del Templo (2 Cr 27,3).

Bibl.: M. BURROWS, *Nehemiah 3,1-2 as a Source for the Topography of Ancient Jerusalem*, en *AASOR*, 14 (1934), págs. 115-140; íd., *The Topography of Nehemiah 12,31-34*, en *JBL*, 54 (1935), págs. 29-39; íd., *Nehemiah's Tour Inspection*, en *BASOR*, 64 (1936), págs. 11-21. J. SIMONS, *Jerusalem in the Old Testament*, Leiden 1952. L. H. VINCENT - A. M. STEVE, *Jérusalem de l'Ancien Testament. Archéologie de la ville*, I, París 1954.

M. GRAU

JESAÍAS. Nombre castellanizado derivado del hebreo → **Yěšaᶜyāh(ū)** aunque en castellano aparece más corrientemente como → **Isaías.**

JES(S)É. Una de las dos pronunciaciones habituales del nombre del padre de David, formadas ambas según la Vg., que usa la otra, o sea → **Isaí**, exclusivamente en los libros históricos del AT.

JESUCRISTO (= JC). Para un mejor desarrollo de este artículo, ha sido dividido en los siguientes apartados:

1. El estudio bíblico de JC.
2. Las fuentes.
3. La historia.
4. El hombre.
5. El Profeta y Mesías.
6. Dios Salvador.
7. En la derecha del Padre.
8. La Parusía o segunda venida de JC.
9. La obra.
10. La doctrina.

I. El estudio bíblico de JC. Una frase de Tertuliano puede resumir lo que debe ser el estudio de JC para el creyente: «Nosotros no tenemos curiosidad, después de Jesucristo. Ni necesidad de investigar, después del evangelio. Cuando creemos, no echamos de menos otras creencias, pues lo primero que creemos es que no hay otra cosa que creer»[A]. En una enciclopedia bíblica el estudio sobre JC debe presentarse como se presenta en las fuentes bíblicas. Las elaboraciones posteriores de los concilios y teólogos corresponden a un diccionario teológico. Las fuentes bíblicas sobre JC están escritas por creyentes y para creyentes. Miran a JC con el ojo de la historia y con el ojo de la fe. Es decir, presentan al Cristo total, como fue visto por los testigos y por los creyentes. Caifás, Pilato, las turbas que lo trataron vieron algo de Jesús, pero no todo ni lo más importante. Los mismos discípulos que lo seguían no conocieron el misterio de su persona y de su misión hasta que resucitó de entre los muertos y se les comunicó el Espíritu[1]. Hay que estudiar a Jesús a base de la historia y de la fe de los testigos, como se refleja en los libros sagrados.

El estudio bíblico debe ser positivo y doctrinal, sin miras apologéticas, de manera que diga sencillamente lo que *hay* en las fuentes bíblicas para que «el que tenga ojos vea». San Pedro el día de Pentecostés expone llanamente los hechos que él ha vivido en torno a Jesús: «Hombres, hermanos, israelitas... a Jesús de Nazaret lo matasteis... pero Dios lo ha resucitado... y lo ha proclamado Señor y Mesías»[2].

Los testigos de Jesús dan testimonio de lo que *han visto* y de lo que *han creído*. Ver y creer son dos actos distintos. Tomás vio y creyó. Los judíos vieron y no creyeron. En las fuentes bíblicas tenemos lo que vieron en Jesús sus discípulos y lo que creyeron. La fe está por encima de los sentidos y de la pura razón. Es esencialmente obra de la gracia de Dios. A Jesús lo pudieron tocar con sus sentidos los discípulos, pero para llegar al núcleo interior de su persona y de su obra fue precisa la fe: «Nadie puede venir a Mí si el Padre, que me ha enviado, no lo trae»[3]. Jesús es un personaje real de la historia humana, pero está por encima de la historia. Hasta que muere en la cruz se le puede ver, oír y tocar. Desde que muere y resucita sigue siendo real, vivo y actuante, pero ya está por encima de los sentidos. Sólo se deja ver y oír de los testigos «previamente elegidos por Dios»[4]. Por su resurrección se coloca en un orden de vida y realidad que es trascendente a todo lo que el ojo o la pura razón puede alcanzar. Así subsistiendo siempre la misma y única persona del Logos divino y eterno, el mismo cuerpo y alma humana creada, se puede hablar de dos Cristos: el Cristo de la historia y el Cristo de la fe. Se trata siempre del mismo y único Cristo que existe en dos estados o condiciones reales distintas: el estado y condición psíquica y el estado y condición pneumática[5]. San Pablo habla de la → **kenosis**, que es su condición humana, en todo semejante a la de los demás hombres, y de su «exaltación», que es su condición actual de gloria y de poder[6]. Los estudios que se limitan al Cristo de la historia no dan más que su estado de kenosis. Y el Cristo de las fuentes bíblicas es, ante todo, el Cristo de la fe, que lo contempla en su exaltación, a la derecha del Padre, como lo contempló el primer mártir cristiano[7]. El Cristo de la historia pasó; el Cristo de la fe es el Cristo de hoy y de siempre. «Nuestro Cristo».

Los nombres con que las fuentes se refieren a Cristo son nombres de historia y nombres de fe. El nombre histórico por antonomasia es el de *Jesús*, que en hebreo significa «Salvador» y le fue previamente escogido por Dios e impuesto en el día de su circuncisión. El pueblo le llamaba también «Jesús, hijo de José», «Jesús, hijo de María». El nombre que figura en su proceso es el de «Jesús Nazareno», que aludía a la aldea de Nazaret, donde había pasado gran parte de su vida. Los nombres ordinarios de la fe son el de *Jesucristo* y el de *Señor*. El primero es nombre compuesto y confiesa que *Jesús es el Cristo* o Mesías prometido. El nombre de *Señor* es divino y está lleno de gloria[8]. San Pablo dice que ninguno puede confesar que *Jesús es Señor* por luz y fuerza propia, sino solamente por la luz y la fuerza del Espíritu Santo[9]. Estos dos nombres de la fe son los que han pasado al lenguaje de los símbolos y al corriente del pueblo cristiano, que, lleno de fe y amor, habla de «Jesucristo Nuestro Señor».

El conocimiento que nosotros podemos adquirir de JC se funda en dos factores: uno interior y divino, que es la acción, la luz de Dios en nuestros corazones, el magisterio del Espíritu; el otro exterior, la palabra de los testigos oficiales, que vive siempre y se conserva en el seno de la Iglesia[10]. El magisterio interior del Espíritu no tiene puertas ni ventanas y entra y sale como quiere. Es suyo y plenamente libre. Dejémoslo a Dios y procuremos no resistirnos a él, guardándonos de pecar contra la luz. Tratamos ahora solamente del magisterio exterior de la palabra de los testigos, que vive en la Escritura, como se conserva y entiende en la Iglesia. ¿Cuál fue la imagen que se formaron los testigos acerca de JC? Es interesante el proceso psicológico por donde pasa el conocimiento de los Doce. Su convivencia con el Maestro tiene dos momentos de intensidad muy desigual. Cuando Pedro señala las condiciones que debe tener el sucesor de Judas, dice que debe haber acompañado a Jesús «desde el bautismo hasta la Ascensión»[11]. En esta larga vivencia hay dos períodos desiguales: uno más largo, pero menos intenso, el que va desde el bautismo hasta



Belén. Plaza de entrada a la basílica de la Natividad, desde las terrazas de la Casa Nova. El pequeño campanario es de los ortodoxos griegos. (Foto J. A. Ubieta, Archivo Termes)

la muerte. Período histórico de tres años y medio, donde han acompañado a Jesús, han visto sus obras, han oído sus palabras. El segundo período es más corto en días, pero más intenso. Son los cuarenta días que van desde la resurrección hasta la Ascensión[12]. Son los días de la experiencia suprema de la gloria de Jesús. La conciencia de los testigos pasa por campos de luz muy desigual. Primero se les impone el hombre profeta, grande en obras y en palabras delante de Dios y delante del pueblo[13]. No todos han comprendido igualmente la misión profética de Jesús. Pero todos han palpado su humanidad, su realidad histórica, su recia personalidad. Fue preciso que con la muerte y resurrección franqueara todas las barreras para que se impusiera la divinidad, el Salvador universal. Aunque repetidas veces había sido anunciada la imagen del Mesías paciente, no logró imponerse en el ánimo de los discípulos hasta que resucitó. En los días de la historia se imponía con tanta fuerza la humanidad, que fue precisa la resurrección gloriosa para que se impusiera «el Señor», «el Salvador espiritual» de todos los pueblos y razas. La divinidad y la resurrección se impusieron desde fuera, en virtud de los hechos. Una vez que Jesús se impone como «Hombre-Dios», ya no es problema «la presencia» activa y poderosa hasta el fin de los siglos[14], ni la ardiente esperanza de su Parusía o segunda venida gloriosa.

[A] *De Praescript.*, 7, 21, en *PL*, 2,24.

[1] Jn 2,22. [2] Act 2,14.22.24.36. [3] Jn 6,44. [4] Act 10,41. [5] Cf. 1 Cor 15,42-49. [6] Flp 2,5-11. [7] Act 7,56. [8] Flp 2,9-10. [9] 1 Cor 12,3. [10] Cf. Jn 6,44-45; 16,13-15; 17,20. [11] Act 1,22. [12] Act 1,3. [13] Lc 24,19. [14] Mt 28,20.

II. Las fuentes bíblicas. En una enciclopedia bíblica interesa ante todo qué es JC en la Biblia. Por otro lado, las fuentes extrabíblicas dicen muy poco de él. El AT se orienta todo hacia JC, pero debe iluminarse con el NT. Por esto nos vamos a concretar a las fuentes bíblicas del NT, que consta de evangelios y cartas. La autenticidad e historicidad se tratan en los artículos correspondientes. Aquí basta señalar el carácter particular de estas fuentes en orden al estudio particular de JC, como hoy se presenta en la actualidad bíblica.

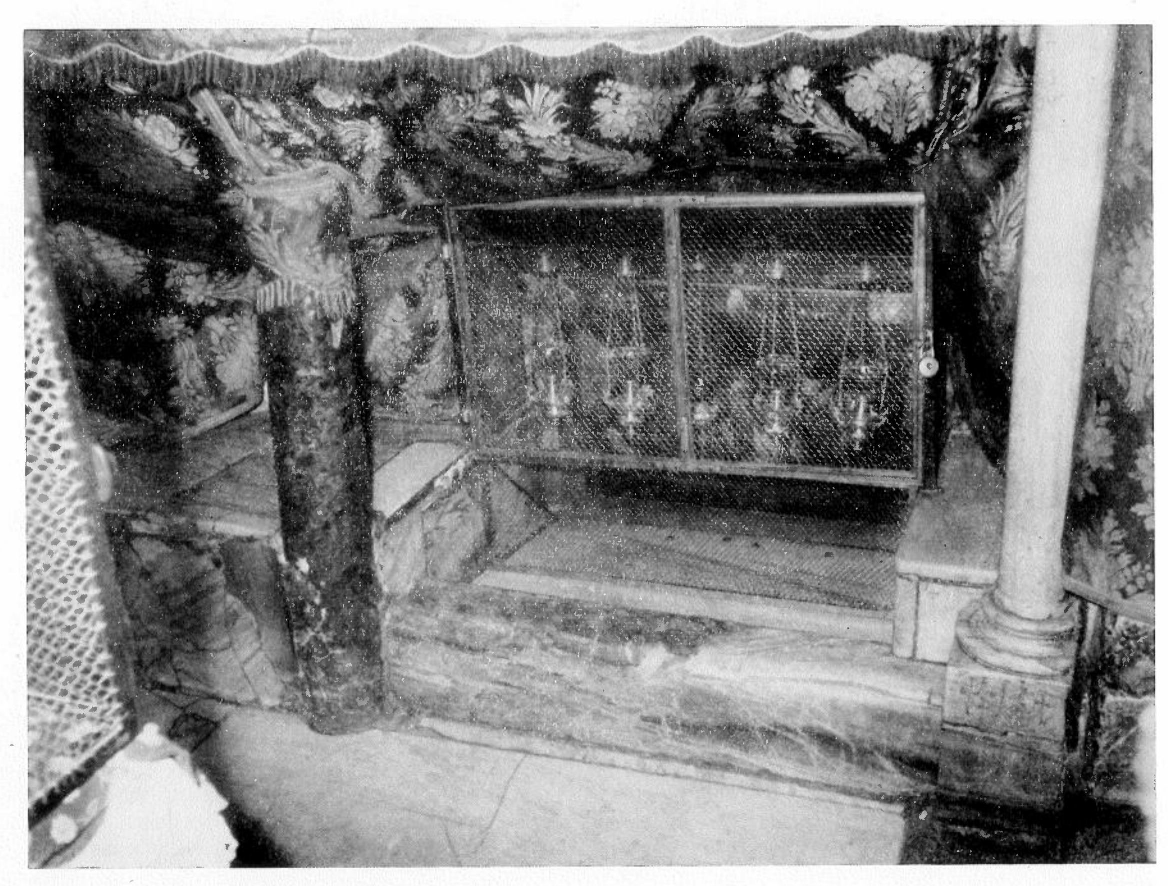
Los cuatro evangelios canónicos, las catorce cartas de Pablo y las siete Católicas son escritos de autores particulares que conocieron personalmente a Jesús o, por lo menos, trataron con sus discípulos. San Lucas, que no conoció personalmente a Jesús, pertenece a la generación de los testigos, de cuyas declaraciones y recuerdos se interesó vivamente, como él mismo confiesa[1].

No existe motivo serio para desconfiar ni de la ciencia ni de la veracidad de los autores neotestamentarios. Pero la fuerza principal de su testimonio como fuente de estudio remonta al colegio de los Doce y a toda la primitiva comunidad de Jerusalén, que ellos presiden. Los evangelistas trasmiten lo que enseñaban los Doce como testigos calificados y lo que recibió la comunidad primera. Cuando Pablo escribe el año 57 a los corintios, antes de que hubieran transcurrido treinta años de la muerte de Jesús, les presenta como testigos oficiales de la resurrección a los Doce y a «quinientos» hermanos, de los cuales todavía vivía la gran mayoría. Y termina el relato: «Lo mismo *yo* que *ellos* predicamos *esto* y *esto*: es lo que *vosotros* habéis creído»[2].

Los evangelios dependen del testimonio colegial y jerárquico de los Doce y de la fe de la primitiva comunidad. La fidelidad a lo recibido, a la tradición, era característica del magisterio judío y es fundamento de unidad y verdad en el cristianismo. Pablo mismo predica «lo que ha recibido»[3]. Después de su primera excursión apostólica subió a Jerusalén para conferir con los otros apóstoles y para que por todos se fuera de común acuerdo[4]. Apenas se forma una comunidad en Samaría[5] o en Antioquía[6] los apóstoles de Jerusalén envían sus representantes para controlar la fe. Los viajes de Pablo terminan todos en Jerusalén, que es el centro del evangelio. Su discípulo Lucas reúne lo que «han transmitido» los testigos y ministros de la predicación, para que Teófilo conozca «la firmeza» de la verdad recibida[7]. Juan escribe lo que él mismo ha visto, oído y tocado[8] para que todos crean que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios[9].

Este análisis refleja dos características fundamentales de las fuentes: su valor como historia y como testimonio de la fe primitiva. El valor para la historia de Jesús se lo dan «los testigos». Tenemos aquí fuentes de primera mano, porque hablan «los que han visto, los que han oído, los que han convivido con Jesús». La importancia como testimonio de la fe proviene también de los mismos testigos. Aquellos Doce, aquella primitiva comunidad de los discípulos, a quienes tan fuertemente se impuso Jesús en su humanidad y en su muerte; aquellos testigos tan rigurosos para creer, como prueba el caso de Tomás, que exige meter los dedos en las llagas de las manos y el puño en la llaga del costado, son los mismos que se rinden a la evidencia y fuerza de los hechos y acaban por creer que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios y se lanzan a la aventura de predicar lo que ellos han visto para que otros, que no han visto, crean también

Belén, basilica de la Natividad. Aquí vemos el altar del pesebre, en la gruta del nacimiento, en donde, según la tradición, había sido colocado el Divino Niño. (Foto P. Termes)



PALESTINA EN TIEMPOS DE JESUCRISTO

SIGNOS

Huida a Egipto y regreso a Nazaret
Bautismo y primera Pascua
Sicar, Bienaventuranzas, Naím
De Genesaret al Tabor
De la fiesta de los Tabernáculos a la Segunda Pascua

ESCALA

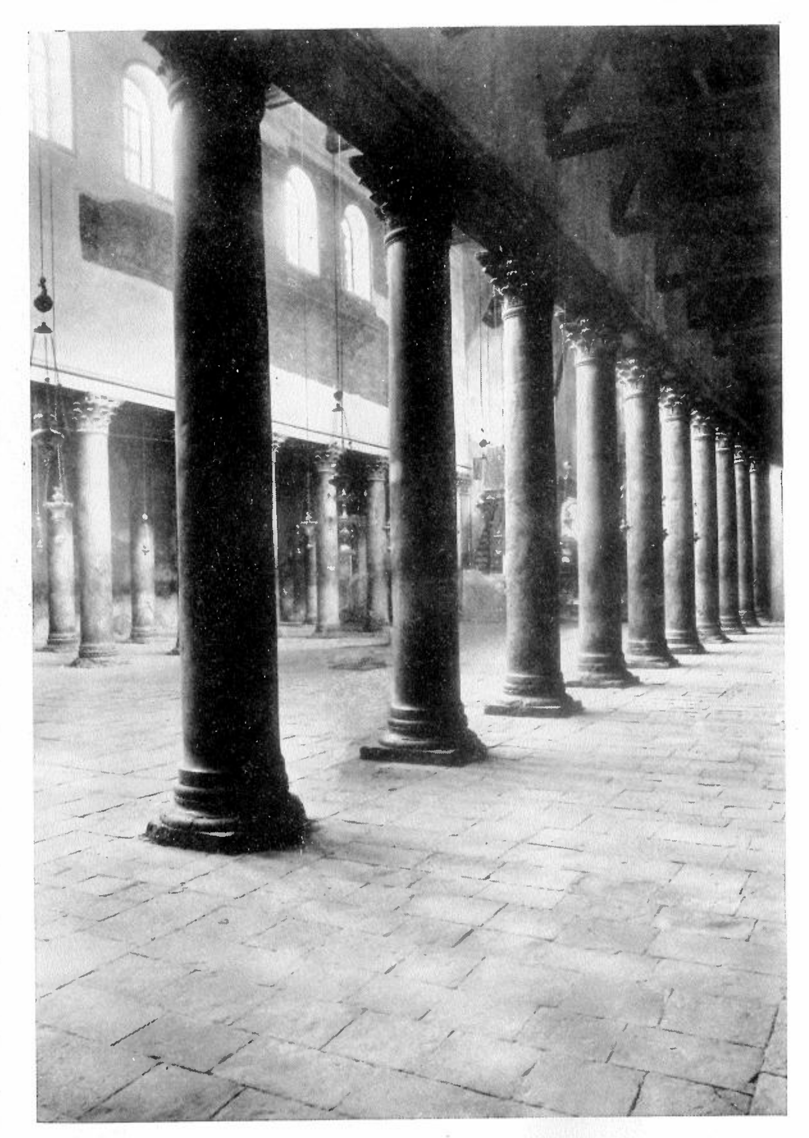
0 10 20 30 40 50
kilómetros

DAMASCO
SIRIA
PROVINCIA DE SIRIA
CORDILLERA DEL LÍBANO
Litas
ITUREA
HERMÓN
Sarepta
Río
TIRO
Dan
Cesarea de Filipo
El-Quneitrah
ULATA
Fena
Cadasa
Lago el-Hûleh
Maagga
TETRARQUÍA DE FILIPO
Seleucia
GAULANÍTIDE
Sogane
TRACONÍTIDE
BATANEA
Giscala
Baca
Safed
GALILEA
PTOLEMAIDA
Corozaín
M. de las Bienaventuranzas
BETSAIDA
"Lugar Desierto"
CAFARNAÚM
Jotapata
MAGDALA
Qurn Hattin
Gamala
L. Genesaret
Hippos
Tiberíades
Caná
Séforis
CARMELO
Río Qišōn
NAZARET
Gabai
M. Tabor
GERASENOS
Yarmûk
Abila
AURANÍTIDE
GRAN LLANURA
Exalus
Naím
Gadara
Río
Wâdi el-'Arab
Capitolias
Dora
N. el-Zerqā
CESAREA
Esdrela
Escitópolis
DECÁPOLIS
Pel-la
Gina
Río Iskanderūnah
SAMARÍA
Jordán
GERASA
SEBASTE
Sicar
Coree
Río Yabbōq
Apolonia
M. Garizim
Acrabata
Antipatris
N. el-'Auǧā
JOPPE
Alexandreion
Anuat Borkaios
Zia
Fasaelis
Gadara
W. Nimrîn
Río
Arquelais
MEDITERRÁNEO
LYDDA
Efrem
Betania
Betennabris
Gazara
N.
Emmaús
Dok
PEREA
M. de la Cuarentena
Wâdi Hesbān
Jamnia
Rubîn
JERICÓ
Cipros
Betramta
Esbus
JERUSALÉN
BETANIA
Qumrân
Azoto
Hircania
Ascalón
JUDEA
BELÉN
Mâdaba
Herodium
Zerqā Ma'in
Wâdi
MAR
W. Hareitūn
ASFALTITES
Marisa
Calirroe
MONTES DE JUDÁ
Wâdi el-Hesi
Betsur
Maqueronte
Antedón
Adora
GAZA
HEBRÓN
Río Arnón
Wâdi Gazzah
Engaddi
Orda
Eremmón
IDUMEA
Masada
Rafia
Bersabee
LAGO
Aroer
Elusa
Zoara
Tamara

ITINERARIOS DEL GENESARET

Escala 0 2 4 6 kilómetros

Corozaín
R. Jordán
MONTE DE LAS BIENAVENTURANZAS
BETSAIDA
CAFARNAÚM
"Lugar Desierto"
LAGO
GENESARET



Belén, basílica de la Natividad. Perspectiva de la nave central, cuya disposición y elementos se remontan a la basílica constantiniana. (Foto *Custodia Terra Santa*)

y creyendo alcancen la vida[10]. Las fuentes son, pues, un testimonio del Jesús de la historia y del Jesús de la fe, porque contienen lo que vieron y lo que creyeron los discípulos que lo trataron directa y personalmente.

El género literario de los evangelios no es totalmente equiparable al de la crónica o historia moderna. Su fin esencialmente teológico y de la fe ha presidido la elección y ordenación de la materia. Pero tampoco se pueden igualar con el «kerygma» del libro de los Hechos. Los discursos de Pedro o Pablo, aun resumiendo la historia de Jesús, difieren enormemente de las narraciones y discursos de los evangelios. La sobriedad, la frialdad, la abundancia del detalle, la narración histórica, que todo lo refiere a Jesús en hechos o palabras, sitúan a los evangelios en pleno género histórico. La designación más antigua de los evangelios en el plano literario es la de san Justino que los llama «Memorias» de los apóstoles y discípulos de los apóstoles. Los evangelios hacen verdadera historia como medio del fin teológico que pretenden.

Para encuadrar el género literario de los evangelios no basta atender a uno de sus factores. Es preciso mirar al conjunto, que está determinado por la predicación oficial y pública de los testigos, por sus narraciones familiares y privadas, por las declaraciones igualmente íntimas de los conocidos, amigos y parientes de Jesús, por los escritos parciales y primitivos que precedieron a los mismos evangelios y, finalmente, por las investigaciones particulares de los propios evangelistas y su labor redaccional. De todos estos factores salió el evangelio cuadriforme, cuyas narraciones y discursos o sentencias responden a lo que realmente hizo y enseñó Jesús.

Que faltan hechos y sentencias o circunstancias, ya lo dice expresamente san Juan[11]. Que el orden literario no siempre responde al orden cronológico también es claro, porque se impone siempre el fin teológico. Pero esto no autoriza a rechazar las afirmaciones explícitas referentes a la cronología o topografía. Como en los discípulos la fe se impuso desde fuera, en virtud de los hechos, así también en los lectores la misma fe se pretende imponer en virtud de la realidad histórica. Se comprende que los evangelios, más que fotografías de la historia, sean cuadros de quien copia la naturaleza «interpretando» y «elevando». La fe de los testigos y evangelistas ve toda la profundidad objetiva de la historia de Jesús[A].

[A] Cf. X. Léon-Dufour, *Le problème historique de Jésus: Introduction à la Bible* (Robert-Feuillet), II, Tournai 1959, págs. 322-334. L. Stefaniak, *De Novo Testamento ut christianismi basi historica*, en *DTh(P)*, 61 (1958), págs. 113-130. J. A. Ubieta, *El kerigma apostólico y los Evangelios*, en EstB, 18 (1959), págs. 21-61. R. Schnackenburg, *Jesusforschung und Christusglaube*, en *Cat*, 13 (1959), págs. 1-17. R. Marle, *Le problème de Jésus et des Évangiles*, en *RSR*, 48 (1960), págs. 470-477. L. Randellini, *La formazione degli Vangeli sinottici secondo la critica recente*, en *DTh(P)*, 63 (1960), págs. 3-30. J. J. Weber, *Orientations actuelles des études exégétiques sur la vie du Christ*, Roma 1962. A. Bea, *La Storicità dei Vangeli*, Roma 1962. P. Althaus, *Il cosiddetto Kerygma e il Gesú della Storia*, Roma 1962.

[1] Lc 1,1-4. [2] 1 Cor 15,11. [3] 1 Cor 15,3. [4] Gál 2,2. [5] Act 8,14. [6] Act 11,22. [7] Lc 1,4. [8] 1 Jn 1,1. [9] Jn 20,31. [10] Jn 20,31. [11] Jn 20,30.

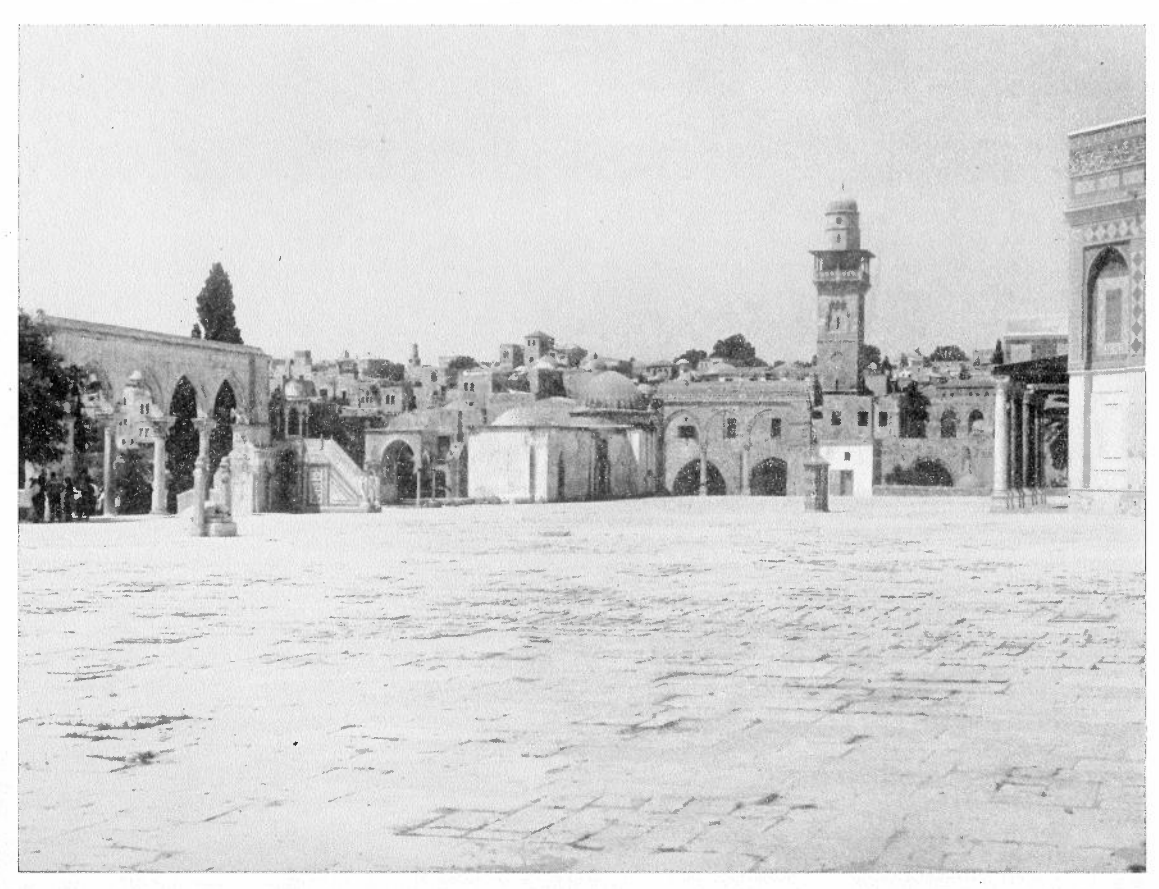
III. La historia de Jesús. Dos puntos queremos exponer en esta parte: el hecho general de la realidad histórica de Jesús y el marco particular de su historia. Los dos aspectos se relacionan y complementan mutuamente.

1. La existencia histórica de Jesucristo. Dos razones justifican el planteamiento de este problema: de hecho se ha negado la existencia histórica de Jesucristo, aunque hoy día nadie la niega aun en el campo racionalista. Una segunda razón es el hecho mismo del culto que se da a Cristo. A fuerza de idealizar su figura humana en el arte y en el culto, parece que se aleja de la realidad histórica.

Negaron la existencia histórica Dupuis (1742-1809) y Volney (1757-1820). Bruno Bauer enseña durante cuarenta años (1840-1880) que todas las grandes figuras del cristianismo primitivo son ficciones literarias. Kalthoff, muerto el 1906, afirmó que el cristianismo no debe su origen a Cristo, sino a las condiciones sociales del siglo II. Jensen, H. Zimmern y H. Winckler acuden a las tradiciones asirobabilónicas para explicar la creación de Cristo. John Mackinson se apoya en las tendencias politeístas del pueblo judío. William Benjamin Smith apela a una secta precristiana que tenía un dios llamado Jesús. Arturo Drews publicó el 1909 su primera obra contra la existencia histórica de Jesús. Cuando reanudó sus publicaciones el 1921, después de la primera guerra mundial, no tuvo la misma acogida. Sus publicaciones nihilistas llegaron hasta 1929, pero sin que la ciencia las tomara en serio. En Francia y Bélgica tuvo gran resonancia la obra de L. Couchoud, publicada en París el 1924 con el título de *Le mystère de Jésus*. Los adversarios de la existencia histórica no aportan razones históricas. Forman su teoría a base de los datos que recogen de la historia de las religiones comparados con la vida y la teología de Cristo. La crítica liberal del siglo XIX y la escuela de la Historia de las Formas nunca tomaron en serio la inexistencia histórica de Jesús. R. Bultmann, el crítico que más avanza en el negativismo histórico, no puede menos de reconocer como un hecho la existencia de Jesús, aunque su historia se reduce al mínimo.

Para negar la existencia histórica de Jesús hay que renunciar no sólo a la literatura cristiana, sino a parte de la no cristiana y sumergir en el misterio de lo inexplicable lo que hoy llamamos «cultura occidental». La geografía de Palestina, con sus múltiples excavaciones y hallazgos arqueológicos, que van sacando a la luz los

Jerusalén. Ángulo sudoeste de la explanada del Templo, junto a la Cúpula de la Roca. En el Templo fue presentado Jesús a los cuarenta días de su nacimiento. (Foto P. Termes)





Panorámica de Nazaret, la población en donde habitó Jesús desde el regreso de Egipto hasta el comienzo de su vida pública, ocultando su divinidad en su humilde hogar y en su trabajo de carpintero. (Foto P. Termes)

monumentos cristianos del período romano y bizantino, es un monumento insobornable del paso de Jesús por la tierra. Los cuatro evangelios, estudiados como ningún otro libro, son escritos muy cercanos a los días de Jesús, que ascienden a sus propios «discípulos». Pablo nació algunos años más tarde que Jesús y recogió todo el ambiente judío y jerosolimitano conmovido por la predicación y los hechos del profeta de Nazaret. «Con que se admita una sola de sus cuatro grandes cartas, donde habla de los primeros apóstoles, de los parientes de Cristo, de su vida y estado, de las cuestiones y controversias relacionadas con las primitivas cristiandades, habrá que rechazar como impropios de la ciencia los conatos de deshacer la existencia histórica de Jesús» (Cornely-Merk).

Los escritos extracanónicos de fines del siglo I y principios del II están todos llenos de lo que Pablo llamaba «la ciencia de Cristo crucificado»: El símbolo de los apóstoles, la *Didajé*, la carta de Bernabé, Clemente Romano, Ignacio de Antioquía, Arístides de Atenas, Aristón de Pella. El filósofo Justino, natural de Samaría y muerto el 165, cuando escribe su primera *Apología* dice que hacía 150 años que había nacido Jesucristo en una cueva cercana a la aldea de Belén y que él había conocido los arados hechos por el carpintero de Nazaret[A]. Orígenes en el siglo III escribe: «Se muestra en Belén la cueva donde nació Jesús. El hecho es público en todo el país. Los paganos mismos saben que en esta gruta nació un cierto Jesús adorado de los nazarenos»[B]. Tertuliano, que nació en Cartago hacia el año 160 y estaba especializado en las leyes e instituciones romanas, dice que en los documentos oficiales de Roma podía verse la genealogía de Cristo y el nombre de sus padres en el censo realizado en tiempo de Augusto[C]. La literatura judía postcristiana no puede prescindir de Jesús, aunque sea sólo para calumniarlo[D]. J. Klausner, profesor en la Universidad Hebrea de Jerusalén, escribe una biografía sobre Jesús, que es muy pronto traducida del hebreo al inglés, al alemán y al francés. En la parte que dedica a las fuentes, estudia ampliamente el testimonio del Talmūd[E]. M. Goguel, decano de la Facultad de Teología Protestante de París, dedica todo el cap. II a las fuentes no cristianas sobre Jesús y menciona el Talmūd, a Flavio Josefo, a Plinio el Joven, a Tácito y a Suetonio[F].

Se podrá enfocar en un sentido o en otro la personalidad de Jesús. Lo que no se puede discutir es su existencia histórica.

[A] *Apol.*, 1, 46, en *PG*, 6, 398. [B] *Contra Cels.*, 1, 5, en *PG*, 11, 755. [C] *Adv. Marc.*, 4, 19, en *PL*, 2, 405. [D] JUSTINO, *Dial. contra Trif.*, 17, 108, 117. TERTULIANO, *Adv. Nat.*, 1, 14; íd., *De Spect.*, cap. 30. HEGESIPO, *Eusebio*, 11, 23. CELSO, *Orig. contra Cels.*, 2, 13-14, en *PG*, 11, 819. [E] *Jésus de Nazareth*, París 1933. [F] *Jésus*, 2.ª ed., París 1950.

2. EL CUADRO HISTÓRICO. Jesús es un hombre real. Su aparición en la historia está sólidamente datada por un exacto sincronismo con los principales personajes de su tiempo. El nacimiento está ligado «a los días de Herodes» y al censo de Augusto ejecutado por Quirino[1]. El año exacto del nacimiento, a lo sumo, oscila entre cinco años: entre el 745 y el 749 de la fundación de Roma. ¿Cuántos personajes antiguos tienen tan determinada la fecha de su nacimiento? Herodes el Grande murió en la primavera del 750 de Roma. ¿Cuánto tiempo antes nació JC? No más de cuatro o cinco años antes, si se tienen presentes los otros sincronismos de Lc 3,1-2 y la fecha probable de la crucifixión. La era vulgar cristiana empieza con el 754 de Roma y, por tanto, va atrasada en cinco o seis años.

Jesús nace en Belén de Judá y en un período de treinta años, más o menos, vive en Nazaret. Sus parientes y paisanos los designan con el calificativo de «artesano, hijo de María»[2], «artesano, hijo del artesano»[3]. Cuando tenía «como treinta años»[4], dejó su retiro y bajó a las riberas del Jordán para recibir el bautismo de Juan. Hacía quince años que Tiberio había sucedido a Augusto. Era tetrarca de Galilea Herodes Antipas y gobernaba Judea Poncio Pilato. Era sumo sacerdote Caifás y su suegro Anás. Pilato empezó su gobierno el año 26-27 y fue depuesto al final del imperio de Tiberio, el año 36.

La actividad pública de Jesús tiene tres notas esenciales: *enseña* con grande originalidad y aceptación del pueblo, sobre todo a los principios; *hace* obras grandes o milagros en favor de los pobres y enfermos, curando ciegos, leprosos, paralíticos, endemoniados y hasta resucitando tres muertos; finalmente, *reúne discípulos*, de entre los cuales escoge doce, para que estén siempre con Él, los instruye y forma con particular atención para enviarlos más tarde por todo el mundo con sus mismos poderes y misión de salvación.

¿Cuánto tiempo duró el ministerio público de Jesús? Como mínimo dos años y varios meses. Con bastante probabilidad, hasta tres años y varios meses, ya que por los datos del IV Evangelio se cuentan tres Pascuas expresas y una implícita[5].

Como fecha probable de su muerte se dan la Pascua del año 29, la del año 30 o la del año 33. La más aceptada es la del año 30. Gobiernan las mismas autoridades civiles y religiosas que gobernaban al empezar su ministerio público: Anás y Caifás, Herodes Antipas y Pilato.

El cuadro cronológico de los hechos más salientes de la vida de JC, aceptado por la generalidad de los críticos, es el siguiente:

Nacimiento: Entre los años 746-749 de la fundación de Roma, es decir, entre los años 8-5 antes de la era vulgar cristiana.

Bautismo y principio del ministerio público: En el año 780 de la fundación de Roma, es decir, a fines del otoño del año 26 de nuestra era.

Muerte: El año 783 de la fundación de Roma, que corresponde al año 30 de la era cristiana.

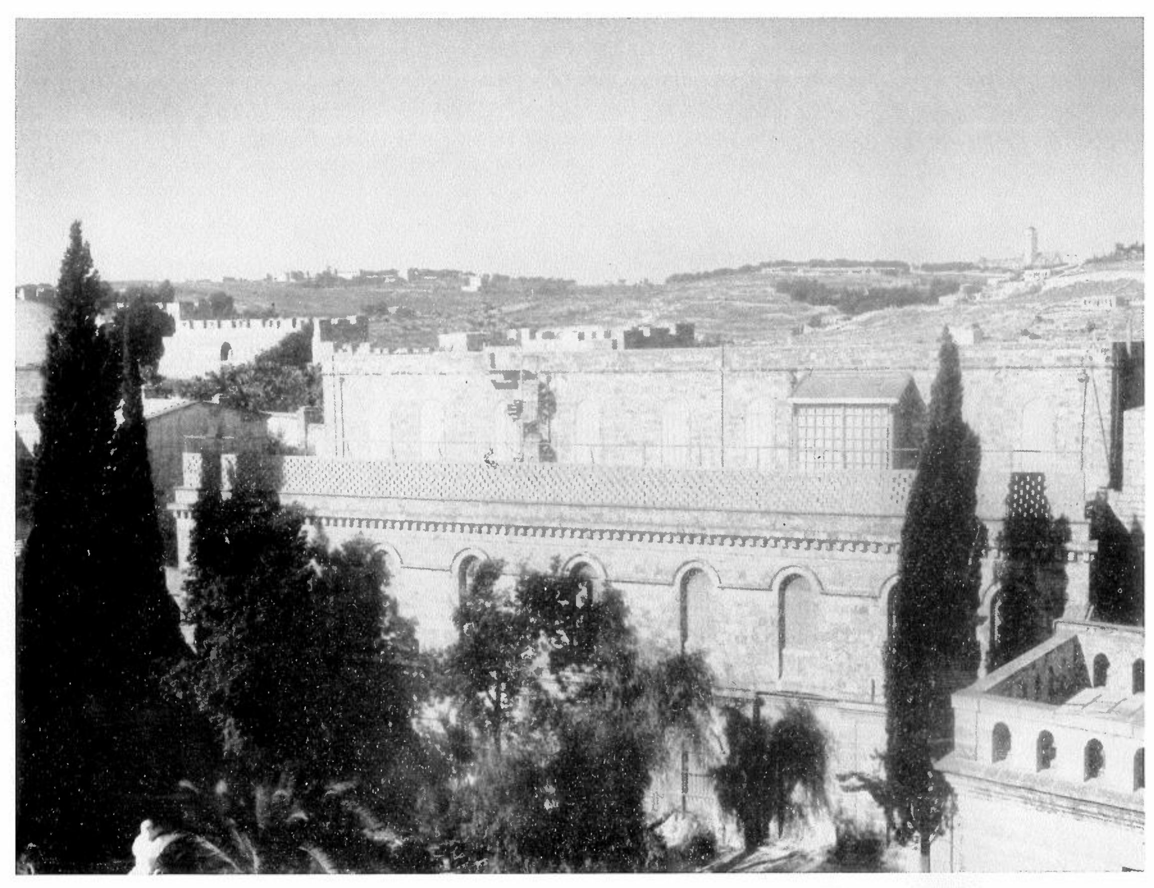
La edad depende del año del nacimiento, que puede oscilar más que el de la muerte. Suponiendo como más probable que muere el año 30 de la era vulgar cristiana, Jesús tenía entonces 36 ó 37 años, pues las fechas más probables de su nacimiento nos llevan seis o siete años más allá del principio de la era vulgar cristiana, que coincide con el año 754 de Roma.

[1] Mt 2,1; Lc 2,1-2. [2] Mc 6,3. [3] Mt 13,55. [4] Lc 3,23. [5] Cf. Jn 2,13; 5,1; 6,4; 11,55.

IV. JESUCRISTO COMO HOMBRE. Jesucristo en su historia se imponía más como hombre que como Dios. Hoy en el mundo creyente sucede al revés. Por la fe y el culto se nos impone más la divinidad y la gloria. La humanidad se nos esconde. Es preciso buscarla. Las fuentes acentúan bien el dato humano. Pablo afirma que JC fue en todo semejante e idéntico a los hombres, sus hermanos[1] y con énfasis habla del «hombre Cristo Jesús»[2]. La realidad humana, como contraste con la divinidad, la expresa Juan en aquella frase del prólogo, que vale por muchos libros: «El Verbo se hizo carne»[3].

1. EL CUERPO DE JC. Lucas nota las diversas fases por las que ha pasado el cuerpo de JC, al igual de los otros hombres. Estado de embrión, que se va formando, en el seno de su Madre: «El fruto de tu vientre»[4]. Estando en Belén «*se cumplieron los días* de su alumbramiento»[5]. Se refiere al ciclo natural de los nueve meses. Recién nacido es un «niñito»[6]; a los doce años «un niño»[7]. Como todos los hombres, tiene su período de desarrollo y crecimiento. El cuerpo se va haciendo y «la estatura» aumenta[8]. En su juventud aprende un oficio manual: es «el carpintero» hijo de María, el hijo del carpintero[9]. San Justino habla en el siglo II de los arados y yugos hechos por Jesús[A]. Su musculatura debió ser fuerte. De Jericó a Jerusalén hay 32 km de camino desierto y pendiente. Jesús lo andaba «caminando delante» de sus discípulos. Un día llegó a eso de «las doce» al pozo de Jacob. Camino pendiente también y se había cansado. Se sentó «junto al pozo» para descansar y refrescarse. No tenía qué comer. Cuando los discípulos volvieron y lo instaron a comer, no aceptó. Había viajado, había conversado y siguió atendiendo a los samaritanos que salieron a verlo[10]. Pedro, por la pluma de Marcos[11], dice que rodeaba tanta gente la casa donde se hospedaba, que ni siquiera podían «tomar alimento». El mismo evangelio nos ha conservado una jornada completa del trabajo de Jesús: oficios en la sinagoga, predicación, curación de enfermos, oración en el desierto. A la caída del sol, la gente y los enfermos que se arremolinan en torno a la casa, buscando su palabra y su virtud. A la salida del sol, de nuevo le buscan. Pero Él no está en la casa, porque de noche se ha ido al monte para hacer oración[12].

Los tres años de su ministerio debieron ser muy intensos. Su salud no se resiente, su equilibrio se mantiene muy templado. Los discípulos se cansan. Los invita a subir en una barca. Él se sienta en popa, apoya la cabeza sobre unas maromas y se queda dormido. Ni las olas, ni los vientos logran despertarlo. Tienen que gritarle los discípulos. Jesús mantiene siempre el control



Jerusalén. Panorámica del monte Olivete. En el centro, hacia la izquierda, la Universidad Hebrea, sobre el monte Scopus. Los griegos le dieron este nombre porque los peregrinos que llegaban del norte, como Jesús a los doce años, veían Jerusalén por primera vez. (Foto P. Termes)

de sus nervios. Entre la ira y las piedras habla serenamente a sus enemigos: «Muchas cosas buenas os he hecho. ¿Por cuál de ellas me queréis apedrear?»[13] Al criado que le da una bofetada injusta le responde: «Si he hablado mal, da las pruebas. Si he hablado bien, ¿por qué me hieres?»[14]. El cuerpo de Jesús aguanta el frío de la parte montañosa de Judea y el calor tropical de la cuenca jordánica. En la pasión suda sangre, es golpeado, azotado. Toma la cruz sobre sus hombros. Se cansa. Temen que no llegue al lugar del suplicio. Aguanta el tormento y no pide alivio. Al final, da una gran voz y se rinde. Su salud y su resistencia se compagina con las limitaciones físicas de la naturaleza humana. Siente el hambre, la sed, el cansancio, el dolor y muere. Su cuerpo es real y en todo semejante a sus hermanos los hombres. Por eso san Pablo puede decir que «según la carne» es hijo de mujer[15] y de la estirpe de David[16].

¿Cómo fue el exterior de Jesús? Tenemos que confesar que no lo conocemos con exactitud. Ya a fines del siglo II decía san Ireneo que la imagen de Cristo nos es desconocida[B]. Y san Agustín más tarde escribe: «La representación de JC, según la carne, varía al infinito y puede suceder que la imagen que nos formemos diste mucho de la realidad... No la conocemos, como tampoco conocemos la figura de la Virgen María»[C]. Los autores antiguos atendían más al retrato de los sentimientos y carácter de sus héroes. Los judíos sentían verdadero horror por los retratos y las estatuas. Así se explica que la fisonomía exterior de JC se perdiera en la tradición. Ya en el siglo III hay opiniones contradictorias. Clemente de Alejandría y Tertuliano defienden en el siglo III la tesis de la fealdad física de Jesús. «El varón de dolores» de Isaías, que hablaba de la pasión del Mesías, como instrumento de salvación, lo trasladan al plano natural y físico. Los datos de la historia favorecen más bien la belleza y atracción corporal de JC. Los niños simpatizan con él y no entienden más que lo que les entra por los sentidos. Los ojos, luz del cuerpo, debieron ser muy expresivos. La voz poderosa y clara como un rayo de sol. En Magdalena basta para enjugar todas sus lágrimas. La Escritura pondera la belleza de David y el color rubio de sus cabellos. Pablo dice que Jesús «según la carne» es descendiente de David. Juan afirma enfáticamente que él ha visto «la gracia y la verdad» de Jesús[17], y Lucas anota como Jesús «crecía en sabiduría, estatura y gracia ante Dios y los hombres»[18]. La gracia exterior y la fuerza de su palabra hizo que una mujer del pueblo prorrumpiera en aquella ala-

banza de su Madre: «Bienaventurado el seno que te llevó y los pechos que te criaron»[19]. Notemos que Lucas, el médico, es quien más datos ha dejado para el retrato corporal de Jesús.

[A] *Dialog. contra Trif.*, 88, en *PG*, 6, 687. [B] *Adv. Haer.*, 125, en *PG*, 7, 684-685. [C] *De Trinit.*, 8, 4,5, en *PL*, 42, 951-952.

[1] Flp 2,7. [2] 1 Tim 2,15. [3] Jn 1,14. [4] Lc 1,42. [5] Lc 2,6. [6] Lc 2, 17.40. [7] Lc 2,43. [8] Lc 2,52. [9] Mc 6,3; Mt 13,55. [10] Jn 4,5-34. [11] Mc 3,20. [12] Mc 1,21-35. [13] Jn 10,31-39. [14] Jn 18,23. [15] Gál 4,4. [16] Rom 1,3. [17] Jn 1,14. [18] Lc 2,52. [19] Lc 11,27.

2. EL ALMA. El hombre es vaso de arcilla al que «el alma» ilumina y fortalece, Jesús, como hombre, tiene su alma creada en el tiempo: toda luz, fuerza, limpieza y bondad.

En el barro tierno de sus doce años hay un alma grande que tiene conciencia de su misión, que ve más allá de las fronteras de los años y de la carne y la sangre. Cuando su Madre lo encuentra en el Templo, donde ha deslumbrado a los doctores, y le pregunta por qué los había dejado, su respuesta está llena de misterio: «¿No sabíais que tengo que estar en la casa de mi Padre?»[1]

Jesús tiene conciencia de que por encima de José y María está «su Padre», «la casa de su Padre», «las cosas de su Padre». Es la conciencia que tantas veces reaparecerá en el IV Evangelio acerca de «su misión», acerca «del Padre que lo ha enviado al mundo». Cuando en el Jordán se llega a Juan entre la turba de los pecadores y le pide «ser bautizado», sabe muy bien lo que hace. Juan se niega a bautizarlo y Él responde: «Deja ahora: porque así conviene cumplir toda justicia»[2]. Jesús conoce los planes de Dios para la salvación del mundo y se entrega a ellos.

He aquí la segunda característica del alma de Jesús: su entrega a la vocación, su fidelidad a la conciencia. Cuando en el desierto se le aparece el Tentador y quiere desviarlo de su misión, le responde: «Retírate, Satanás, porque escrito está: "Adorarás al Señor tu Dios y a Él sólo servirás"»[3]. Este fue el programa-consigna de la vida de Jesús: servir a Dios, servir a los hombres sus hermanos. Por eso dice: «No he venido a ser servido, sino a servir»[4]. Si este servicio le exige la pasión y la muerte, se duele, como es natural, pero exclama resuelto: «Que no se haga mi voluntad, sino la tuya». A Pedro, que le aconseja renuncie al camino del dolor y de la humillación, lo aleja, diciendo: «Apártate de mí, Satanás. Eres para mí escándalo, porque no atiendes a las cosas de Dios, sino a las de los hombres»[5].

Esto es lo que se llama «todo un carácter». Aquel que sabe a dónde va y a quien nadie es capaz de desviar del recto camino. La perfección integral del hombre está en el entendimiento y en la voluntad sobre todo. Cuando se estudian las fuentes de Jesús, no puede menos de sorprender la lucidez de su juicio y la inquebrantable firmeza de su voluntad. Las frases repetidas «Yo he venido... Yo no he venido...» traducen perfectamente aquel «sí» rectilíneo con que Pablo describe la figura moral de Cristo[6]. Es el grito de victoria con que cierra su existencia, al pronunciar el *consummatum est* de la cruz.

Alma llena de luz y de energía, es, al mismo tiempo, toda bondad, mansedumbre, humildad y limpieza. Eugenio Zolli dice que la esencia del cristianismo es la bondad[A]. Y es que su fundador fue eso: un corazón bueno. El gesto de alargar la mano al leproso, al mismo tiempo que le dice: «Quiero, sé limpio»[7], basta para retratar la bondad de su alma. Su bondad tiene como fondo oscuro la maldad de sus enemigos y la incomprensión de los suyos. Por eso es una bondad que es también «mansedumbre» y «paciencia». «Aprended de mí que soy manso y humilde de corazón»[8].

La hipocresía de los fariseos hace más clara la «limpieza» y verdad del alma de Jesús. Cuando le presentan a la mujer adúltera quieren hipócritamente «cogerle». Si perdona, va contra la ley; si no perdona, es cruel. La verdad de su alma le permite salvar a la ley y salvar a la infeliz mujer: «El que de vosotros esté limpio, que le arroje la primera piedra». «Vete en paz y ya no vuelvas a pecar»[9]. Durante el proceso, Pilato se ve forzado a confesar: «No encuentro causa de muerte en este hombre». Y cuando sentencia, se lava las manos. El centurión que ha presenciado su muerte, dice: «Verdaderamente era Hijo de Dios este hombre». Y uno de los ladrones había dicho antes: «Nosotros padecemos por nuestros pecados, pero Él ¿qué pecado ha cometido?»[10].

[A] *Mi encuentro con Cristo*, Madrid 1948, pág. 86.

[1] Lc 2,49. [2] Mt 3,15. [3] Mt 4,10. [4] Mt 20,28. [5] Mt 16,23. [6] 2 Cor 1,19. [7] Mt 8,3. [8] Mt 11,29. [9] Jn 8,7.11. [10] Lc 23,41.

V. JESUCRISTO PROFETA Y MESÍAS. Dos temas abarca este apartado: el de profeta y el de Mesías. El primero es más general; el segundo, más concreto y particular. En Israel hubo profetas, pero uno sólo era esperado como Mesías. Jesús fue el «profeta Mesías». La fe en esta realidad es la que separa el judaísmo del cristianismo. Muchos judíos consideran hoy a Jesús como profeta, pero le niegan el título de Mesías. Los mismos musulmanes lo consideran como profeta, pero inferior a Mahoma. Los cristianos lo tenemos por profeta y Mesías auténtico, que cierra todas las figuras y centra en sí toda la historia de Israel.

1. JESÚS PROFETA. El profetismo es una característica del pueblo de Israel. Institución que arranca desde los tiempos de Moisés y él anuncia como ordinaria para cuando el pueblo se haya establecido en la Tierra de Promisión[1]. La palabra usada por Moisés es la de *nābî*ʾ que en las lenguas semitas la raíz significa «decir, llamar, nombrar». En árabe, «dar una noticia, anunciar». *Nābî*ʾ en su forma activa es un «narrador u orador», pero no autónomo, sino dependiente de quien lo envía. Responde exactamente a la palabra griega de «pro-feta», quien habla en lugar de otro. El profeta en Israel era un auténtico embajador o legado divino. Como tal comunicaba al pueblo «la palabra» de Yahweh y en determinados casos podía hacer milagros o predecir el futuro. Su papel fue decisivo en lo religioso, social y aun político. Si Israel se mantiene fiel a su fe y a su Ley, se debe fundamentalmente a la misión de los profetas. Cuando Naʿămān fue a Israel buscando ser curado de su lepra y le presentó al rey sus cartas de recomendación, dijo el rey: «¿Por ventura soy yo Dios con poder para matar y vivificar?» Se enteró Eliseo «hombre de Dios» y mandó al rey este recado: «Que venga a mí y conozca que hay un profeta en Israel»[2]. La línea de los verdaderos profetas no se interrumpe hasta que el pueblo vuelve del destierro de Babilonia. Malaquías, que cierra



El río Jordán, en el lugar tradicional del bautismo de Jesús por Juan, su precursor. (Foto G. Lombardi)

dignamente la serie, pertenece probablemente a la época en que Esdras y Nehemías trabajaban por la reconstrucción nacional. Sigue un vacío de varios siglos, en que se echará de menos «al hombre de Dios». Cuando Judas Macabeo en el siglo II A.C. se apodera de Jerusalén, piensa sobre lo que se ha de hacer con el altar de los holocaustos. Y determina esperar y guardar las piedras en un lugar oportuno del monte «hasta que viniese un profeta y decidiese lo que con ellas se debía hacer»[3]. Desde los tiempos de Onías III no había pontífice legítimo en Israel. Los macabeos parecen escogidos por Dios y se determina conferir el sumo pontificado a Simón «hasta que viniera un profeta fiel», que declarase la voluntad de Yahweh[4].

Juan Bautista es saludado por su padre como «profeta del Altísimo», y así es presentado por los Sinópticos, que nos hablan de «su predicación en el desierto». Exhorta a la penitencia para preparar «los caminos del Mesías», cuya venida está próxima. Cuando Herodes quiere matar a Juan, teme al pueblo «porque lo tenían por profeta»[5]. La misión de Juan fue la de revelar al gran profeta y prepararle «el resto fiel», que se le debía entregar. Cuando muere Juan, ya se ha levantado en Israel otro gran profeta «a quien él no merecía desatarle las correas de sus sandalias». La fama de Jesús llegó muy pronto a Herodes y a sus cortesanos: «Juan el Bautista ha resucitado de entre los muertos. Por esto hace milagros». Otros decían: «Es Elías». Y otros: «Es un profeta, como todos los profetas»[6].

En Cesarea de Filipo pregunta Jesús a sus discípulos cuál es la opinión que de Él corre entre las gentes: «Unos dicen que Juan el Bautista, otros que Elías, otros que uno de los profetas»[7]. Cuando Jesús resucita al hijo de la viuda de Naím, el pueblo exclama: «Un gran profeta ha aparecido entre nosotros. Dios ha visitado a su pueblo»[8]. El fariseo no creía que fuera profeta, porque dejaba que le tocase y besase los pies una mujer de mala nota: «Si este hombre fuera profeta, sabría muy bien quién y qué clase de mujer es ésta que le toca, una pecadora». Jesús lo sabía muy bien y también lo que Simón estaba pensando en su interior: «Están perdonados sus pecados, porque amó mucho. Pero al que se le perdona poco, ama poco»[9]. Jesús fue tenido por profeta, porque hizo obras de profeta. Éste es el juicio que de Él se formaron sus discípulos, los que mejor le podían conocer: «Jesús el Nazareno, que fue varón profeta, poderoso en obra y palabra delante de Dios y de todo el pueblo»[10].

La síntesis de los dos de Emmaús tiene una fuerza probativa extraordinaria. Jesús había sido crucificado. Ellos habían perdido la esperanza en su resurrección, pero conservan la idea grande que de Él se habían formado: «Es un profeta poderoso». El poder se mostró «en obra y en palabra». El profeta, como enviado de Yahweh, debía mostrar sus credenciales: la doctrina y las obras. Jesús había hablado como ninguno y había obrado como ninguno. Sus credenciales tenían fuerza «delante de Dios y de todo el pueblo». Jesús había hablado y

obrado siempre en público: «En el Templo y en las sinagogas, donde se reúnen los judíos»[11].

Jesús es profeta poderoso, que supera a todos los que le han precedido en Israel. «Los Santos del AT», dice Tertuliano, «obraban con poder delegado. Jesús con poder propio y connatural.»[A] Moisés respondió a Yahweh que lo enviaba al faraón: «¿Quién soy yo para ir al faraón y sacar de Egipto a los hijos de Israel?»[12] Jeremías, consciente de su pequeñez, también se resistió: «No digas que eres joven, porque tú obrarás todas las cosas para las cuales Yo te he escogido... Yo pongo mis palabras en tu boca y te doy autoridad sobre las naciones y los reinos»[13]. Moisés antes de obrar un milagro tiene que oír la voz de Yahweh que se lo impone[14]. Elías para resucitar al niño de la viuda de Sarepta se extiende tres veces sobre el cadáver y hace oración hasta que Yahweh le oye[15]. Eliseo se sirve del manto de Elías para los suyos[16]. Jesús no necesita ni vara, ni manto ni súplicas. Su simple querer, su palabra bastan. Manda a la fiebre y se levanta la suegra de san Pedro. Al leproso le dice: «Quiero, sé curado» y la lepra se retira. Al joven de Naím le dice: «Joven, Yo te lo mando. Levántate». A Lázaro: «Lázaro, sal fuera». «El Señor», dice san Agustín, «despertaba con más facilidad a los muertos que nosotros a los vivos»[B]. Los profetas del AT muestran siempre sus poderes «delegados», su carácter ministerial y las palabras que Yahweh les ordena decir. Jesús habla en unión con Dios, pero habla *sus* palabras. «*Yo* os digo». «El que cumpla *mis* palabras se salvará» (Mt 5,22.24.26.28.34.39.44.). «*Mi* paz os doy, *mi* paz os dejo»[17]. «Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré *mi* Iglesia»[18].

[A] *Adv. Marc.*, 4, 35, en *PL*, 2, 446. [B] *In Joannem, Tract.*, 49, en *PL*, 35, 1752.

[1] Dt 18,9-22. [2] 2 Re 5,1-8. [3] 1 Mac 4,46. [4] 1 Mac 14,41. [5] Mt 3,1-6; 14,5. [6] Mc 6,14-16. [7] Mc 8,28. [8] Lc 7,16. [9] Lc 7,36-50. [10] Lc 24,19. [11] Jn 18,20. [12] Éx 3,4. [13] Jer 1,6-10. [14] Éx 14,26; 17,6. [15] 1 Re 17,19-22. [16] 2 Re 2,13-14. [17] Jn 14,27. [18] Mt 16,18.

2. Jesús Mesías. La misión del pueblo hebreo fue doble: conservar la fe en el único y verdadero Dios en medio del naufragio universal del paganismo idolátrico y mantener viva la fe y esperanza en el Mesías Salvador prometido en el Paraíso. Cuando Jesús nace, el pueblo judío tiene como nunca encendidas estas dos antorchas. Es un pueblo esencialmente monoteísta y mesiánico. Como monoteísta rechaza todos los ídolos y adora al verdadero y único Dios en su Templo de Jerusalén. Un Templo y un Dios. Como mesiánico es un pueblo que espera su salvación, su libertad, su redención. Le oprimen muchos enemigos, pero sabe erguirse sobre la humillación y esperar. Su tragedia consiste en que, cuando «llega» el auténtico Mesías, lo rechaza. Los factores de esta infidelidad son complejos. En primer plano hay que colocar dos importantes: los intereses creados de la clase dirigente y su soberbia, que arrastró al pueblo sencillo y bueno. Juan, con su mirada de águila, lo vio así y lo consignó en su evangelio: «La luz vino al mundo y los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas»[1]. El segundo factor fue el carácter espiritual y supernacional del mesianismo de Cristo. Los judíos, a excepción de almas privilegiadas, esperaban un Mesías temporal y nacional, que sirviera a los intereses temporales de la nación. Jesús desde un principio choca con los egoísmos de la clase sacerdotal e intelectual de Israel y, aunque obra algunos milagros que favorecen las necesidades temporales del pueblo, su predicación es esencialmente espiritual y sus promesas se dirigen a todos los hombres. Así resulta que «los judíos» o dirigentes se le enfrentan muy pronto y el pueblo se le retira poco a poco, a medida que se ve decepcionado en sus aspiraciones terrenas y nacionalistas.

La crisis galilea, que tiene lugar un año antes de la muerte de Jesús, reviste estos mismos caracteres. Jesús acaba de obrar un gran milagro en el desierto precisamente y para dar de comer al pueblo hambriento. Todo recuerda el poder y la misión de Moisés. «El profeta» que Dios les prometiera ha llegado a su pueblo. El pueblo quiere aclamar a Jesús «como el profeta que había de venir al mundo»[2]. Quieren cogerle y proclamarlo rey. Se mueven en el plano temporal y nacionalista. Jesús no puede condescender con semejantes pretensiones, tan contrarias a la conciencia que Él tiene de su realeza, «que no es de este mundo»[3]. Jesús huye solo al monte. En el discurso de la sinagoga, Jesús afirma el carácter espiritual de su mesianismo. Él no ha venido a resolver los problemas que crea «el pan de la muerte», sino el problema «del pan de la vida» y esto para «todo el que cree», para «todo el que coma su carne y beba su sangre», sea judío o sea gentil. La vida temporal no es vida, sino muerte. Él viene a dar «la vida eterna». «Los judíos», es decir, la clase intelectual y dirigente, no reconocen sus credenciales divinas. Aquél es «Jesús, el hijo de José», cuyo padre y madre conocen[4], mientras que el Mesías, según ellos, se debe presentar por sorpresa, bajado del cielo. El pueblo se siente defraudado. Había esperado la solución de todas sus necesidades y ahora Jesús les habla de un pan de vida misterioso, de su propia carne y de su propia sangre. «Dura es esta doctrina». «Desde entonces muchos de sus discípulos se volvieron atrás y ya no querían andar con Él»[5].

Si nos atenemos a las fuentes, es inútil negar la conciencia mesiánica de Jesús. Desde el principio la lleva clavada en su alma, como una espada de dos filos, que le hiere a Él — conciencia de Mesías paciente — y ha de herir a todos los que buscan «el reino de este mundo». A los doce años pronuncia la primera palabra que nos ha conservado el evangelio. Es el enviado del Padre, que debe estar «en la casa de su Padre»[6].

En el bautismo sabe quién es y a dónde va. Juan lo ha reconocido. Se considera indigno de bautizarlo. «Conviene» que ceda y lo bautiza[7]. La teofanía que sigue al bautismo lo proclama abiertamente como Mesías. En las tentaciones del desierto Jesús tiene conciencia de su misión mesiánica. Los primeros discípulos que conversan con Él en las riberas del Jordán sacan la convicción de que Aquél es «el Mesías», «de quien escribieron Moisés en la Ley y los profetas», «el rey de Israel»[8]. No se puede hablar de una evolución en la conciencia mesiánica de Jesús.

En los evangelistas, como tales, tampoco se puede hablar de evolución. Cuando se ponen a escribir tienen muy clara la fe en la mesianidad del Maestro. Mateo empieza su narración con la «genealogía» del Mesías



Jerusalén. Ángulo sudeste de las murallas de la explanada del Templo, conocido vulgarmente como el «pináculo del Templo»; fue el lugar de la segunda tentación de Jesús. (Foto F. Arborio Mella, Milán)

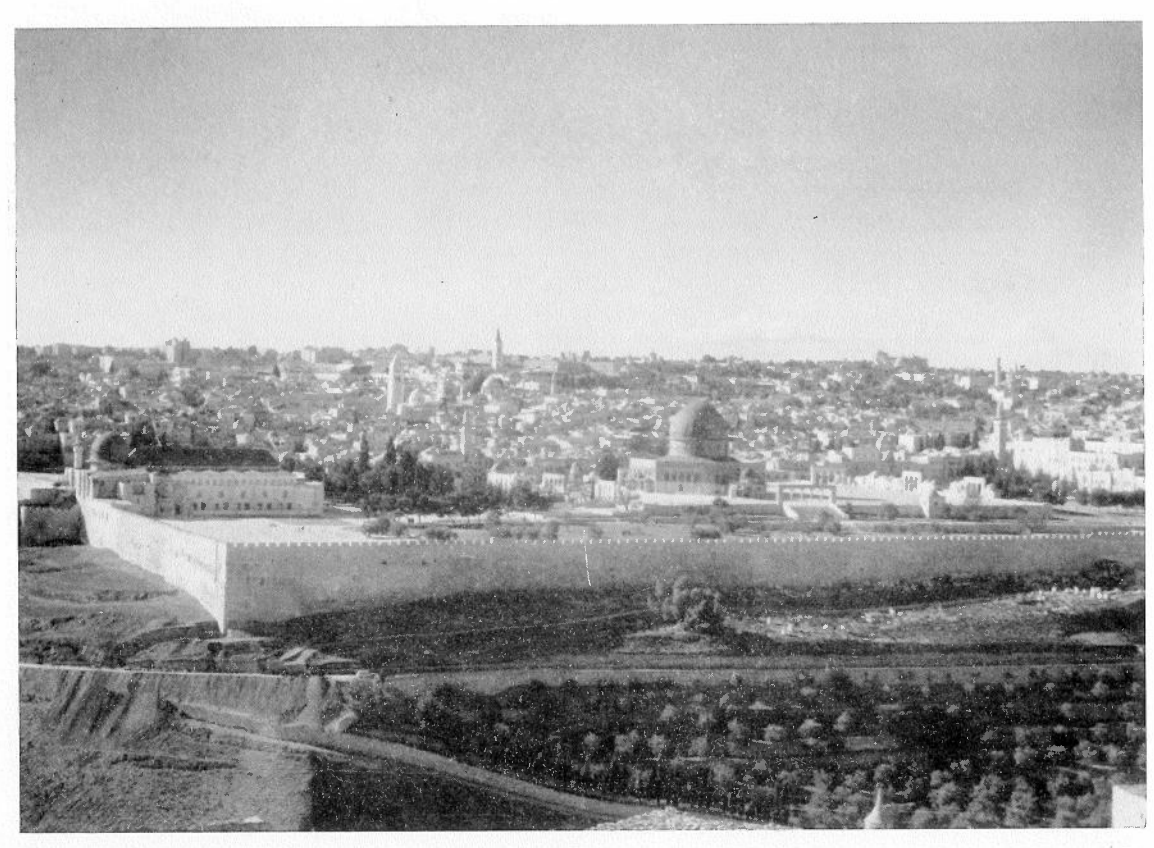
«Jesús, a quien se le llama Cristo»[9]. Su concepción virginal es la realización de la profecía del «Emmanuel, Dios con nosotros»[10]. La historia de los Magos se centra en la profecía sobre Belén, como patria del que «ha de ser guía y pastor del pueblo de Israel»[11].

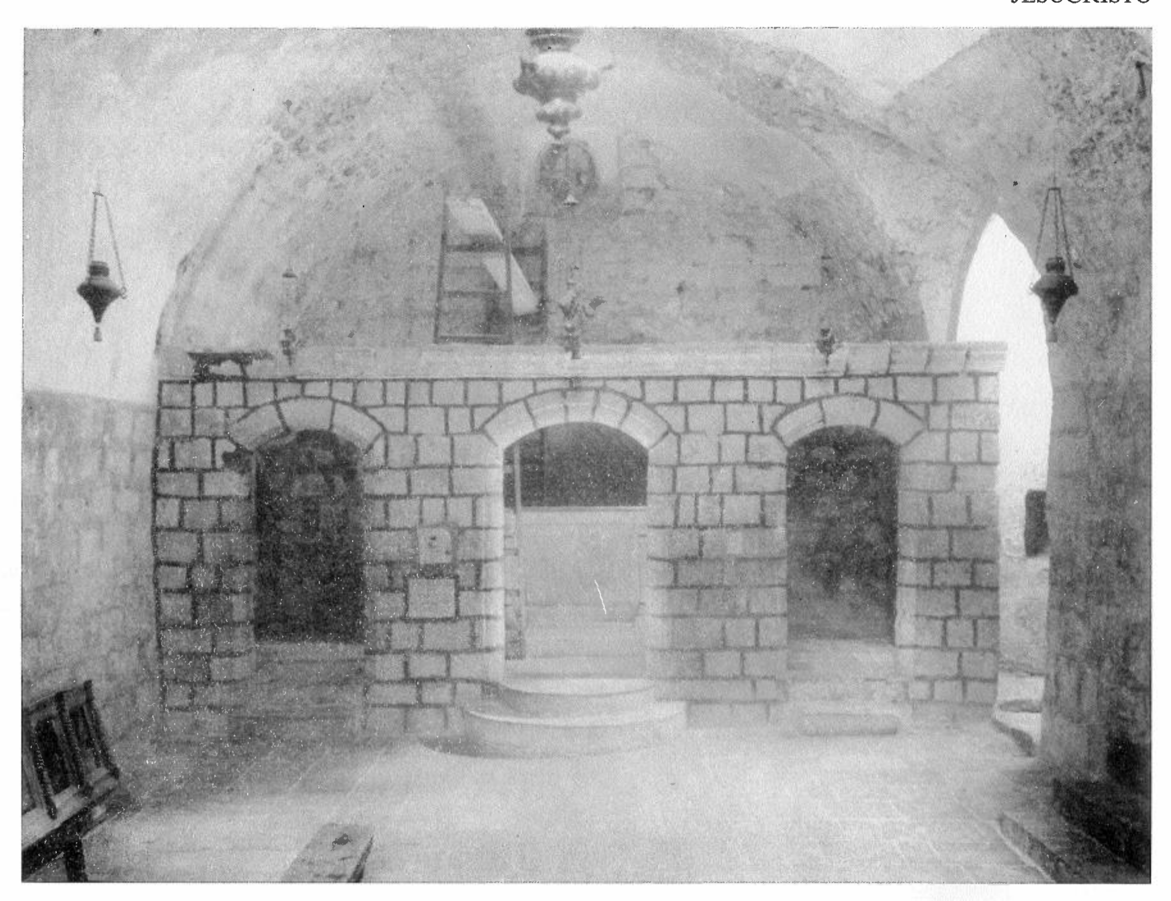
Marcos titula su evangelio «principio del evangelio de JC, hijo de Dios»[12]. Lucas narra las dos anunciaciones y los dos nacimientos de Juan y de Jesús bien consciente de que Juan es «el Precursor» y Jesús «el Mesías», que se debe sentar en el trono de David. El anuncio de los ángeles a los pastores no puede ser más explícito: «Os anuncio un gran gozo, que será para todo el pueblo: que os ha nacido hoy un Salvador, que es el Cristo Señor, en la ciudad de David»[13]. Juan empieza su evangelio lamentando que «su pueblo» haya rechazado a Jesús como el enviado por antonomasia del Padre. «La Ley fue dada por Moisés; la gracia y la verdad por Jesucristo»[14].

La crítica literaria de los evangelios impone la conciencia mesiánica de Jesús y la fe en la misma de los evangelistas. La única evolución mesiánica que se puede admitir es la exterior de la historia. La manifestación de que Jesús es el Mesías se va haciendo «prudencialmente». Primero se hace a sujetos escogidos como Zacarías, María y José, Simeón y Ana. La revelación pública de los Magos tiene unas consecuencias fatales: la muerte de los Inocentes y el destierro de Egipto. Durante el ministerio público, la revelación se administra y se gradúa, porque Jesús sabe su hora y ningún profeta debe morir fuera de Jerusalén[15]. A medida que se crea en el pueblo la conciencia de que Jesús es el profeta «Mesías», crece la animosidad de los dirigentes. El último año ya no sube a Jerusalén para la Pascua. Para la fiesta de los Tabernáculos sube en secreto. Las reservas de Jesús sobre sus milagros y su misión obedecen a una doble motivación práctica: no quiere exasperar antes de tiempo a los dirigentes ni quiere «revolucionar» políticamente al pueblo. Él no es un demagogo ni un revolucionario político y nacionalista. Ha venido a dar su vida «para que la nación no perezca», pero a «su hora» y en un plano «trascendente».

Cuando Jesús ha muerto y pertenece al mundo de la fe, sus discípulos no tienen dificultad en proclamar públicamente y a toda la nación que ha resucitado y Dios lo ha constituido Mesías[16]. Pedro proclama ante la nación entera congregada en Jerusalén con motivo de la fiesta de Pentecostés que «Jesús de Nazaret, hombre acreditado por Dios con poder, prodigios y señales delante de todo el pueblo como todos saben, procesado y condenado a muerte, ha resucitado». «Toda la casa de Israel» debe tener por seguro que este Jesús crucificado es «El Señor y el Mesías» en los planes y en la obra de Dios.

Panorámica de Jerusalén, con la explanada del Templo en primer término. Jesús, en el primer año de su vida pública (cf. Jn 2,13-25), subió a Jerusalén y expulsó a los mercaderes del Templo. (Foto J. Starcky)





Jerusalén. Interior de la iglesia parroquial grecocatólica, que corresponde, según la tradición, al lugar de la sinagoga en la que un día Jesús leyó y comentó un pasaje del profeta Isaías. (Foto P. Termes)

Esta seguridad y certeza de Pedro en su primer discurso penetra todos los siguientes y es recogida por Pablo apenas se convierte. «En seguida empezó a predicar en las sinagogas que Jesús era el hijo de Dios... afirmando que era el Cristo»[17].

[1] Jn 3,19. [2] Jn 6,14. [3] Jn 18,36. [4] Jn 6,42. [5] Jn 6,60.66. [6] Lc 2,49. [7] Mt 3,14-15. [8] Jn 1,41.45.49. [9] Mt 1,16. [10] Mt 1,23. [11] Mt 2,6. [12] Mc 1,1. [13] Lc 2,10-11. [14] Jn 1,17. [15] Lc 13,33. [16] Act 2,36. [17] Act 9,20.22.

VI. JESUCRISTO DIOS SALVADOR. Los dos temas del título se relacionan estrechamente entre sí. Los planes de Dios eran salvar al mundo por sí mismo, por su «propio Hijo». Los profetas prepararon la obra de salvación que debía realizar Dios en persona, cuando llegase «la plenitud de los tiempos»[1] La salvación prometida era una segunda creación, que es obra esencialmente divina. Por esto Dios Padre «envió a su Hijo».

1. JESUCRISTO DIOS. Cualquiera que lea imparcialmente las fuentes bíblicas no puede menos de ver que sus autores profesan la fe en la divinidad de Jesús. Se trata ciertamente de un misterio imposible de comprender. Si la explicación es inasequible, el hecho es cierto: los discípulos de Jesús creen en su divinidad y le rinden un culto divino, aunque los primeros vienen del judaísmo y se distinguen por su riguroso monoteísmo. Los evangelistas y los apóstoles creen que Jesús de Nazaret es «el Señor», el *Kyrios* del AT, el Hijo de Dios en sentido propio.

La frecuencia y el acento con que Jesús es llamado «Hijo de Dios» solamente se explica en el sentido propio de la palabra. El ángel Gabriel dice que Jesús será llamado «Hijo del Altísimo, Hijo de Dios»[2]. San Juan dice que es «el Unigénito del Padre», término que no se aplica a ninguna criatura en los libros inspirados. En el bautismo se abren los cielos para dejar paso a la voz del Padre que lo proclama «*su* Hijo, el Amado»[3]. La doble determinación, observa Maldonado, acentúa la filiación natural, única y eterna. La misma voz se deja oír en la Transfiguración[4]. Juan escribe para que creamos que Jesucristo es «el Hijo de Dios». No se puede demostrar que los discípulos penetraran en el misterio divino de Jesús antes de su resurrección. Pero los evangelistas escriben después de la Ascensión, cuando «han contemplado» su gloria. Una cosa es lo que entendieron antes de la muerte y resurrección, y otra cosa lo que creen y testifican desde el día de Pascua. Aun después de tres años de ver milagros, la humanidad de Jesús se les imponía y no estaban preparados ni aun para el hecho



Nazaret. Ğebel Qafzah, donde los nazarenos, indignados por las palabras de Jesús en la sinagoga, intentaron despeñarle. Algunos eruditos opinan que dista demasiado de la población. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)

de la resurrección. Cuando muere, creen haberlo perdido para siempre y se olvidan de que debía resucitar y entrar en la gloria del Padre. La resurrección y la gloria de la divinidad se les impone desde fuera. Y ésta es la importancia de su testimonio: no creían en la divinidad, pero terminan creyendo, porque se les impone, como se impone la luz. La gran prueba de la misión y divinidad de Jesús es su resurrección. Aunque varias veces la había profetizado, los discípulos no la esperaban. Tan profundo había sido el impacto de la pasión y de la muerte. Varios son los grados por donde van pasando los discípulos hasta admitir el hecho imponente de la resurrección. El primer paso psicológico se da con la noticia alarmante de Magdalena acerca del robo del Señor: «Han robado al Señor y no se sabe dónde lo han puesto»[5]. El segundo es la verificación que hacen Pedro y Juan del sepulcro vacío[6]. El tercero se debe a las mujeres que habían salido temprano para «embalsamar» el cadáver y volvieron diciendo que «habían visto ángeles, que decían que vivía; pero a Él no lo habían visto»[7]. Los discípulos de Emmaús se hacen eco de estos tres mensajes, que no lograron abrirlos a la esperanza. Cuando ellos se habían marchado, llegó Magdalena con el cuarto mensaje más concreto y que suponía un avance respecto a los primeros: «*Yo he visto* al Señor»[8]. Siguieron otros dos testimonios: Pedro y los dos de Emmaús también *lo habían visto*[9]. Los ánimos se habían preparado para que Jesús en persona se presentara y *fuera visto* de todos los discípulos. En un primer momento creyeron que veían un espíritu. Jesús les obligó a ver sus llagas y a tocarle. También les pidió algo de comer y le dieron un trozo de pez asado[10]. La rebeldía persiste en Tomás, que no estaba presente el domingo. Él rechazó el testimonio de sus condiscípulos y exigía «ver» y «tocar» para creer. Jesús aceptó las condiciones y se le apareció el domingo siguiente para que lo pudiera ver y tocar: «Mete tu dedo aquí y mira mis manos. Trae tu mano y métela en mi costado»[11]. Tomás cayó de rodillas y confesó: «Señor mío y Dios mío»[12]. Las palabras son críticamente ciertas y su sentido es indiscutible. Es una afirmación de fe en la divinidad del Resucitado, la confesión cristiana por antonomasia.

Los cuarenta días que van a convivir todavía con el Maestro glosioso transforman e iluminan a los discípulos. El día de la Ascensión lo contemplan subir al cielo y no se entristecen. Se vuelven a Jerusalén «gozosos», porque han visto y están llenos de la gloria del Señor. Desde ahora Jesús de Nazaret será para ellos el Κύριος, «el Señor Jesús», que se ha sentado «a la derecha del Padre»[13]. Así lo contempla el primer mártir cristiano, que dirige a Él su postrera oración: «Señor Jesús, recibe mi espíritu»[14].

Pedro, que tan íntimamente ha tratado con Jesús de Nazaret, es el primer creyente en la divinidad del Maestro. Los judíos han matado «al autor de la vida»[15]. Jesús es «el Señor de todos»[16]. Cuando Pedro se dirige a los judíos, que todavía no creen, o a los paganos, emplea el nombre de Jesús de Nazaret, pero afirmando que es el Cristo, el Hijo del Dios de Abraham, de Isaac, de Jacob, del Dios de «nuestros padres»; el profeta anunciado por Moisés, el Santo y el Justo, el Autor de la vida, el Juez de vivos y de muertos, a quien toda la casa de Israel debe reconocer como «Señor»[17]. Para los

judíos no había más que un Señor, un Κύριος, que era Yahweh. La versión griega de los LXX traduce el tetragrama divino *Yhwh* por Κύριος, de la misma manera que traduce ʾĔlōhīm por Θεός. El nombre divino de Κύριος se lee hasta 8000 veces en el texto griego del AT aplicado siempre a Yahweh, mientras que el de Θεός se lee 4200 veces. Unas 995 veces se unen en una misma fórmula Κύριος-Θεός. Los *Salmos de Salomón* y la *Asunción de Moisés* traducen también Yahweh por Κύριος. Filón llega a decir que el nombre de Κύριος ha sido revelado por Dios mismo. La literatura judía lo aplica exclusivamente a Dios. En el libro de los Hechos Κύριος se lee hasta 107 veces, casi siempre aplicado a Jesús. San Pablo lo emplea 275 veces. En Juan figura 52 veces. Aplicado a Jesús, que es lo ordinario, es nombre de fe y de amor. Pablo dice que Κύριος es el nombre de gloria de Jesús. escogido por el Padre en premio de su obediencia y «delante del cual debe arrodillarse toda criatura en el cielo, en la tierra y en los infiernos para gloria de Dios Padre»[18].

Pablo suele reservar el nombre de Θεός para el Padre y el de Κύριος para Jesús en su condición de gloria. Para los judíos educados en el más riguroso monoteísmo debía resultar muy difícil la fe en la divinidad de Jesús, manteniendo la fe en el Padre. Tal vez por esto Pablo añade que confesar a Jesús como Κύριος no merma en nada la gloria del Padre, sino que cede en su honor. Pablo dice también que nadie puede confesar que Jesús es Κύριος, sino en virtud de la luz que pone en el alma el Espíritu Santo[19].

¿Cómo el hombre es Dios al mismo tiempo? Éste es un gran misterio difícil de exponer. La solución se debe buscar en la frase de san Juan: «El Verbo se hizo carne»[20] y que tan estrecho paralelismo guarda con la otra de san Pablo: «Cristo Jesús, preexistente en la forma de Dios, se anonadó, tomando forma de esclavo, hecho imagen real de hombre y revelado como hombre»[21]. Una misma persona divina, la del Logos, la del Hijo, coexistente eternamente en el seno del Padre, subsiste en dos naturalezas, la divina desde toda la eternidad, y la humana desde el momento de la encarnación. Todo esto es difícil de entender. La razón por los teólogos tratará cada día de profundizar más en el misterio teándrico. La sustancia de la fe cristiana es ésta, un mensaje totalmente nuevo en la historia religiosa de la humanidad. Se encuentra la deificación de un personaje puramente humano. La divinidad de Jesús es original y única. Aquí no existe la glorificación pro-

Nazaret. Precipicio junto a la *Mensa Christi*. Por su mayor proximidad a la sinagoga, pudo ser el escenario de los hechos narrados por Lc 4,28-30. (Foto P. Termes)



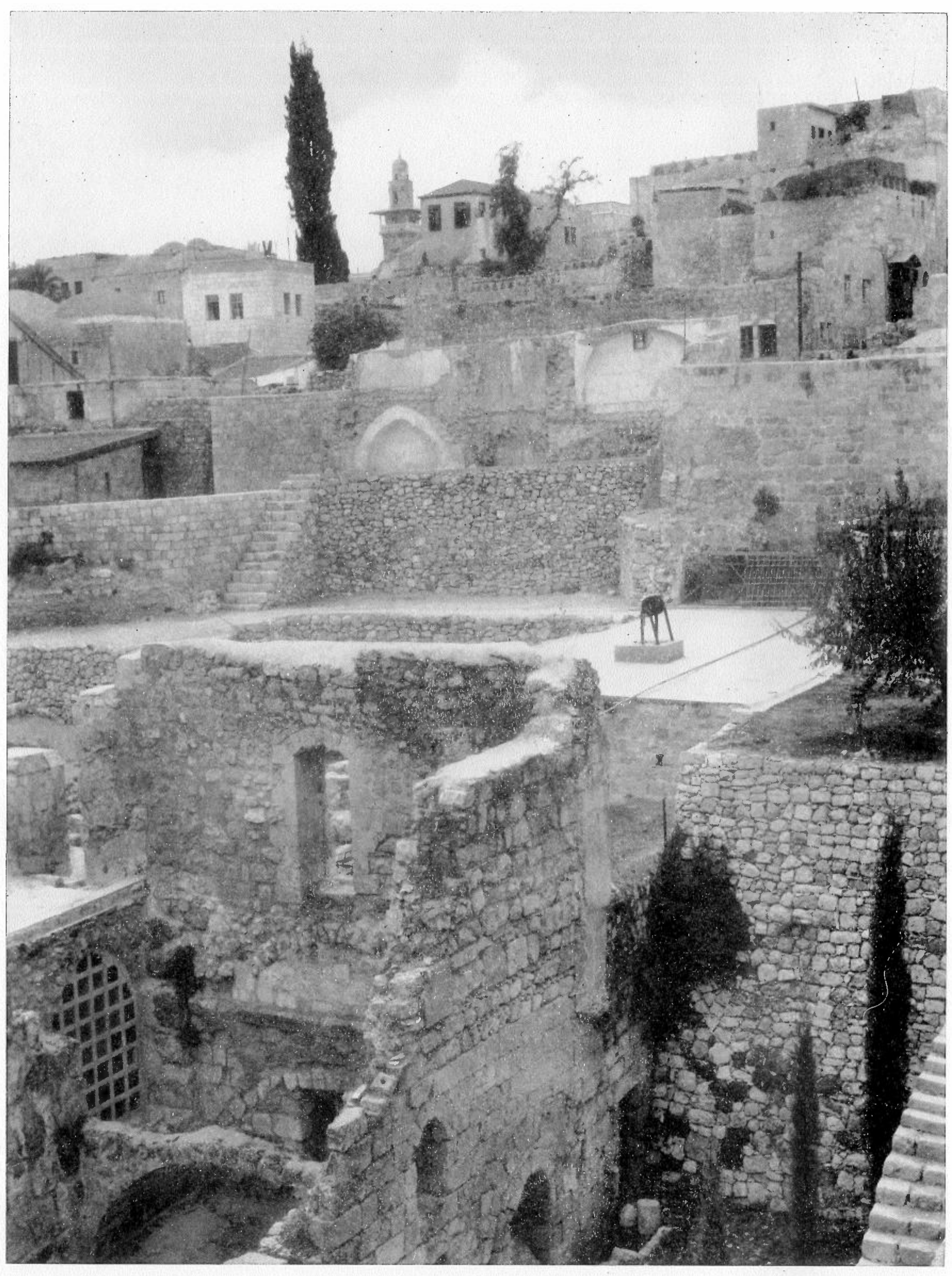


Cafarnaúm. Capilla de los ortodoxos griegos. Esta ciudad fue el centro de la actividad de Jesús en Galilea y en su sinagoga hizo la promesa de la Eucaristía. (Foto P. Termes)

gresiva de un ser puramente humano. Las fuentes nos dicen que los testigos han creído en la divinidad de un Maestro que sigue siendo hombre cabal. El misterio cristiano está precisamente aquí; Jesús de Nazaret, sin dejar de ser hombre, es también Dios. Paradoja parece. La fe cristiana nos presenta a Jesús como Dios-Hombre. En los discípulos no pudo actuar un estímulo para inventar semejante dogma. Creen en Jesús de Nazaret como Dios y no le quitan nada de lo humano. Su interés dogmático tiende más bien hacia la humanización. Siendo Dios sufre hambre, llora, muere. No les importa acentuar sus debilidades humanas. Esto no tiene paralelo en la historia de las religiones. Cuando un héroe escala el trono de la divinidad, desaparece en él todo elemento humano. Antinoo, favorito del emperador Adriano, muere ahogado en el Nilo y, tan pronto como es adorado se convierte en Osiris. El resultado de la divinización nunca es un Hombre-Dios, sino un puro Dios. Jesús es Dios cuando nace humilde en Belén, cuando llora y trabaja, cuando se duerme y siente cansancio, cuando vierte su sangre y muere. Al pasar en la resurrección y por la resurrección de la condición psíquica a la condición pneumática, su cuerpo es visible y palpable, habla y camina como los hombres, come y bebe, conserva en su carne las cicatrices visibles de los clavos y de la lanzada.

[1] Gál 4,4. [2] Lc 1,32.35. [3] Mt 3,17. [4] Mt 17,5. [5] Jn 20,2. [6] Jn 20,2-10. [7] Lc 24,23. [8] Jn 20,18. [9] Lc 24,34-35. [10] Lc 24.37-43; Jn 20,20. [11] Jn 20,27. [12] Jn 20,28. [13] Mc 16,19. [14] Act 7,56,59. [15] Act 3,15. [16] Act 10,36. [17] Act 2,22.31.36; 3,13-22; 10,38. [18] Flp 2,10-11. [19] 1 Cor 12,3. [20] Jn 1,14. [21] Flp 2,6-7.

2. Jesucristo Salvador. Para conocer a Cristo hay que conocer su obra de salvación y entrega. Pablo decía: «Me amó y se entregó por mí»[1]. «Cuando vino la plenitud de los tiempos, Dios envió a su Hijo, nacido de una mujer, puesto bajo la Ley, para rescatar a los que estaban bajo la Ley, para que recibiésemos la adopción»[2]. Dios Padre envía a su Hijo con una misión concreta de redención. Lo envía en el tiempo oportuno, previamente escogido, en la plenitud de los tiempos. Nace de una mujer, de la raza de Abraham, para salvar a «griegos y judíos». Al morir, Jesús exclama: «Todo está cumplido». La misión de salvación. El ángel, que anunció su nacimiento, había dicho que se le llamara «Jesús», que quiere decir «Salvador», «porque Él había de salvar al pueblo de sus pecados»[3]. El verdadero mal del hombre no reside en el cuerpo. El diagnóstico ya lo hizo san Pablo: *Per peccatum mors*, «la muerte vino

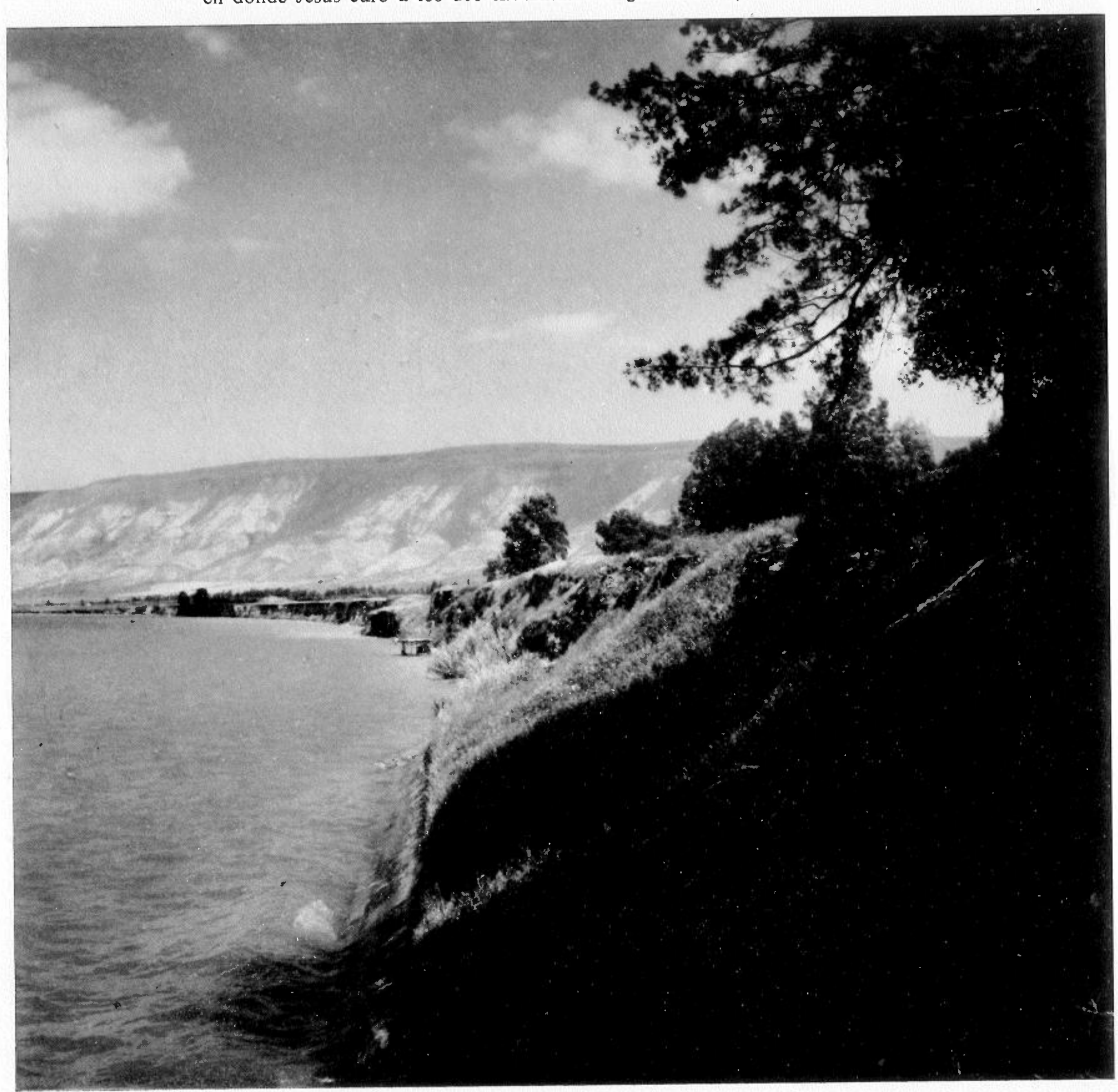


Jerusalén. Restos de la iglesia bizantina y de la iglesia erigida por los cruzados en la Piscina Probática, tan célebre por la curación por Jesús de un paralítico. (Foto F. Arborio Mella, Milán)

por el pecado»[4]. Los griegos tenían a la muerte por el más terrible de los males, aunque ignoraban que la muerte era obra del pecado. Jesús viene a vencer primero al pecado. A la victoria sobre el pecado sigue la victoria sobre la muerte: la salvación perfecta del hombre total. La humanidad santa y glorificada de Cristo es imagen de lo que debe ser el hombre nuevo. Con la resurrección de los muertos culmina la obra salvadora de Cristo[5].

El fin salvador de la venida del Hijo de Dios se expresa con múltiples fórmulas en la Escritura. La muerte de Jesús es llamada una redención. El Hijo del hombre ha venido «para dar su alma como rescate por muchos»[6]. Las expresiones «alma» en vez de vida y «por muchos» con sentido de universalidad son hebraísmos que remontan al original hebreo. Jesús da su vida para que la humanidad salga de su estado de muerte y se ponga en estado de vida. Como en tantos ejemplos bíblicos «vida» tiene un sentido complejo. La vida temporal de Cristo es ofrecida libremente para que la humanidad obtenga la vida eterna, que es la expresión ordinaria en el IV Evangelio para significar la salvación. Jesús es «la resurrección y la vida»[7], principio y causa de resurrección y vida. La resurrección de Lázaro es un hecho histórico donde Jesús, dando la vida temporal a un muerto, quiere significar su misión y su poder para salvar y vivificar definitivamente al hombre. «El que cree en Él no morirá para siempre, y aunque muera, vivirá»[8]. La palabra ξωή es característica del IV Evangelio como expresión de la salvación que aporta el Hijo de Dios. Se encuentra en el IV Evangelio hasta 35, mientras que en los tres restantes evangelios se lee por un total de

Región oriental del lago Genesaret, o mar de Galilea, en que puede situarse con cierta verosimilitud el lugar en donde Jesús curó a los dos endemoniados gadarenos. (Foto *Orient Press*)





Dabbūriyyah, pueblecillo al pie del Tabor, junto a la bíblica Dābĕrat, donde según la tradición, Jesús, al bajar del monte de la Transfiguración, curó a un joven poseso, epiléptico y sordomudo. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)

16 veces. En cambio, la palabra σωτήρ y σωτηρία es muy propia de san Pablo. Las emplea 12 y 18 veces respectivamente. Le sigue su discípulo Lucas con un total de 4 y 10 veces respectivamente. Faltan en Mateo y Marcos y se leen una vez en Juan.

El contenido de la salvación que Jesús ofrece es esencialmente trascendente y divino. Presenta un doble aspecto: negativo y positivo. En su lado negativo tiene por fin propio purificar al hombre, reconciliarlo con Dios, liberarlo de la ira y del castigo, de la muerte. Es tal vez el aspecto que más se suele subrayar. Sin embargo, la entraña de la salvación es esencialmente positiva. Consiste en la vida misma de Dios que se comunica al creyente, en la gracia y benevolencia divina, como principio activo y creador. El hombre ya en la tierra empieza a ser una *nueva criatura, hijo de Dios, heredero de la gloria.* Por la fe y el bautismo, el cristiano es injertado en Cristo, empieza a vivir la vida de Dios «en Cristo», como el sarmiento vive la vida de la vid y el miembro la vida del cuerpo y de la cabeza. Dios se complace en el hombre como se complace en Cristo; Dios ilumina el rostro del hombre, como ilumina el de su Hijo muy amado. En virtud de esta unión vital con Cristo, el cristiano tiene derecho a la vida gloriosa que hoy posee la humanidad de Cristo. Por esto la salvación plena que opera Cristo en el creyente tiene lugar en la resurrección de los muertos. Hoy poseemos solamente en esperanza el fruto de nuestra incorporación a Cristo. Como el hombre muere en virtud de su incorporación al primer Adán, así en virtud de la incorporación al segundo Adán, vive y resucita[9].

La esencia de la salvación exigía que fuera obra de una persona divina, del Hijo de Dios. El modo como Dios quería operarla exigía que el hijo de Dios fuera también «hijo del hombre», que tuviera una naturaleza humana como la nuestra, un cuerpo pasible como el nuestro. Salvación divina operada por el dolor y la muerte exigía «el Hombre-Dios». Y aquí está el misterio del *Verbum caro factum.* Como hombre ha podido sufrir y morir en cruz. Como Dios ha podido comunicar a la cruz, instrumento de humillación y de muerte, todo el poder de Dios, toda la fuerza salvadora de Dios. La paradoja del «Hombre-Dios» tiene como fin la otra paradoja de «la vida por la muerte». San Pablo decía que la cruz de Cristo estaba llena de un contenido. Era el contenido del escándalo y de la locura que implicaba su ignominia y debilidad, cuando era presentada como instrumento de salvación[10]. Pero también tiene otro contenido divino, el poder de Dios para salvar. El evangelio de Pablo es el evangelio de Cristo crucificado, «que es poder de Dios para todo el que cree»[11].

[1]Gál 2,20. [2]Gál 4,4-5. [3]Mt 1,21. [4]Rom 5,12. [5]1 Cor 15, 55-56. [6]Mt 20,28; Mc 10,45. [7]Jn 11,25. [8]Jn 11,26. [9]1 Cor 15,45; Rom 5,17. [10]1 Cor 1,17; Gál 5,11. [11]Rom 1,16.

VII. En la derecha del Padre. San Pablo dice que JC en virtud de la resurrección «ha sido constituido en la condición de Hijo de Dios poderoso»[1]. Es la



Panorámica de Naím, a los pies del Pequeño Hermón, en cuyas cercanías Jesús resucitó al hijo difunto de una viuda (Lc 7,11-17). (Foto *Orient Press*)

misma idea que se contiene en la exaltación a la derecha del Padre[2]. Por la resurrección Jesús de Nazaret adquiere en su humanidad una vida, una fuerza de inmortalidad y salvación «a la medida del Espíritu»[3]. Por esto su humanidad puede ser llamada «pneumática»[4], porque está llena de gloria, llena de poder y de fuerza. Cristo resucitado ya no puede morir[5]. Esto es lo que nos dice la fe y la teología bíblica sobre Cristo.

Las consecuencias son incalculables. Los demás personajes de la historia murieron y muertos siguen. Cristo murió y resucitó, es decir, que vive hoy. En este sentido podemos decir que no es un personaje histórico, porque es un personaje siempre vivo y presente. Coexiste con todo el tiempo de la historia y vida cristiana. No lo vemos, porque su condición no es de este mundo ni sensible, pero está vivo, está presente. Cuando Él dice en el evangelio que donde se reúnen dos de los suyos allí está Él, no habla en sentido moral y figurado. Habla en sentido real. Cristo está presente entre los suyos de hoy con una presencia más viva y dinámica que la que tuvo en los días de su peregrinación. En la orden misionera que da a los discípulos les dice: «Sabed que Yo estoy con vosotros todos los días hasta la consumación de los siglos»[6]. Esta presencia no consiste solamente en la transmisión de los poderes mesiánicos. Es una presencia activa y personal. Cuando los discípulos operan milagros, obra conjuntamente con ellos Cristo. Así lo dice Marcos: «Ellos marcharon a predicar por todas partes. Y el Señor cooperó y confirmó las palabras con las señales que siguieron»[7]. Aquí radica el misterio de la doble causalidad de los sacramentos. Pedro bautiza, Cristo bautiza. Pedro predica, Cristo predica. San Pablo sentía hondamente esta presencia dinámica y vital de Cristo en su ministerio apostólico. Su trabajo fecundo y triunfal no es suyo. Es obra de la gracia de Dios con él[8]. No le desalientan sus propias flaquezas. Se goza en ellas, porque así se revela y asienta más fuertemente en sí «el poder de Cristo»[9].

Cada día se ha ido estudiando más y conociéndose mejor el poder soteriológico de la resurrección de Cristo según el apóstol. La frase de que Jesús resucitó «por nuestra resurrección»[10] no tiene un sentido puramente ejemplar, como si la resurrección de Cristo fuera solamente el modelo, la imagen o causa ejemplar de lo que hemos de ser sus redimidos. San Pablo desea que todos conozcamos «el poder de la resurrección de JC»[11]. No se trata simplemente del poder que se revela en el hecho de su resurrección. Se trata más bien del poder que Jesús resucitado ejerce. Su humanidad resucitada es divinamente fuerte y poderosa, con un poder activo y salvador. Por esto la concepción paulina del reino de Cristo es esencialmente militar y guerrera, que cubre todo el período mundano de la Iglesia. Pablo concibe el reino de Cristo al estilo del *imperium* que recibían

los generales romanos para una guerra o campaña determinada. El *imperium* y las señales del *imperium* duraban mientras duraba la campaña. Cristo ha recibido del Padre los poderes mesiánicos para la obra de salvación de los hombres. Sus poderes de emperador y su actuación como Salvador durará mientras dure la campaña, mientras haya enemigos que combatir. Los enemigos son las potencias del mal, los ángeles rebeldes, que combaten por el pecado y por la muerte. Cuando se haya logrado el triunfo definitivo sobre el pecado y sobre la muerte, con la resurrección gloriosa de los escogidos, habrá terminado la guerra por la salvación y los poderes mesiánicos, esencialmente activos, no tendrán razón de ser. Entonces tendrá lugar el fin del mundo en su estadio presente. Cristo entregará a Dios Padre sus poderes, su *imperium*, porque habrá vencido todos los principados, todos los poderes, todas las fuerzas enemigas, con la victoria sobre el pecado y sobre la muerte[12].

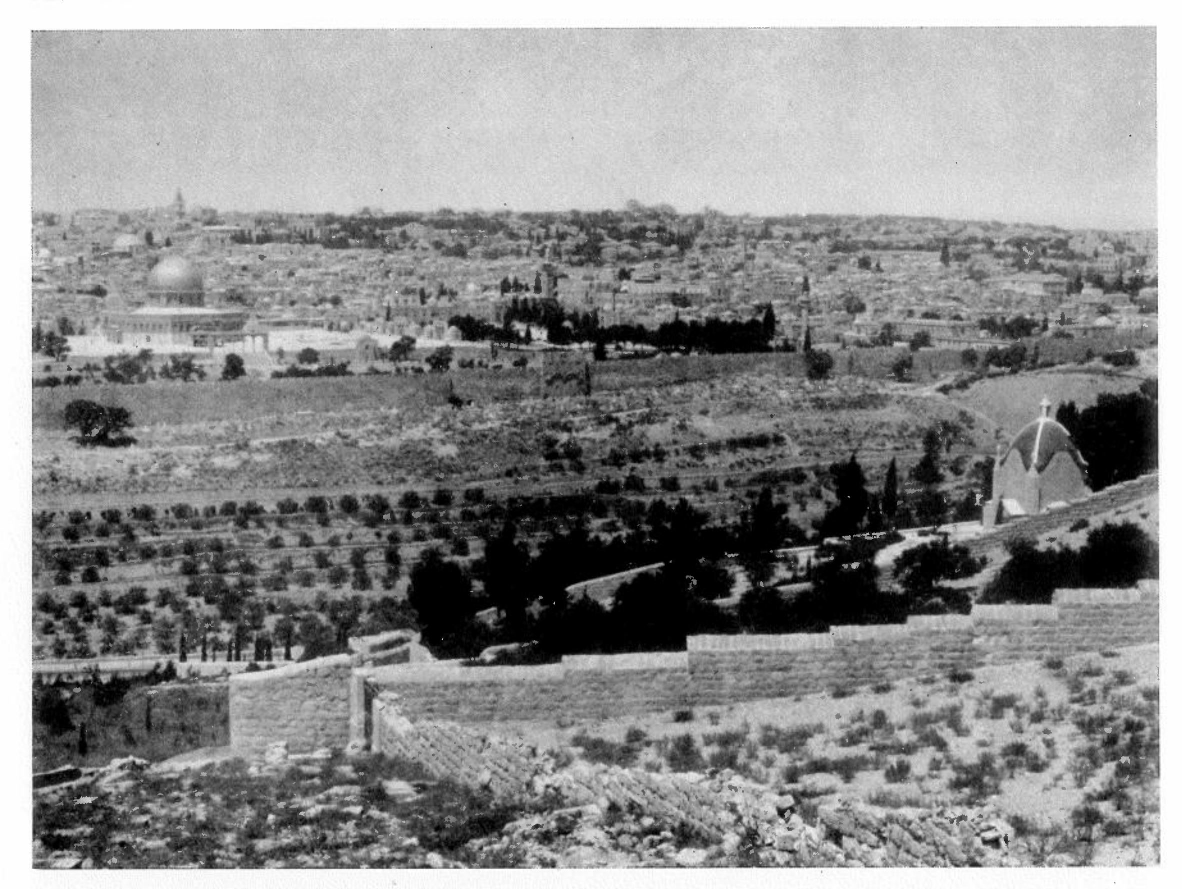
La liturgia pontifical de que habla el autor de la carta a los Hebreos es otro aspecto de la actividad siempre viva en Cristo en su Iglesia. Su presencia en el *sancta sanctorum* del cielo es presencia de Sumo Sacerdote, que vive para siempre y ofrece al Padre su sangre de la cruz para propiciación de los pecados del mundo[13]. Es la idea en forma forense que expresa san Juan en su primera carta: «Hijitos míos, os escribo estas cosas para que no pequéis. Pero si alguno peca, abogado tenemos ante el Padre: Jesucristo Justo. Que es propiciación por nuestros pecados. No sólo por los nuestros, sino también por los del mundo entero»[14].

La presencia de Cristo viva y activa se da también en cada uno de los creyentes de una manera individual y mística. En su discurso de despedida, Jesús repite la exhortación de que no se separen de Él, sino que sigan unidos. Se trata de una unión interna y vivificante, como la unión del sarmiento con la vid. Él es la vid y los fieles los sarmientos. Como el sarmiento separado de la vid muere y no puede dar fruto, así todo el misterio de la vida interior cristiana se apoya en la unión vital con Cristo[15]. La alegoría de la vid tiene en san Pablo su equivalente en la metáfora del cuerpo místico. Los cristianos viven como miembros incorporados a Cristo, su cabeza. La cabeza dirige, vivifica y une a todos los miembros. Todos los que han sido bautizados en Cristo «se han revestido de Cristo»[16]. Es otra metáfora bíblica, que expresa la misma idea de unión vital e influyente. El cristiano incorporado así a Cristo es miembro «de Cristo»[17]. Pablo habla aquí de una posesión interna. Cristo nos posee, como la cabeza o el cuerpo posee al brazo.

Esta teología se encuentra explícita, repartida por todas las fuentes bíblicas y encierra dos ideas fundamentales: una, la piedra angular y la raíz de todo el misterio, la

Camino de Betfagé a Jerusalén, que Jesús siguió montado sobre un asno para su triunfal entrada en Jerusalén, cinco días antes de su muerte. (Foto F. Arborio Mella, Milán)





Jerusalén. Panorámica desde el *Dominus Flevit.* A la derecha aparece la capilla conmemorativa del llanto del Mesías, a causa de la ceguera de los habitantes de la ciudad santa al rechazarle. (Foto P. Termes)

vida gloriosa y divina que posee la humanidad de Cristo. Por su resurrección y glorificación vive en una condición poderosa y espiritual, que no tiene fronteras ni limitaciones de ninguna clase. La otra es su presencia activa en medio de los suyos y a favor de los suyos. Su gloria a la derecha del Padre es para su Iglesia, para continuar su obra de salvación. Hoy vive en medio de los suyos con una influencia vital y profunda mucho más intensa que la que tenía en los días de su historia en el círculo de los discípulos. Hoy sigue siendo el Pastor, el Maestro interior, «el pan de vida» de todos los que creen en Él

[1]Rom 1,4. [2]Flp 2,9. [3]Rom 1,4. [4]1 Cor 15,44. [5]Rom 6,9. [6]Mt 28,20. [7]Mc 16,20. [8]1 Cor 15,10. [9]2 Cor 12,9. [10]Rom 4,25. [11]Flp 3,10. [12]1 Cor 15,24. [13]Heb 9,11. [14]1 Jn 2,1-2. [15]Jn 15,1-11. [16]Gál 3,27. [17]Gál 3,29.

VII. Parusía de la segunda venida de Jesucristo. El NT se cierra con un grito de súplica y esperanza: *Veni, Domine Iesu*[1]. En el contexto se trata de la venida liberadora en la historia hasta la realización de la Jerusalén celeste, que tendrá lugar en la Parusía, la última venida triunfal y poderosa de Jesús. Aunque los acontecimientos escatológicos sobrevinieron con Cristo, todavía se van desenvolviendo en una sucesión de acciones divinas, cuyo conjunto constituye los acontecimientos del fin. La historia secular de la Iglesia se encuadra en ella. Pero entre todos los acontecimientos finales, el postrero y más importante queda por cumplir, el que se ordena a la coronación de la obra salvadora de Cristo. El símbolo de los Apóstoles contiene un pasaje muy notable, que resume tres de nuestros apartados: «Subió a los cielos. Está sentado a la diestra del Padre. Y de nuevo ha de venir con gloria para juzgar a los vivos y a los muertos». Tres tiempos de la obra salvadora de Cristo: el pasado (*ascendit*), el presente (*sedet*) y el futuro (*venturus est*). La historia cristiana no concluye ni con la Ascensión de Cristo ni con la historia de la Iglesia, que Cristo preside invisiblemente. Terminará con la Parusía o segunda venida. Vivimos en plena historia sagrada. Y si por historia sagrada se entiende la historia de las *magnalia Dei*, resulta que vivimos en un mundo donde Dios por su Hijo realiza las maravillas que realizó en medio de Israel antes de la venida de Cristo al mundo, durante su venida y ahora, mientras está sentado a la derecha del Padre. La gran maravilla, la obra grande — *opus magnum* —, queda todavía por realizar. Será el punto final de la historia humana: cuando Jesús retorne visible y lleno de gloria a la tierra. El día de la Ascensión, cuando Jesús sube al cielo y entre su humanidad triunfante y los discípulos extasiados se interpone la «nube envidiosa», un ángel interpela a los varones de Galilea

y les dice: «Como lo habéis visto *subir* lo veréis un día *bajar*»[2].

Desde ese momento, en que Jesús se marcha y anuncia su vuelta para un futuro indeterminado, el discípulo es un creyente «que espera». Una traducción libre de la Vg. nos da esta definición del cristiano: Nosotros los de Cristo, *qui in adventu eius crediderunt*[3]. El texto griego, que habla del triunfo final por la resurrección, se debe traducir así: «Después (resucitarán) los que son de Cristo, al tiempo de su Parusía».

Si el último escrito inspirado del NT se cierra con la esperanza de la Parusía[4], el primero, que está formado por la doble carta a los Tesalonicenses, nos da la fe y la esperanza escatológica de san Pablo, que se centra en el hecho futuro y cierto de la venida de Jesús para recoger a los suyos. Como Él posee la vida y el poder eterno, los cristianos todos, muertos o vivos, poseerán un día esa vida y ese poder. No importa que hayan muerto. La resurrección vencerá a la muerte. Esta fe es constante en Pablo, como se ve en las dos cartas a los tesalonicenses, las primeras salidas de su pluma y en la primera a los de Corinto y luego en la de los filipenses. Como Cristo vive, viviremos todos los creyentes. Y viviremos como somos: hombres de alma y cuerpo. Esto había que acentuarlo frente al escepticismo griego sobre el más allá. Cuando en el Areópago habló Pablo de la «resurrección de los muertos», unos se burlaron y todos cortaron el discurso[5]. Se comprende que los tesalonicenses no tuvieran ideas claras sobre la suerte de sus difuntos. Habían oído a Pablo decir que todos los fieles se habían de reunir con el Señor en el día de la Parusía. ¿Esto se debía también aplicar a los difuntos?[6]. El mismo problema surgirá más tarde en Corinto[7]. Pablo afirma el hecho de la resurrección de los creyentes unidos a Cristo, que ha resucitado y vive; la igualdad de la suerte eterna de todos los que han creído en el Señor. El tiempo preciso lo desconocemos. Solamente sabemos que nuestra resurrección tendrá lugar el día de la venida gloriosa de Jesús[8].

El escatologismo de Pablo es dogmático en cuanto al hecho fundamental de la segunda venida de Jesús y la resurrección de los fieles, y parenético o moral, en cuanto a sus aplicaciones prácticas. Para afirmar sólidamente la vida cristiana sienta dos principios doctrinales seguros: Cristo he de venir glorioso para recoger a los suyos. Ese día todos los cristianos se reunirán con Él por la resurrección de los muertos o por la transformación gloriosa de los vivos. La suerte de los cristianos todos

Jerusalén, ángulo noroeste de la explanada del Templo. En el área del Templo tuvieron lugar las últimas enseñanzas públicas del Salvador antes de su muerte. (Foto P. Termes)

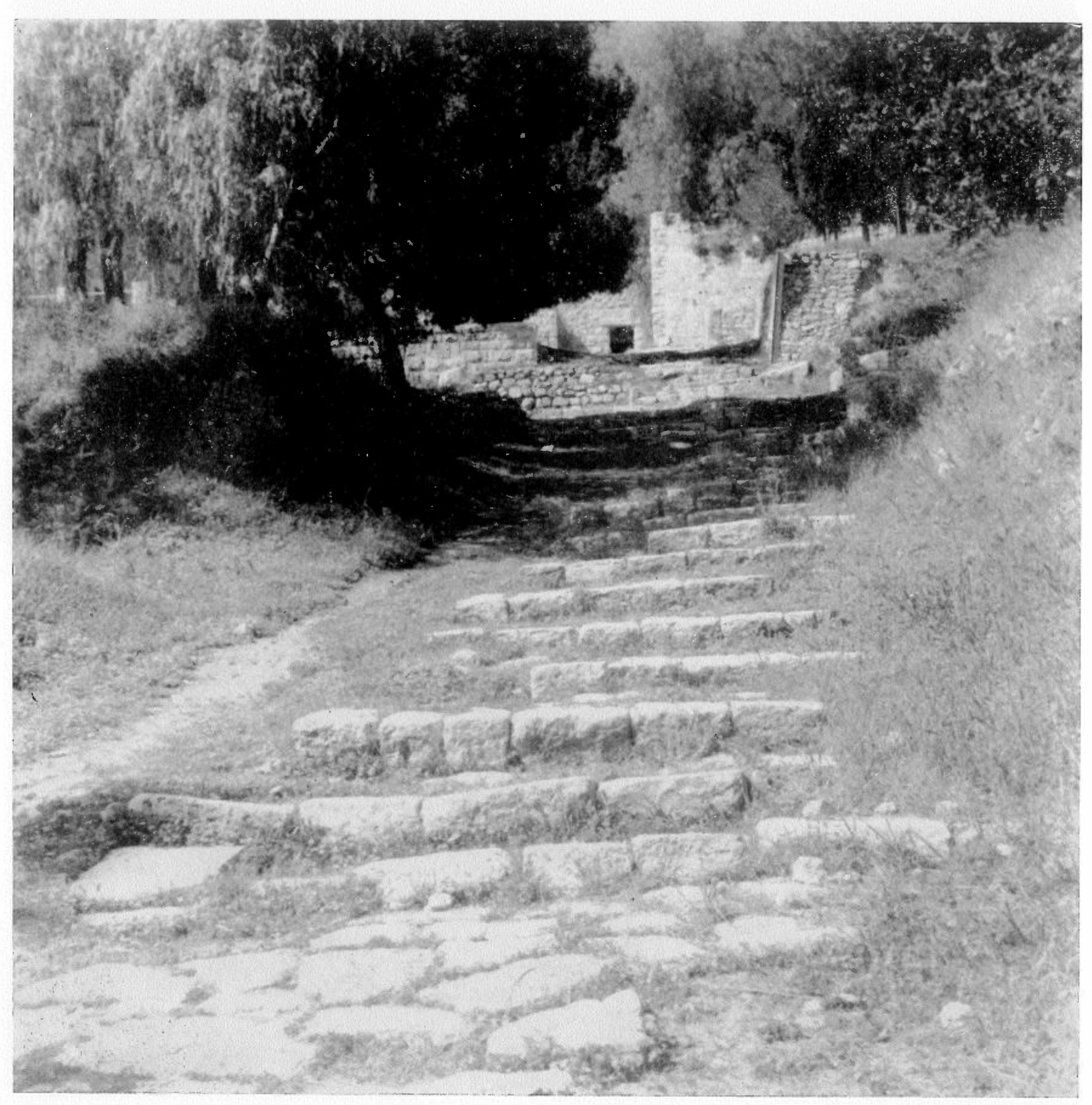


será idéntica: unirse gloriosos a Cristo glorioso. La consecuencia práctica es la necesidad de vivir conforme a lo que esperamos y ha de venir. Mientras vivimos en la tierra, nuestra vida ha de ser la del soldado que está de guardia: vigilar, renunciarse. ¿Razón? Porque no sabemos la hora en que ha de venir el Señor. La vigilancia concretamente consiste en la vida limpia, como el sueño y el descuido consiste en la vida inmoral. Pablo no enseña el tiempo de la venida del Señor. En el desconocimiento que tenemos sobre el tiempo apoya la vigilancia con que debemos vivir.

La segunda venida de Jesús será una Parusía, porque el Señor se hará presente en todo el esplendor de su gloria y poder. Este carácter de manifestación personal y gloriosa de Cristo está en los evangelios[9] y está en Pablo[10]. Pablo habla también de la epifanía referida a los propios fieles: «La creación aguarda con ardiente deseo la epifanía de los hijos de Dios»[11]. «Estáis muertos y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios. Cuando se manifieste Cristo, vuestra vida, entonces os manifestaréis vosotros también en la gloria»[12]. La manifestación indica una realidad previamente existente, pero oculta. La obra gloriosa de Cristo existe ya en Él y en las almas de los que se le han incorporado. «Ya sois hijos de Dios»[13]. Esperamos la proyección de la gloria de Cristo resucitado en nuestros propios cuerpos.

La espera del retorno de Cristo constituye uno de los caracteres esenciales del cristianismo y entra en la esencia

Jerusalén. Escalera de época romana que sube desde el Cedrón hasta la actual iglesia de San Pedro *in Gallicantu*, y por la que tal vez pasara Jesús después de la última Cena





Jerusalén. El monte Olivete desde la muralla. Abajo, a la izquierda, aparece la basílica del Getsemaní, donde Jesús, en su agonía, se ofreció al Padre por toda la humanidad. (Foto P. Termes)

de su obra de salvación. Dios creador de todo el hombre, quiere salvar al hombre entero. Dicha espera es además constitutiva de la postura cristiana frente a la vida. Define el tiempo presente como tensión entre lo que se ha cumplido y lo que queda por cumplir. Corresponde a la experiencia de una existencia que, aunque redimida y santificada, extraída del mundo, permanece dentro del mundo[14], enfrentada con el escándalo del sufrimiento y del pecado. La venida última de Cristo realizará obras divinas, no más grandes que las realizadas hasta el presente, pero sí más extensas y deslumbrantes, que establecerán la línea iniciada por las obras de Dios en los distintos καιροί de la historia de la salvación. La primera de las obras será la justicia, con el juicio sobre el mundo. El juicio será una manifestación de los verdaderos y de los falsos valores. Se manifestará «la verdad de Cristo»[15]. San Pablo menciona un segundo aspecto de la obra final: la congregación, la unidad. Todos serán todo en Dios[16]. «Que sean unos como nosotros somos unos»[17]. Finalmente, el carácter más llamativo de la obra final, será la redención plena del cuerpo por la resurrección y glorificación. La resurrección no es simplemente la revivificación del cuerpo en orden al juicio, resurrección universal de buenos y de malos, sino la acción divina a favor de los que «son de Cristo», comunicándoles la incorruptibilidad de los santos y liberándolos de las fuerzas de la muerte. Así se consuma la obra salvadora de Cristo, que fue de entrega en la cruz y será de entrega de su poder y gloria en la Parusía.

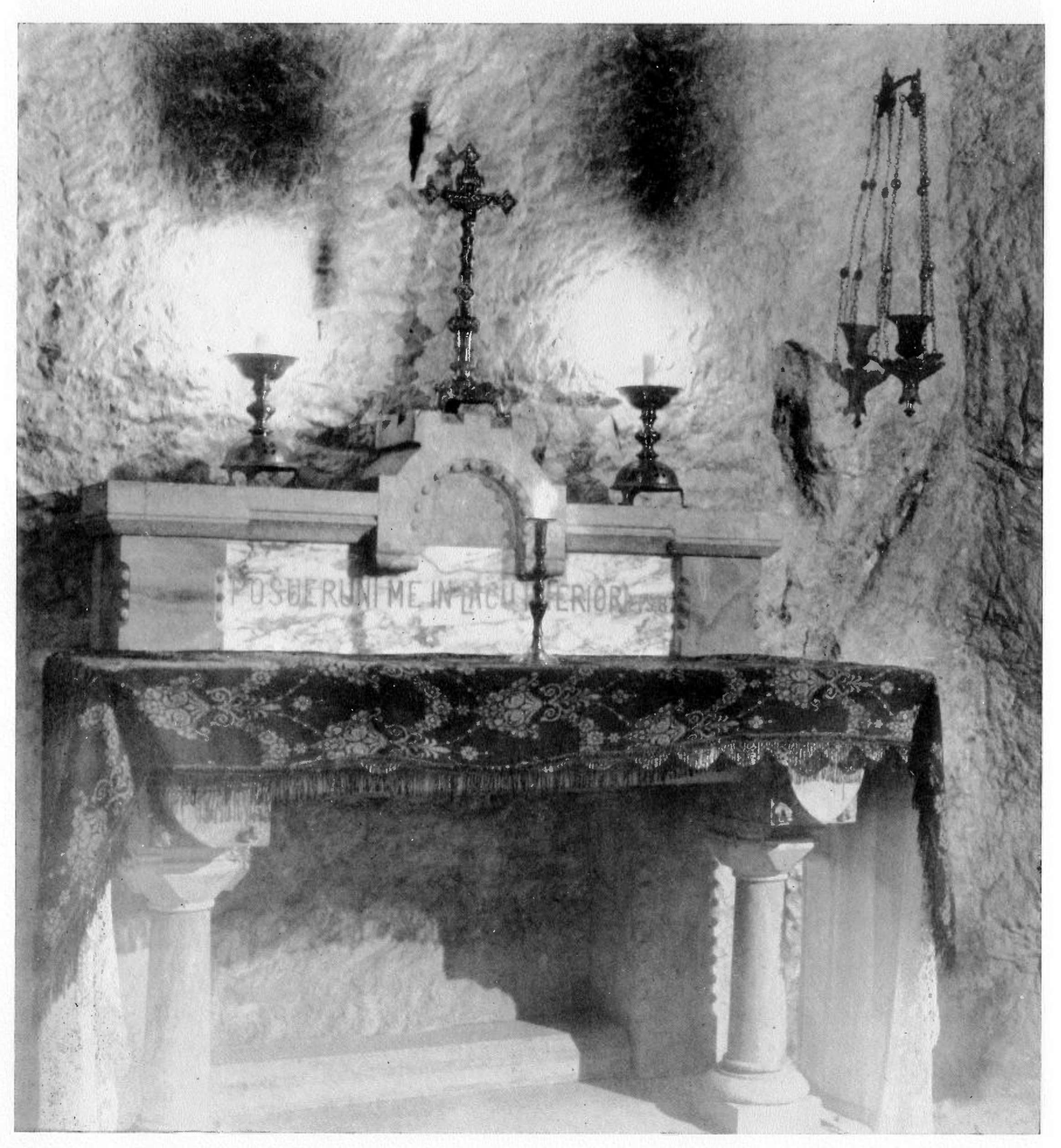
[1] Ap 22,20. [2] Ap 1,11. [3] 1 Cor 15,23. [4] Ap 22,20. [5] Act 17,32. [6] 1 Tes 4,13-18. [7] 1 Cor 15,15. [8] 1 Cor 15,23. [9] Cf. Mt 24,29. [10] Cf. 1 Tes 4,16; 2 Tes 2,8; 1 Cor 15,24-28. [11] Rom 8,19. [12] Col 3,3-4. [13] Gál 3,26. [14] Jn 17,11. [15] Jn 16,8-10. [16] 1 Cor 15,28. [17] Jn 17,11.

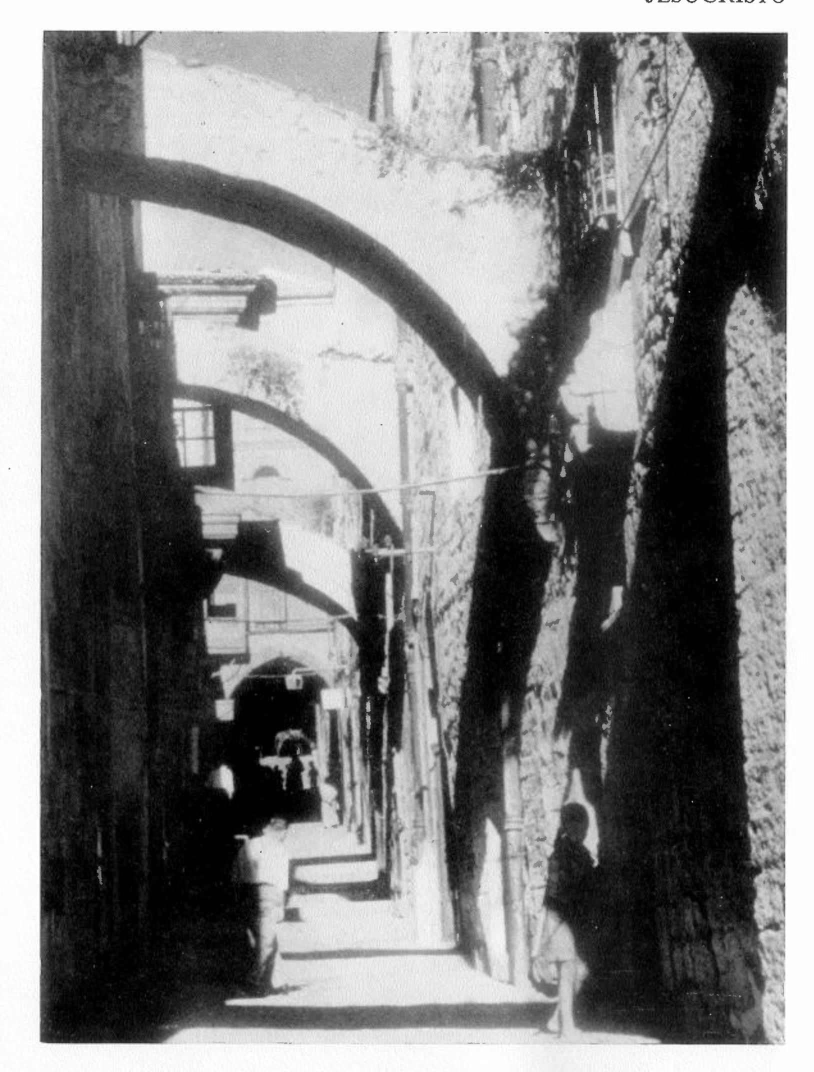
IX. La obra de Jesucristo. Al final de nuestro estudio se impone hacer una síntesis de la obra de JC, que no se puede medir con el metro común a los demás héroes. La obra de JC tiene una proyección hacia el tiempo y hacia la eternidad. Es más, la auténtica obra de JC no es temporal, sino eterna. Toda su realización y fruto en el tiempo es relativa y se ordena a la eternidad. Por esto, mientras las obras de los otros héroes pasan, la obra de JC permanece para siempre. Así es obra de hombre y es obra de Dios, una verdadera creación, continuación esencial de la primera.

1. La obra de JC en su dimensión histórica. La obra de JC en su dimensión histórica puede considerarse en dos tiempos: en el que precede a su muerte y en el que la sigue; en sí misma y en sus consecuencias y resultados temporales.

La obra histórica personal de JC tiene unas fronteras geográficas, cronológicas y raciales pequeñas. Su vida no alcanza los cuarenta años y se desarrolla dentro de los límites de Palestina y del pueblo judío. En su juventud aprende un oficio manual, que ejercita hasta los treinta años para poder vivir con el fruto de su manos. Cumplidos los treinta años se presenta ante su pueblo como un maestro y un profeta, según hemos visto. Su actividad pública no pasa de los tres años y medio. El año antes de morir hay una decepción en las masas que le siguen y se opera la crisis galilea[1], siendo abandonado por muchos de sus propios discípulos. Su doctrina y sus promesas no coinciden con las esperanzas materiales y nacionales que se habían forjado muchos de sus seguidores. Desde este momento, Jesús se consagra a la que va a ser su verdadera obra histórica: a la formación intensa de los Doce, que había escogido de entre la masa de los discípulos, «para que fuesen sus compañeros y para enviarlos a predicar»[2]. Por esto les dio «el nombre de apóstoles»[3]. Tenía el propósito de hacerlos cabezas del nuevo pueblo de

Jerusalén. Este lugar, según la tradición, sirvió de cárcel a Jesucristo la misma noche en que se inció su Pasión.
(Foto F. Arborio Mella, Milán)





Jerusalén. Una calle del «Vía crucis», junto a la estación de la Verónica. Es de notar, sin embargo, que el camino recorrido por Jesús suele estar 2 ó 3 m por debajo de la calle actual. (Foto P. Termes)

Israel y por eso escogió doce, que habían prefigurado los doce patriarcas, fundadores de las doce tribus del viejo Israel. Al frente de estos doce debía estar uno, que sería Simón, hijo de Juan, el cual debería llamarse Cefas o Pedro, como le anunció en su primer encuentro[4]. Esta predicción inicial no la declarará hasta el final de su ministerio en Galilea, cuando se retira a los confines de Cesarea de Filipo y revela a los Doce su voluntad resuelta de fundar su Iglesia sobre la roca inconmovible del Primado, que iniciará Pedro: Pedro había dicho: «Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo» y Jesús le respondió: «Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del Infierno no prevalecerán contra ella»[5].

A la antigua Iglesia de la sinagoga, al antiguo pueblo de Dios iba a suceder «la Iglesia de Jesús». El libro de los Hechos y la historia veinte veces secular del cristianismo es el mejor comentario y la mejor prueba de la eficacia del propósito de JC y de la infalibilidad de su profecía. La labor histórica personal de JC, si se separa de la de su Iglesia, es bien pobre. Unos cuantos milagros, unas enseñanzas originales, si se comparan con las de los maestros de entonces, pero que se mantienen dentro de la línea de los antiguos profetas de Israel, un entusiasmo momentáneo de las masas populares que culmina en el triunfo del domingo de Ramos, y más tarde, el fracaso de la muerte en cruz, pedida por su propio pueblo, que lo pospone a Barrabás. El genio y la fuerza de JC se revela en la fundación de su Iglesia. A esta Iglesia le confía sus poderes mesiánicos y su doctrina, su misión propia de salvación. «Como el Padre me envió al mundo, así os envío Yo», dice antes de morir. Y luego, antes de partir al cielo, después de la resurrección: «Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id por todo el mundo. Predicad y bautizad a todas las gentes. El que creyere y se bautizare, se salvará. El que no creyere, se condenará. Yo estoy con vosotros hasta la consumación de los siglos»[6].

Jesús sabía muy bien lo que pretendía y a dónde iba. Antes de morir había previsto su muerte en cruz y el éxito de la misma: «Yo, cuando sea levantado sobre tierra, he de atraer todas las cosas hacia mí»[7]. Aludía a la exaltación de su cuerpo en la cruz y a la atracción que había de ejercer la misma cruz sobre la humanidad creyente. Es la misma idea que encierra la metáfora del grano de trigo que necesita morir para germinar. «Si el grano de trigo arrojado a la tierra no muere, se queda solo; pero si muere, produce mucho fruto»[8]. Solamente el que está seguro de sí y tiene en sus manos el poder sobre la vida y la muerte, puede condicionar a su muerte el éxito de su vida. Y la verdad de la historia es que JC puso en su muerte el triunfo de su vida y con su muerte lo ha logrado. Ninguno como Pablo ha visto el contenido profundo y la fuerza divina de este plan humanamente absurdo de JC. «Predicamos a Cristo crucificado, escándalo para los judíos y locura para los gentiles». Pero «Dios ha querido salvar al mundo por la locura de esta predicación»[9].

Todo el evangelio o predicación de JC está sintetizado en la cruz. Su última lección la da en la cruz. Ahí está toda la fuerza viva de Dios y todo el plan divino de la creación. Dios Padre que escoge y acepta la muerte del Hijo muy amado para reparar la ofensa del pecado y

mirar con ojos de misericordia al hombre pecador. Dios que ama al hombre hasta entregarle a su propio Hijo y que pide de los hombres que se amen entre sí como hermanos, como hijos de un mismo Padre bueno. La trascendencia de la vida en la tierra, la libertad de los hijos de Dios, el amor de los hermanos, la dignidad humana que es la flor y nata de la doctrina de JC, está ahí en la cátedra de la cruz.

Esta doctrina de verdad y de amor la recoge la Iglesia de JC y la lleva en alas del amor y del martirio por todo el mundo y nace «el hombre nuevo», la raza de los «santos» que dan su vida por el hermano, sabiendo que, según la palabra de JC, «no hay mayor amor que dar la vida por el amigo» y que «aquel que la pierde la gana». Ésta es la obra de JC en su proyección histórica: la historia secular de la Iglesia con sus sabios, sus santos y sus mártires, con su «evangelio» que, si ha dado muchos frutos, todavía está llamado a dar muchos más, porque tiene la «fuerza de Dios»[10], la del fermento que debe hacer sabrosa y viva a toda la masa[11].

[1]Jn 6,67. [2]Mc 3,14. [3]Lc 6,13. [4]Jn 1,42. [5]Mt 16,16-18. [6]Mt 28,16-20; Mc 16,15-18. [7]Jn 12,32. [8]Jn 12,24. [9]1 Cor 1,21.23. [10]Rom 1,15. [11]Mt 13,33.

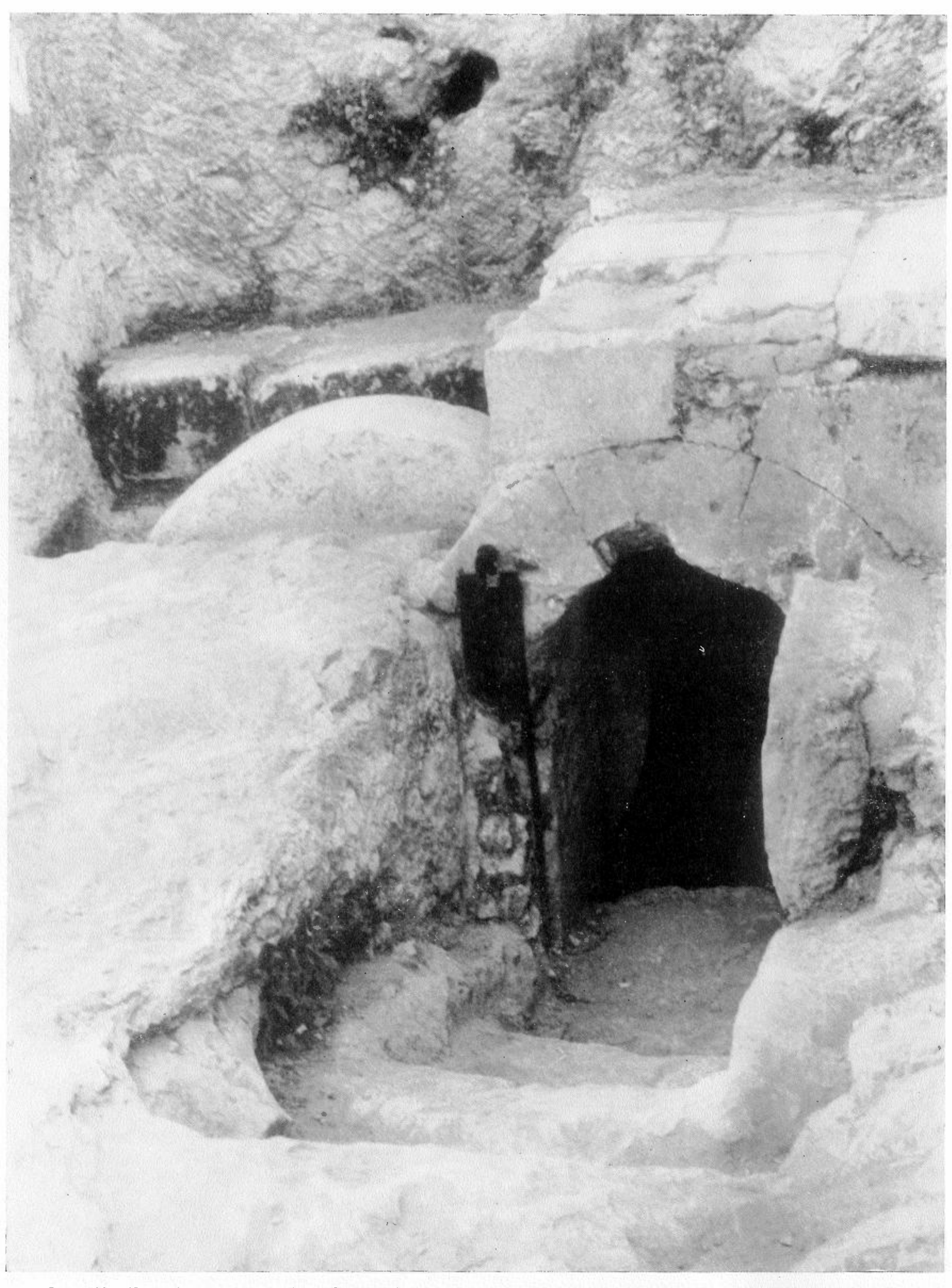
2. La obra de JC en su dimensión eterna. Hay una historia humana constituida por las grandes obras del hombre. No cabe duda que las obras de los hombres son grandes. Pero no se pueden comparar con las obras de Dios. Si las obras del hombre reflejan lo que puede el hombre, las obras de Dios muestran lo que puede Dios. El cristiano tiene el sentido de esta jerarquía de valores. La gran obra de Dios es la «salvación». Por eso la historia de Dios está en la Biblia, que es «la historia de la salvación». Para ponderar la obra de Dios no es preciso rebajar la obra del hombre. Los sabios, los inventores, los artistas, los políticos y los guerreros hacen grandes obras. Pero una sola obra es eterna: la salvación. La resurrección es la obra divina y eterna por excelencia, ya que, de hecho, equivale a la divinización del hombre por la virtud del Espíritu. No es simplemente una reanimación, mero retorno y prolongación de una vida mortal, aunque esa vida fuese infinitamente prolongada, sino el paso de una forma de existencia a otra. Libera a la humanidad de Jesús primeramente, primicias le llama Pablo[1], no sólo de la muerte como separación del alma y del cuerpo, sino de la condición mortal en sí. Y la vida que le comunica no es la propia del hombre, cuando el alma anima a su cuerpo, sino la vida de Dios que viene en ayuda del alma y del cuerpo para comunicarles la gloria, la fuerza y la inmortalidad del Espíritu, cuerpo pneumático, conforme a san Pablo[2]. En la resurrección se consuma la condición del hombre, como la concibió y quiso el Creador, pues Dios creó al hombre para la incorruptibilidad. Desde el principio asentó a Adán en el Paraíso, en un medio de energías divinizantes. El pecado redujo al hombre a la condición de la carne débil, separándole de la vida y felicidad de Dios. En Cristo la humanidad nace de nuevo y para siempre, por la vida del Espíritu. El primer paso está dado en la propia humanidad del Hombre-Dios. «En Él» la vida se comunica a los demás hombres. Como Él ha resucitado, resucitarán todos los que a Él se le unen. Ésta es la salvación completa, la obra completa de Jesús, plano que trasciende los límites de la historia presente. Jesús ha sido constituido «primogénito entre los muertos, para que tenga la primacía sobre todas las cosas»[3]. Actualmente existe la lucha contra las potencias del hombre: contra los espíritus infernales, contra el pecado, contra la muerte. Toda esta historia de ejércitos invisibles terminará con la victoria de Cristo y de los suyos, que dará por resultado «la salvación integral» del hombre fiel. Ésta es la obra plena de JC. El reino de Dios en el hombre. Reino que será para gloria de Dios y para «vida eterna» del hombre. La medida de la obra de Cristo nos la dará la eternidad. «Todavía no se ve lo que hemos de ser. Seremos semejantes a Él»[4]. Por eso el hombre que se compromete con Cristo tiene que vivir de la fe y de la esperanza. «Vivimos por la fe, no por lo que vemos»[5].

[1]1 Cor 15,23. [2]1 Cor 15,44. [3]Col 1,18. [4]1 Jn 3,2. [5]2 Cor 5,7.

X. La doctrina de Jesucristo. La imagen bíblica de JC quedaría incompleta, si no describiéramos la línea general de su doctrina, que corresponde exactamente a la doble proyección, temporal y eterna, de su obra. Los discípulos distinguían a Jesús con el título ordinario de «Maestro»: «Vosotros me llamáis el Maestro y el Señor. Y decís bien, porque lo soy»[1]. El título de *rabbí*, «mi señor», era el título ordinario que daban los judíos a sus doctores oficiales y a todo el que reunía discípulos. Los evangelios, sobre todo san Lucas, traducen la palabra aramea de *rabbí* por la equivalente griega de «Maestro» o «Señor». Jesús recibe este título desde el principio de su ministerio público. Los dos primeros discípulos del Bautista que se dirigen a él lo interpelan así: «Rabbí, ¿dónde habitas?»[2]. Nicodemo, príncipe de los judíos, lo saluda en estos términos: «Rabbí, sabemos que vienes de parte de Dios como maestro, pues ninguno puede hacer lo que Tú haces, si Dios no está con Él»[3]. Aquí está toda la autoridad magisterial de Jesús: viene de parte de Dios, como enviado suyo, y así lo demuestran sus obras. Es la idea que repetidas veces sale en el cuarto evangelio: Jesús ha sido enviado por el Padre y su doctrina es doctrina y palabra de Dios. Se trata, por tanto, de un Maestro auténtico, con misión auténtica y divina. Sea ésta la primera característica de la doctrina de JC: «Mi doctrina no es mía, sino de aquel que me ha enviado»[4]. La palabra de JC se identifica con la palabra del Padre. Por esto oír a JC es oír al Padre y desoír a JC es desoír al Padre: «El que no recibe mi palabra, ya tiene quien le juzgue»[5]. El autor de la carta a los Hebreos empieza con esta misma idea.

Dios, que en la historia de la salvación había hablado de muchas maneras por los profetas, ahora en los últimos tiempos «nos ha hablado por su Hijo»[6]. Todos los efectos salvadores que entraña la doctrina de JC radican en esta cualidad fundamental: su palabra es palabra de Dios. Por esto san Pablo puede decir que «el evangelio» es «poder de Dios» para salvar[7]. Y también se puede decir que la palabra de JC no pasará como no pasan las obras de Dios[8].

El ministerio público de Jesús fue un constante ejercicio de la palabra, «en público, en el Templo, en las sinagogas, donde se reúnen los judíos»[9]. «Enseñaba en las sinagogas con grande aplauso y admiración de todos»[10].



Jerusalén. Entrada al sepulcro de la familia de Herodes, que proporciona una idea aproximada del tamaño de la piedra empleada para cerrar el sepulcro de Jesucristo. (Foto P. Termes)

Jesús no era uno de tantos maestros. Hablaba con autoridad propia, no como los escribas y fariseos[11]. Los sabios de Israel hablaban siempre en nombre de la Ley o de los padres. Jesús habla con autoridad y personalidad. Los «egotismos» son una de las formas características de su lenguaje. En el Sermón de la montaña contrapone seis veces lo que Él dice a lo que han dicho los antiguos: «Habéis oído... Yo os digo»[12]. El magisterio de Jesús tiene el sello de la más clara, pronta y vigorosa inteligencia de los problemas. Nunca duda, nunca reflexiona, nunca se aconseja, nunca retira su palabra. Habla como vidente, como testigo, como quien intuye lo más recóndito del misterio. Jesús se impone a todos con su palabra. Los samaritanos decían a la mujer, después de haber hablado con Él: «Ya no creemos por tu palabra. Nosotros mismos le hemos oído y sabemos que Éste es realmente el Salvador del mundo»[13]. Los discípulos de Emmaús lo califican como «profeta poderoso en obras y en palabras»[14]. Al final de su vida sus propios enemigos le cobraron miedo y «ya no se atrevían a preguntarle más»[15]. Los que no buscaban la verdad se avergonzaban y temían. El pueblo sencillo y recto «se alegraba»[16].

El contenido de la palabra de JC se caracteriza por su perenne y universal vigencia. El hombre de hoy la necesita más que el de ayer. Jesús enseña la trascendencia del hombre, la dignidad del hombre, la fraternidad de todos los hombres. Y todos estos aspectos se encierran en el principio de la oración que enseñó a rezar a sus discípulos: «Padre nuestro, que estás en los cielos». Todos los hombres tenemos un Padre común. Todos somos hermanos y nos debemos amar como hemranos, porque tenemos un mismo Padre. Y como este Padre está «en los cielos», la casa y herencia del hombre está también en el cielo. La quintaesencia de la doctrina de JC está aquí en el «Padrenuestro». Jesús ha venido del Padre y habla del Padre, que ama y se interesa por los hombres. Hay un reino de Dios en este mundo preparatorio para el definitivo y eterno. Los dos se rigen por la misma constitución del amor. La ley propia de la familia, la del Padre con los hijos y la de los hermanos con los hermanos. Frente al ideal de la belleza y el placer propio de los griegos, frente al ideal de la fuerza, del comer y beber de los romanos, Jesús establece el reino de Dios. No hay más ideal que el Reino de los cielos, ni más tristeza que el pecado. En el cielo está Dios nuestro Padre y la herencia que podemos ganar o perder. Las alegrías y tesoros de la tierra, la pobreza y los dolores no deben «inquietarnos», «preocuparnos», porque todo lo de acá abajo pasa; lo que no se ve, es eterno.

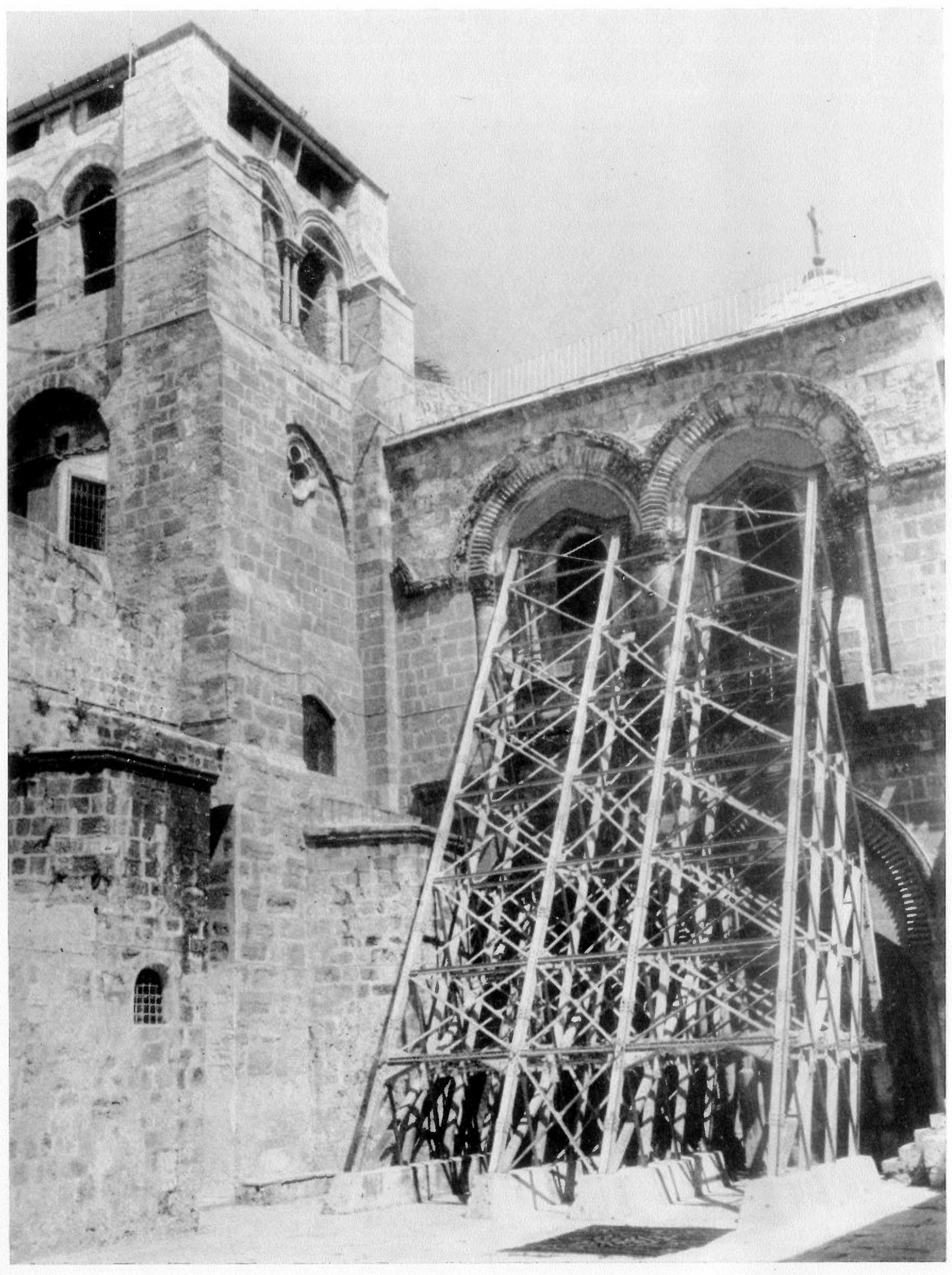
Es muy expresiva la forma con que Jesús expone su concepción sobre el verdadero valor de las cosas. A uno que lo invita a un banquete le da este consejo: cuando tengas preparado un banquete no invites a tus amigos, ni a tus hermanos, parientes o vecinos ricos. Éstos te pueden pagar tu invitación con otra invitación. Cuando des una comida, invita más bien a los pobres, a los enfermos, a los cojos y a los ciegos. Y serás feliz, porque éstos no pueden recompensar con nada. Todo tu premio se queda para el día de la resurrección de los justos[17]. Ésta es la filosofía original de JC: morir para vivir, dar para recibir, perderse para encontrarse. La filosofía humana es la de «vivir», aunque sea a costa de los demás. La de JC se resume en la descripción del Buen Pastor, que da su vida para que vivan las ovejas, morir para que vivan los demás. Esta doctrina no se había predicado hasta JC y, aunque sigue siendo ininteligible, es la única que posee la virtualidad de la salvación y felicidad del hombre. JC la predicó y la practicó. En la cruz es el Buen Pastor que da su vida para que vivan las ovejas. Y en la muerte encontró Él la glorificación de su propia humanidad y la glorificación de todos los que aceptan su palabra y la cumplen. I as bienaventuranzas del Sermón del monte se mantienen en esta misma línea de paradoja misteriosa. Y Jesús propone su doctrina con absoluta seguridad: «Seréis bienaventurados si comprendéis estas cosas y las practicáis»[18]. San Juan alude concretamente a la práctica de la caridad humilde, simbolizada en el lavatorio de los pies.

El programa doctrinal de JC es de una fuerza y lógica que pasma. La abnegación, austeridad y renuncia de vida que predica llega hasta lo último y se funda en el fin trascendental del hombre. «Si tu mano o tu pie te escandaliza, córtalo... y si tu ojo te escandaliza, arráncalo... Mejor te será entrar en la vida con sólo un ojo que ser arrojado con tus ojos a la gehenna del fuego»[19]. Y todas estas exigencias de Jesús vienen fundadas en la persona y autoridad del propio Maestro: «El que ama al padre o a la madre más que a mí, no es digno de mí; y el que ama al hijo o a la hija más que a mí, no es digno de mí: quien no toma su cruz y me sigue, no es digno de mí»[20]. La doctrina de Jesús tiene dos aspectos fundamentales: uno de meta y término, que señala la cumbre a donde es preciso llegar, a la posesión del reino eterno de Dios, a la posesión del propio Jesús. Otro de senda y camino, que es el de la renuncia. Y Jesús es siempre sincero y claro. No tiene dificultad en revelar las ásperas dificultades, los sacrificios que impone su doctrina: «Entrad por la puerta estrecha, por que la puerta que conduce a la perdición es ancha, y el camino espacioso, y son muchos los que entran por ella. ¡Qué estrecha es la puerta y qué angosto el camino que conduce a la vida y qué pocos son los que la encuentran!»[21].

La doctrina de Jesús afecta a todo el hombre Si se. practica, no es una doctrina estéril, sino que salva. Es doctrina de vida. La filosofía de JC es sencilla, pero eficaz. No hace grandes discursos sobre las virtudes y los vicios. No trata cuestiones sutiles ni da definiciones ni hace divisiones agudas. Sin palabras sonoras y grandilocuentes ha trazado la senda del vivir honesto y humano, el camino de la vida eterna. «Un mandamiento nuevo os doy: que os améis los unos a los otros. Como Yo os he amado, amaos también mutuamente. En esto conocerán todos que sois mis discípulos, si tenéis amor unos a otros»[22].

La doctrina de JC no es para satisfacer curiosidades, sino para vivirla. La actitud del hombre frente a ella debe ser sinceridad y verdad. Como la de Newman: no pecar contra la luz.

[1] Jn 13,13. [2] Jn 1,38. [3] Jn 2,2. [4] Jn 14,24. [5] Jn 12,48. [6] Heb 1,1-2. [7] Rom 1,16. [8] Mc 13,31. [9] Mc 14,48-49. [10] Mt 4,17. [11] Mc 1,21. [12] Mt 5,21-22.27-28.38-44. [13] Jn 4,42. [14] Lc 24,18. [15] Mt 22, 46. [16] Lc 4,22. [17] Lc 14,12-14. [18] Jn 13,17. [19] Mt 18,8-9. [20] Mt 9, 37-38. [21] Mt 7,13-14. [22] Jn 13,13-15.17.34.



Jerusalén. Estado actual de la entrada de la basílica del Santo Sepulcro, que encierra en su recinto el lugar del Calvario y la tumba de Jesús. (Foto P. Termes)

Bibl.: El criterio seguido para la selección de obras sobre JC, que son tan numerosas: advertimos que hemos dado preferencia, casi exclusiva, a las de lengua española. La bibliografía extranjera fácilmente se puede encontrar en los siguientes trabajos: *Jesuschristus*, en *LThuK* 2.ª ed., V, cols. 922-964 (lengua alemana); J. LEBRETON, *Jésus Christ*, en *DBS*, IV, cols. 966-1073 (lengua francesa); S. ZEDDA, *Gesù Cristo*, en *ECatt*, VI, págs. 223-243 (lengua italiana). La bibliografía española suele estar ausente en las enciclopedias extranjeras.

L. MURILLO, *Jesucristo y la Iglesia romana*, Madrid 1898-1902. L. V. BOUGAUD, *El cristianismo y los tiempos presentes*, II, Barcelona 1907. E. UGARTE DE ERCILLA, *Los milagros del Evangelio*, Madrid 1914. J. M. BOVER, *Jesús (Estudios cristológicos)*, Barcelona 1915. A. TORRES, *Jesucristo, su persona y su doctrina*, Madrid 1918. F. ALONSO, *La resurrección de Cristo en el magisterio de san Pablo*, en RF, 58 (1920), págs. 62-75, 188-201. J. NINK, *Jesus als Charakter* Leipzig 1925. F. ALONSO, *El estado de Cristo glorioso según los escritos de san Pablo*, en EE, 5 (1926), págs. 138-149. L. FONCK, *Los milagros del Señor en el evangelio*, Madrid 1929. J. HUBY, *Christus*, Barcelona 1929. P. BUYSSE, *Jesús ante la crítica*, Barcelona 1930. U. HOLZMEISTER, *Chronologia Vitae Christi*, Roma 1933. M. J. LAGRANGE, *El evangelio de N.S. Jesucristo*, Barcelona 1933. J. PICKFL, *Der Messiaskönig Jesus in der Auffassung seiner Zeitgenossen*, Munich 1935. J. M. PONCE DE LEÓN, *Jesús, Legado divino*, Buenos Aires 1935. F. CHIESA, *Jesucristo Rey*, Barcelona 1936. R. GALDOS, *Estudio de la forma egótica «Yo soy» en labios de Jesús*, Roma 1937. A. ARCAYA, *Unas observaciones al Dr. Lafora acerca de su estudio «Milagros curativos, laicos y religiosos»*, Vitoria 1938. U. HOLZMEISTER, *Historia aetatis NT*, Roma 1938. G. PFANMÜLLER, *Jesus im Urteil der Jahrhunderte*, Berlín 1939. I. BEAUFAYS, *El Hombre-Dios en su marco palestiniano*, Madrid 1940. N. M. BUIL, *¿Sabes tú quién es Jesús?*, 2.ª ed., Montevideo 1940. F. M. BRAUN, *La divinidad de Jesucristo*, Montevideo 1941. L. COLOMER, *La soberanía de Jesucristo*, Barcelona 1941. L. GRANDMAISON, *Jesucristo. Su persona. Su mensaje. Sus pruebas*, 2.ª ed., Barcelona 1941. G. MARMION, *Jesucristo vida del alma*, 3.ª ed., Barcelona 1941. E. PINARD DE LA BOULLAYE, *Jesús y la historia*, Madrid 1941; id., *Jesús, Hijo de Dios*, ibíd. 1941; íd., *Jesús, profeta y taumaturgo*, ibíd. 1941; íd., *Jesús luz del mundo*, ibíd. 1941; íd., *La herencia de Jesús*, ibíd. 1941; id., *Jesús Redentor*, ibíd. 1941; íd., *Jesús viviente en la Iglesia*, ibid. 1941. P. J. BLANCO TRÍAS, *Jesús, niño*, 2.ª ed., Valencia 1942. J. LEAL, *Valor histórico de los evangelios*, Granada 1942; íd., *Jesucristo-Dios-Hombre*, ibíd. 1942. K. ADAM, *Jesucristo y el espíritu de nuestro tiempo*, Santiago de Chile 1943. J. M. BOVER, *El evangelio de N.S. Jesucristo*, Barcelona 1943. F. M. BRAUN, *El evangelio y los tiempos actuales*, Barcelona 1943. J. GONZÁLEZ BROWN, *Vida de N.S. Jesucristo*, México 1943. J. M. GRANERO, *Credo. Exposición del Dogma católico. II, Jesucristo*, Cádiz 1943. V. LARRAÑAGA, *La Ascensión del Señor en el NT*, Madrid 1943. L. CRISTIANI, *Jesucristo, Hijo de Dios, Salvador*, Bilbao 1944. CH. CRISTIANI, *Vida de Jesucristo*, Bilbao 1944. I. GOMÁ, *Jesucristo*, Bilbao 1944; íd., *Jesucristo Redentor*, Barcelona 1944. J. A. LABURU, *Jesucristo. (Su proceso ante los tribunales judíos y romanos. Sus últimas horas mortales)*, Montevideo 1944. J. M. MILLÁS, *Jesucristo según los evangelios*, Barcelona 1944. A. SCHUETZ, *Cristo*, Barcelona 1944. B. M. XIBERTA, *La doctrina de Jesucristo*, Barcelona 1944. A. M. BARBIERI, *Hacia Él. Introducción a la vida de Cristo*, Montevideo 1945. J. A. CABEZAS, *Cristo (Bibliografía ortodoxa)*, Madrid 1945. R. CRIADO, *La Sagrada Pasión en los profetas*, Granada 1945. R. GUARDINI, *La esencia del Cristianismo*, Madrid 1945. J. MÚNERA, *Jesucristo (Estudio histórico, apologético, teológico)*, Bilbao 1945. J. PÉREZ DE URBEL, *Vida de Cristo*, 2.ª ed., Madrid 1945. M. ALMAZÁN, *Jesús de Nazaret (Con inclusión íntegra de las fuentes evangélicas)*, Barcelona 1946. N. M. BUIL, *Vida popular y apologética de N.S. Jesucristo*, 2.ª ed., Montevideo 1946. J. KÖSTERS, *Nuestra fe en Cristo*, Buenos Aires 1946. T. TOTH, *Creo en Jesucristo: El Redentor*, 3.ª ed., Madrid 1946. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *El Salvador y su amor por nosotros*, Buenos Aires 1947. A. GOODIER, *Vida pública de Jesucristo*, Buenos Aires 1947. E. GUERRERO, *Jesucristo. La mejor prueba de la fe católica*, Bilbao 1947. F. PRAT, *La Teología de san Pablo*, México 1947. P. SALGADO, *Vida de Jesús*, Madrid 1947. L. SANZ BURATA, *Vida de Jesús*, Barcelona 1947. M. TRULLÁS, *La Figura de Jesucristo en la historia, en la apologética, en el dogma*, Barcelona 1947. F. PRAT, *Jesucristo. Su vida, su doctrina y su obra*, 2.ª ed., México 1948. F. SUÁREZ, *Misterios de la vida de Cristo*, Madrid 1948. B. ALLÓ, *El escándalo de Jesús*, Buenos Aires 1949. J. HUBY, *El evangelio y los evangelios*, Buenos Aires 1949. J. LEAL, *Jesucristo y nuestra fe en Él*, Granada 1949. J. SIMÓN, *El Hombre-Dios*, Barcelona 1949. R. VILARIÑO UGARTE, *Vida de N.S. Jesucristo*, 12.ª ed., Bilbao 1949. A. COLL PÉREZ, *Jesús según los evangelios*, 8.ª ed., Madrid 1950. G. FENERER, *Adán y Cristo. Su legado a la Humanidad*, Barcelona (s.f.). J. GARCÍA DE VALLE, *El divino Coloso de la Historia*, La Coruña 1950. D. RAMÍREZ PAGÁN, *Historia de la Sagrada Pasión de N.S. Jesucristo*, Madrid 1950. C. DICKENS, *Vida de Jesucristo*, Barcelona 1952. J. G. H. HOFFMANN, *Le quatrième Évangile: Le Jésus de l'histoire et le Christ Seigneur de l'Église*, París 1952. L. MARTÍNEZ, *Jesús*, 4.ª ed., Madrid 1953. J. RIQUELME SALAR, *Examen médico de la Vida y Pasión de Jesucristo*, Madrid 1953. M. RIQUET, *El único Salvador de todos los tiempos*, Bilbao 1953. F. ASENSIO, *Jesucristo, profecía y evangelio*, Bilbao 1954. A. FERNÁNDEZ TRUYOLS, *Vida de Jesucristo*, 2.ª ed., Madrid 1954. R. W. HYNEK, *El aspecto físico de Jesús en el Santo Sudario. (Estudio médico-religioso)*, Barcelona 1954. J. QUIBUS, *¿Jesucristo es Dios?*, Barcelona 1954. D. ROPS, *Historia Sagrada, Jesús en su tiempo*, Barcelona 1954; id., *Milagros y parábolas de Jesús*, Barcelona 1954. CH. SAUVE, *Jesús íntimo. Elevaciones dogmáticas*, 3.ª ed., Barcelona 1954. F. M. WILLIAM, *La vida de Jesús en el país y pueblo de Israel*, Madrid 1954. B. M. XIBERTA, *El yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos Cristologías*, Barcelona 1954. J. ARTECHE, *Vida de Jesús*, Zarauz 1955. L. CERFAUX, *Jesucristo en san Pablo*, Bilbao 1955. J. LEAL, *El mundo de los evangelios*, Granada 1955. A. LUNN, *Al tercer día. La prueba terminante de la Resurrección*, Madrid 1955. H. V. MORTON, *De viaje con Jesucristo*, Madrid 1955. A. PACIOS, *Cristo y los intelectuales*, Madrid 1955. T. DE PONCHEVILLE, *Cristo en acción*, Bilbao 1955. L. RIBERA LLETJÓS, *Divino Jesús*, 8.ª ed., Barcelona 1955. A. VONIER, *La victoria de Cristo*, San Sebastián 1955. J. BICHLMAIR, *Jesús, el varón ideal*, Madrid-Buenos Aires 1956. J. M. BOVER, *Vida de N.S. Jesucristo*, Barcelona 1956. S. PÁRAMO, *La persona de Jesús ante la crítica liberal, protestante y racionalista*, Santander 1956. A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid 1956. E. STAUFFER, *Cristo y los Césares*, Madrid 1956. T. TOTH, *Cristo Rey o Jesucristo y nuestro siglo*, 5.ª ed., Madrid 1956. T. CASTRILLO AGUADO, *Jesucristo Salvador (La persona, la doctrina, la obra del Redentor)*, Madrid 1957. A. DE EGAÑA Y ARRILLAGA, *Las credenciales de Cristo. Milagros y profecías*, Madrid 1957. J. ENCISO VIANA, *Por los senderos de la Biblia, II: Jesucristo*, Madrid 1957. GARMAR, *El caso más desconcertante de la historia*, Oviedo 1957. H. U. INSTINSKY, *Das Jahr der Geburt Christi*, Munich 1957. F. MAURIAC, *Vida de Jesús*, Barcelona 1957. F. MUSSNER, *Der historische Jesus und der Christus des Glaubens*, en *BZ*, 1 (1957), págs. 224-252. A. NAVARRO LISBONA, *El sacerdocio redentor de Cristo*, Salamanca 1957. D. SCHAEFER, *Por Cristo al Padre*, Barcelona 1957. K. ADAM, *Cristo nuestro hermano*, 3.ª ed., Barcelona 1958. F. AMIOT, *Vie de Notre Seigneur Jésus-Christ*, París 1958. F. ASENSIO, *Las Bienaventuranzas*, Bilbao 1958. O. CULLMAN, *Christologie du N.T.*, Neuchâtel-París 1958. R. GUARDINI, *El Señor*, 3.ª ed., Madrid 1958. J. GUITTON, *Jesús*, Madrid 1958. M. MARCHESÁN, *Mentalidad y carácter de Jesús*, Madrid 1958. B. RIGAUX, *L'historicité de Jésus davant l'exégèse récente*, en *RB*, 65 (1958), págs. 481-522. C. SÁNCHEZ ALISEDA, *La Pastoral de Jesús*, Madrid 1958. L. SANZ BURATA, *Historia de Jesús*, Barcelona 1958. A. SERRANO DE HARO, *Jesucristo, lección y ejemplo de educadores*, Madrid 1958. J. BARTOLOMÉ Y RELIMPIO, *Estudio médico-legal de la Pasión de Jesucristo*, 3.ª ed., Madrid 1959. L. BERNARD, *Vida de Jesucristo*, Barcelona 1959. A. CECCARELLI, *La religión en los misterios de Jesús*, Madrid 1959. L. CERFAUX, *La Vie de Jésus devant l'histoire*, en *Euntes Docete*, 12, Roma 1959, págs. 131-140. J. JÚLVEZ, *Historia de Jesús*, Barcelona 1959. J. A. LABURU, *Jesucristo: su obra y su doctrina*, Madrid 1959. J. LEBRETON, *La vida y doctrina de Jesucristo Nuestro Señor*, 2.ª ed., Madrid 1959. P. MONIER, *El Sermón de la Montaña. El espíritu de Cristo*. Bilbao 1959. J. PLA CARGOL, *La infancia de Jesús*, Gerona 1959. G. VERSCHAEVE, *Jesús, el Hijo del hombre*, Barcelona 1959. A. VONIER, *La personalidad de Cristo*, San Sebastián 1959. A. O. ARMSTRONG, *Estampas de la Vida de Jesús*, Barcelona 1960. J. BLINZLER, *El proceso de Jesús (El proceso judío y romano contra Jesucristo expuesto y juzgado según los más antiguos testimonios)*, Barcelona 1960. G. CARLINI, *El Yo de Cristo y el yo humano*, Madrid 1960. A. M. CORTÉS NAVARRO, *Jesucristo*, Zaragoza 1960. J. DANIÉLOU, *En torno al Misterio de Cristo*, Barcelona 1960. J. DELORME, *Le Problème et le Mystère de Jésus*, en *AmiCl*, 70 (1960), págs. 353-356, 451-455, 497-510. G. FAUCONIER, *La infancia de Cristo*, Madrid 1960. L. CL. FILLION, *Vida de N.S. Jesucristo*, 7.ª ed. (puesta al día por J. Leal), Madrid 1960. R. GUARDINI, *La imagen de Jesús el Cristo en el Nuevo Testamento*, Madrid 1960; íd., *Realidad humana del Señor*, ibíd. 1960. J. GUITTON, *El problema de Jesús. Diario de un librepensador*, Madrid 1960. G. MARINI, *El Hijo del Carpintero*, 2.ª ed., Madrid 1960. G. RICCIOTTI, *Vida de Jesucristo*, 7.ª ed., Barcelona 1960. E. TINTORI, *Vida de Jesús*, Bilbao s.f. K. ADAM,



ᶜAmwās. Basílica de época cruzada y ábside, vistos del lado de la epístola de la iglesia del siglo III. Según muchos autores, esta ciudad se identifica con la Emmaús evangélica, en donde Jesús se apareció a dos discípulos. (Foto P. Termes)

Jesucristo, 3.ª ed., Barcelona 1961. H. BONILLARD, *Le Christ envoyé de Dieu*, París 1961 (en colaboración). J. BONSIRVEN, *Teología del Nuevo Testamento*, Barcelona 1961. J. DANIÉLOU, *Los Manuscritos del mar Muerto*, Madrid 1961. J. DELORME, *L'existence historique de Jésus*, en *AmiCl*, 71 (1961), págs. 471-472. M. GARCÍA CORDERO, *Jesucristo como problema (Los grandes interrogantes en torno al hombre Dios)*, Salamanca 1961. R. GORMAN, *Las últimas horas de Jesús*, Santander 1961. J. GUITTON, *El problema de Jesús*, Madrid 1961. G. HOORNAERT, *El triunfo de Cristo*, Santander 1961. S. JUNQUERA, *Un hombre Dios*, Santander 1961. F. KÖNIG, *Cristo y las religiones de la tierra*, en *Manual de historia de las religiones*, Madrid 1961. J. LEAL, *Sinopsis concordada de los cuatro evangelios*, 2.ª ed., Madrid 1961. J. LECLERCQ, *La Vida de Cristo en su Iglesia (Cristo, su Iglesia y los cristianos)*, 3.ª ed., Bilbao 1961. G. PAPINI, *Historia de Cristo*, 15.ª ed., Madrid 1961. P. PARENTE, *La Psicología de Cristo*, Barcelona 1961. R. RÁBANOS, *Sacerdote a semejanza de Melquisedec*, 2.ª ed., Salamanca 1961. A. ROYO MARTÍN, *Jesucristo y la vida cristiana*, Madrid 1961. C. SÁNCHEZ ALISEDA, *Jesucristo ¿quién es, qué hizo y qué fundó?*, 6.ª ed., Madrid 1961. L. J. TRESE, *Dios, el hombre y el Hombre Dios*, Madrid 1961. A. ZULUETA, *Jesús profeta*, Santander 1961. F. ZURBANO, *Así vi a Jesucristo*, Madrid 1961. K. ADAM, *El Cristo de nuestra fe*, 2.ª ed., Barcelona 1962. J. BISCHOP, *El día que murió Cristo*, Barcelona 1962. J. M. CABODEVILLA, *Ecce homo*, 2.ª ed., Salamanca 1962. C. CARDÓ, *Emmanuel. La nueva dimensión de Dios*, Barcelona 1962. F. X. DURWELL, *La Resurrección de Jesús, Misterio de Salvación*, Barcelona 1962. I. GIORDANI, *El mensaje social de Jesús*, Madrid 1962. J. J. MARTÍNEZ, *El drama de Jesús, Vida de N.S. Jesucristo*, 12.ª ed., Bilbao 1962. F. MAURIAC, *El Hijo del hombre*, Madrid 1962. M. RIBER, *Cristo, centro de la Creación. (En la Sagrada Escritura)*, San Sebastián 1962. H. RISTOW MATTHIAS, *Der historische Jesus der kerismatistus*, 2.ª ed., Berlín 1962. J. SABORIT ERRA, *Jesucristo, complemento del universo*, Barcelona 1962. F. J. SHEEN, *Vida de Cristo*, 3.ª ed., Barcelona 1962. K. SCHUBERT, *Der historische Jesus und der Christus unseres Glaubens*, Viena-Friburgo 1962. J. THOMAS, *Creer en Jesucristo*, Barcelona 1962. M. MEINERTZ, *Teología del Nuevo Testamento*, Madrid 1963. E. NEIRA, *Una lógica del problema de Jesús*, Madrid 1963.

J. LEAL

JESUCRISTO, La lengua de. Jesús y sus discípulos empleaban una forma de lenguaje semítico llamado arameo palestinense. Esto no excluye que conocieran otras lenguas en uso en la Palestina del siglo I, tales como el hebreo y el griego. Sin embargo, parece altamente improbable que Cristo utilizara el griego como instrumento de enseñanza; pero quizá se sirvió del hebreo y del arameo en ocasiones solemnes, como, por ejemplo, en la institución de la última Cena.

Al preguntar qué fuentes existen para la restitución del arameo que hablaron el Señor y sus apóstoles, sólo cabe una respuesta: no se conserva ninguna contemporánea. Con la excepción del de Qumrān, del que se tratará más abajo, no ha sobrevivido fuente o documento arameo, de mucha o poca monta, procedente del lapso



Jerusalén. Edículo de la antigua iglesia de la Ascensión, que señalaba el lugar del ascenso de Cristo a los cielos. En 1187 fue transformado en mezquita. (Foto P. Termes)

de tiempo comprendido entre el 100 A.C. y el 70 D.C. Algunos libros intertestamentarios (los apócrifos y pseudoepigráficos) del AT se compusieron en arameo, pero sus originales se han perdido. Hay también inscripciones arameas de este período, aunque ninguna tiene mucho valor para resolver la presente cuestión (cf. Cook). En el período que importa a la misma, es decir, más o menos entre el 100 A.C. y el 100 D.C. aparece una solución de continuidad en el material informativo que pudiera restaurar la lengua de Jesús.

No obstante, no debe entenderse que se carezca de fuentes, para el conocimiento del arameo palestinense en las fechas límites indicadas; es fácil exagerar las diferencias entre el habla de los apóstoles y, p. ej., el lenguaje de los tempranos midrāšim judíos. Hubieron de ser, en sustancia, idénticos en estructura y vocabulario básicos. Los cambios en los idiomas, especialmente los fundamentales, ocurren sólo durante un largo espacio de tiempo. Pero ocurren. E importa, en la búsqueda del habla de Jesús, recordar que no pudo ser exactamente la misma que la que se presenta en cualquiera de las fuentes que han llegado hasta nosotros. El problema consiste en determinar cuál de ellas representa con mayor fidelidad el arameo palestinense del siglo I.

No hay que olvidar tampoco que lo que se busca en dichas fuentes es, no un oscuro *patois* palestinense del siglo I de la era cristiana, sino un lenguaje capaz de transformarse en vehículo de tan magníficas composiciones literarias como la oración del Padrenuestro o partes del Sermón de la montaña.

En otro lugar se expusieron ampliamente las razones para considerar el arameo de la tradición targúmica del AT como el mejor representante del arameo que hablaron Jesús y sus apóstoles[A].

No cabe duda sobre la antigüedad de esa tradición traductora del AT; se remonta hasta los tiempos de Esdras y Nehemías la práctica de acompañar la lectura de la SE de una paráfrasis aramea[B]. El Targūm básicamente más antiguo es el de ʾŌnqēlōs, el de «Áquila», arameo del Pentateuco, que aprobó finalmente la sinagoga. Su composición, en su forma original, puede ascender hasta el siglo II D.C.; su redacción final se llevó a cabo en Babilonia entre los siglos V y X D.C. Hasta el IX o el X el de ʾŌnqēlōs no se transformó en la versión aramea sola y autorizada.

Por desgracia, el valor de ʾŌnqēlōs no es grande cuando se trata de restablecer la lengua de Jesús. Es un arameo de traducción, muy fiel al original hebreo, y, por lo tanto, exento de libertad idiomática; en suma, su carácter palestinense sufrió una honda influencia del arameo que utilizaban los judíos babilónicos (Black). Lo mismo puede decirse la mayoría de las veces del llamado Targūm de Jonatán a los Profetas (el Teodoción arameo)[C] y del Targūm a los Hagiógrafos.

En los restos de lo que se suele denominar Targūm palestinense al Pentateuco se halla el arameo, libre y literario, que interesa[D]. En un caso de transcripción de un vocablo arameo en los evangelios, la pronunciación del mismo está de acuerdo con la del nuevo Targūm y discrepa de la ʾŌnqēlōs. El ῥαββουνί, ῥαββουν[ε]ί del evangelio[1] aparece varias veces en los fragmentos del Targūm nuevo. Así en éste (Gn 44,18) se halla vocalizado en dos ocasiones como *rabbūnī*, es decir, plenamente; en otros casos, la vocalización de la palabra es incom-



Jerusalén. Piscina Probática, también llamada de Bezeta, de Betesda o de Betsaida, escenario de la curación del paralítico.

pleta: Gn 44,5; Éx 21,4.5.8. Dalman ofrece dos ejemplos de la voz, el primero vocalizado *ribbōnī*, Gn 33,11 (ʾŌnqĕlōs) y el segundo *ribbōnānāʾ*, Gn 23,6 (ʾŌnqĕlōs), uno y otro con la acepción de señor humano, que también tiene en todos los casos en que aparece en el Targūm palestinense al Pantateuco. Por lo regular, la palabra se reserva al Señor divino en la literatura judía (Dalman). Su uso en el Targūm palestinense al Pentateuco indica que pudo ser corriente, en el arameo palestinense primitivo, para aludir a un señor humano. Su pronunciación en ʾŌnqĕlōs contrasta con la corrección palestinense del nuevo Targūm, concertando con la transcripción evangélica (Black).

Una faceta importante de este Targūm, en lo que atañe a la cuestión que ahora se estudia, es que sobrevivieron, dentro de la paráfrasis libre, antiguos himnos litúrgicos, composiciones arameas en su origen, a menudo formadas sobre un tema o texto de la Biblia, y que se compusieron probablemente en un principio para recitarlas en la sinagoga en ocasiones especiales, tales como en fiestas. Están emparentadas con los salmos, himnos y oráculos del AT hebreo, como paralelos literarios de los himnos, oraciones y enseñanzas poéticas (y proféticas) de Cristo. Se compusieron en arameo palestinense libre e idiomático. Un notable ejemplo es Dt 32,10 (F):

Los halló (ʾărāʿ), vagando por una tierra desierta (ʾarʿāʾ),
en un desierto de noche y desolación;
Él tendió sobre ellos las nubes de su gloriosa Šekiná (*šĕkīnĕtēḥ*) ...
Él veló (ʿ*ayyēn*) por ellos y los protegió,
como el párpado (*šĕkīnāʾ*) protege el ojo (ʿ*ayn*).

Otros ejemplos típicos se hallarán en Éx 19,4 (F) y 20,1-2 (G). En las últimas palabras de Jacob, en Gn 49,18 (F), se encuentra un poema de expectación mesiánica:

No por la redención de Gedeón espera mi alma,
que es la redención de una hora;
ni por la redención de Sansón mi alma esperó,
porque es la suya una redención efímera:
pero la redención que Tú prometiste a tu pueblo Israel,
ésa aguarda mi alma, pues tu redención es eterna (*dĕ-purqānak purqān ʿālĕmīn*)[E].

Se pueden rastrear algunas composiciones poéticas, conservadas en el Targūm, aún más atrás con la ayuda del NT. Ya se ha aludido al dístico «Como nuestro Padre es misericordioso en el cielo, así seréis misericordiosos en la tierra»[F]. Incluso más notable es un fragmento poético de TalY, formando parte de la versión aramea de las Bendiciones de Jacob en Gn 49, pareado que fue, al parecer, un «midrāš flotante», porque reaparece, en un texto arameo variante, en *Bĕ-rēʾšīt Rabbāʾ* 98, nueva indicación de su antigüedad. Pudiera ser que citase al propio Lc 11,27, si tal explicación no fuese completamente antihistórica (cf. Strack-Billerberck). Los versos son:

«Benditos sean los pechos que te amamantaron,
y las entrañas que te llevaron».

Ambas citas son breves fragmentos, pero su antigüedad es indiscutible, y dan pie a que se confíe en la antigüedad semejante de algunos de los *pīyyūṭīm* más extensos. Sólo se sabrá el número de éstos cuando se haya investigado todo el material y establecido un texto crítico. Con todo, puede empezarse por los *pīyyūṭīm* que hay en el material de la Gĕnīzāh: Gn 35,9 (MS.C); 38,26 (C,E), que contiene el dicho proverbial de Mc 4,24 y par. en arameo[G]; Lv 22,27 (F = Ox. e 43); Éx 15,20 (G); Éx 20,2 (F). El último pasaje contiene un engaste poético de los Diez Mandamientos en un antiquísimo fragmento textual (Black).

Recientemente se han logrado descubrimientos de considerable importancia dentro de la tradición de este Targūm palestinense.

La siguiente noticia, debida al profesor Alejandro Díez Macho de la universidad de Barcelona, se publicó en la revista EstB, 15 (1956), págs. 446-447:

«Tenemos el gusto de comunicar que se ha identificado una copia del Targūm jerosolimitano (II) o "palestinense" a todo el Pentateuco. Este Targūm se solía llamar "Targūm fragmentario" (*Fragmententhargum*), porque hasta ahora sólo lo conocíamos en fragmentos: los contenidos en el cód. 110 de la Biblioteca Nacional de París editado por Ginsburger (1899), en el manuscrito 440 de la Vaticana o en algunos otros mss., así como los fragmentos publicados en las Biblias Rabínicas. Algunos nuevos fragmentos habían sido publicados por P. Kahle en su *Masoreten des Westens* y por nosotros en *Sefarad*, 15 (1955), págs. 31-39. En el Homenaje a René Bloch aparecerán otros dos fragmentos del Targūm palestinense que descubrimos en Nueva York. Tanto los fragmentos publicados por Kahle como los que nosotros hemos publicado o vamos a publicar, parecen provenir de la Gĕnīzāh de El Cairo. Tales fragmentos de la Gĕnīzāh son muy apreciados, porque su lengua no suele tener contaminaciones de arameo targúmico o talmúdico oriental, como ocurre en casi todos los manuscritos de arameo palestinense copiados por escribas europeos ignaros del arameo palestinense. Desgraciadamente, esos fragmentos orientales y antiguos del Targūm palestinense son muy escasos. Y aun los framentos de tal Targūm recogidos en manuscritos europeos nos conservan dicha paráfrasis aramea en muy pequeña parte.

»Por aquí se verá cuán importante es que hayamos identificado en la Escuela targúmica de Barcelona una copia íntegra de todo el Targūm palestinense al Pentateuco. Gracias a los buenos oficios del P. Juan Arias, M.S.C., logramos obtener de la Biblioteca Vaticana un microfilm del cód. *Neophyti* 1, y habiéndole hecho ampliar y encomendado su estudio a nuestro colaborador y coprofesor J. A. G.-Larraya, éste pudo prontamente identificar tal manuscrito como una excelente copia de todo el Targūm jerosolimitano. Nada menos que 450 folios abarca el espléndido manuscrito. Desde ahora ya no se podrá hablar del "Targūm fragmentario"... Una rápida ojeada por el arameo del cód. *Neophyti* 1 nos ha mostrado que en no pocos casos es más palestinense que el arameo del manuscrito 110 de París, sin que su pureza palestinense sea tanta como la del manuscrito *Berešit Rabbāʾ* (*sic*) Vaticana 30.

»La identificación del Targūm palestinense *completo* es un paso muy importante en el conocimiento del léxico y gramática del arameo palestinense — del arameo galilaico — que era la lengua hablada por Jesucristo...».

Se tiene una ilustración del carácter y de la antigüedad de este nuevo Targūm en la *hălākāh* de Éx 22,5.6 (Kahle). Según la Mišnāh, estos dos versos se refieren a los perjuicios ocasionados al campo de un vecino, *a*) por un buey descarriado (daño en el campo o viñedo, ver. 4), y *b*) por el fuego que se extiende hasta él, etc. Sin embargo, el hebreo del ver. 4 resulta ambiguo, y puede entenderse que el fuego (no una bestia) penetra o se extiende por la heredad próxima. Así lo entendió el Targūm de la Gĕnīzāh, por lo cual los dos versículos se refieren a los daños producidos por el fuego. El manuscrito *Neof.* está de acuerdo con él y es incluso más explícito[H].

Sobre esta *hălākāh*, el Dr. Kahle escribe:

«... Esta interpretación contrasta claramente con todas las autoridades judías oficiales, y en un antiguo texto judío puede entenderse sólo presumiendo que se remonta a tiempos lejanos, antes de que la ley oral codificada en la Mišnah tuviera validez. Tiene importancia que esa traducción se conserve en un viejo rollo del Targūm palestinense, porque prueba que los Targūmīm escritos debieron de existir en edades más alejadas de nosotros».

Cuantos están interesados por la trascendental descubrimiento esperan con ansiedad la importante edición del Prof. Díez Macho, al que hay que felicitar por su excepcional hallazgo, al que sólo excede el del volumen arameo de Qumrān, que se considera a continuación.

Comparado con la abundancia de textos hebreos encontrados en Qumrān, hasta ahora ha visto la luz un corto número de documentos arameos. En su mayoría consisten en pequeños fragmentos misceláneos, que a veces encierran sólo una palabra e incluso una sola letra (Barthélemy-Milik), y muy de tarde en tarde incluyen varias líneas, como, p. ej., los trozos de «obras apócrifas» (del libro de Enok o de los *Testamentos de los Doce Patriarcas*). Además, en el caso en que un texto más largo existiese, se conserva en tan mal estado que resulta en ocasiones apenas inteligible (Baillet). Por ello, el descubrimiento de un rollo entero de veintidós columnas, de unas treinta y cinco líneas, aproximadamente, cada una (Avigad-Yadin), supone una estimable significativa adición a la biblioteca qumránica y, en particular, a su mermado contenido arameo.

La antigüedad de esta paráfrasis aramea de la Escritura se prueba con su avenencia con el NT[I].

En la col. 22, línea 27, Gn 15,1 se traduce: «Después de estas cosas Dios apareció a Abram en una visión (*ʾitḥăzīw ʾĕlāhāʾ lĕ-ʾabrām bĕ-ḥazyā*) y le dijo...»

No sorprende que todos los Targūmīm eviten un lenguaje tan «antropomórfico», sobre todo porque no corresponde al hebreo.

Act 7,2-3 alude al pasaje paralelo Gn 12,1, en que el Señor habló a Abram en forma de ὁ Θεός τῆς δόξης ὤφθη τῷ πατρὶ ἡμῶν Ἀβραάμ ... καὶ εἶπεν πρὸς αὐτόν ... («el Dios de la gloria se mostró a nuestro padre Abraham ... y díjole ...»).

Si bien los dos pasajes son distintos, el empleo de una fórmula idéntica a duras penas puede deberse a la casualidad. A la pregunta de dónde Esteban (o Lucas) la sacó, la contestación sólo puede ser: de la fórmula familiar del Targūm arameo del período, conservada por escrito en el nuevo rollo.

Ciertos rasgos generales de la «versión» de la narración del Génesis se parecen a las más antiguas formas del Targūm palestinense del Pentateuco, tal como existe en los textos de la Gĕnīzāh o en el Targūm fragmentario. Si sigue el hebreo, de vez en cuando, muy ceñidamente (como en Gn cap. 14), casi siempre se trata de una paráfrasis libre, con extensos desarrollos y adiciones, como al describir la belleza de Sara, en la col. 20, o en la parábola de la Palmera y el Cedro, en la col. 19.

Estos poemas tienen cierto valor literario. El segundo, traducido de la versión inglesa de Avigad-Yadin, reza:

«Y yo, Abram, tuve sueño ...
y de aquí, vi en mi sueño un cedro
y una palmera.
... Y llegaron hombres y quisieron talar
y descuajar el cedro y dejar la palmera sola.
Y gritó la palmera y dijo: "No derribéis el cedro ..."
Y por mor de la palmera el cedro se salvó».

(El cedro es Abram y la palmera Sara, que, ofreciéndose a sí misma, salvó al patriarca en Egipto).

Éstos son los paralelos literarios que se poseen más contiguos a las parábolas y poemas originales (poéticos) de Jesús.

Si se aceptan las conclusiones generales de los arqueólogos, el rollo debió de escribirse antes del año 70 D.C. Soportan esta temprana datación las afinidades con los apócrifos y pseudoepígrafos (sobre todo con el *Libro de los Jubileos*). Hay que esperar la publicación de todo el texto antes de aducir un número suficiente de giros arameos característicos de un período, que sirvan para identificar la época del rollo según criterios lingüísticos. Sin embargo, los folios publicados presentan ya un importante hecho filológico: el texto utiliza el adverbio arameo *ʾĕdayin, bēdayin* (por ejemplo, col. 22, líns. 2, 18,20), que figura no menos de veintiséis veces sólo en Daniel, pero *jamás* en arameo targúmico. En otros varios casos se encuentran empleos no targúmicos, por ejemplo, *ḥillĕtāʾ* o *ḥullĕtāʾ* (col. 22, líns. 4), con la acepción de «valle»; Targūm, *ḥălālāʾ* significa «caverna»; sir. *hltʾ*, la «vaina» de una espada. El verbo *ʾtḥllm* (lín. 5), con el significado de «hacerse fuerte, robusto», se halla en siríaco, pero no en arameo targúmico. Por consiguiente, en su aspecto lingüístico, el rollo aparenta pertenecer a la edad del «arameo antiguo».

Ciertamente, se trata, casi con seguridad, de una de las más antiguas muestras de arameo palestinense escrito, en segundo lugar, en fecha y en importancia, después de las porciones arameas del AT, que datan probablemente del siglo I A.C. Desde el punto de vista lingüístico y literario es un valiosísimo testimonio del lenguaje y de la literatura aramea del tiempo de Cristo. El *Neof.* y texto de Qumrān suministran un material lingüístico de suma trascendencia para el estudio del arameo palestinense del siglo I. Sumados a la tradición del Targūm palestinense al Pentateuco[J], constituyen las principales autoridades en lo que se refiere a la lengua que habló Jesús.

[A]M. Black, *An Aramaic Approach...*, pág. 13 y sigs. [B]Cf. P. Kahle, *The Cairo Geniza*, pág. 117 y sigs., para tener una completa y moderna visión de conjunto de los distintos «Targūmīm» y de su historia. [C]Véanse los recientes trabajos de A. Díez Macho, en Sef, 16 (1956) y EstB, 15 (1956). [D]En el Targūm fragmentario (*FT*), Targum del Pseudojonatán *(PJ)*, y en los nuevos fragmentos de la Gĕnīzāh publicados por P. Kahle, *Masoreten des Westens*, II. V. *The Cairo Geniza*, l.c. [E]Ginsburger no ofrece esta significativa variante, pero se hallará en las Biblias Rabínicas. [F]P. Lagarde, *Prophetae Chaldaice*, pág. 138. [G]Cf. Dalman, *Jesus-Jeschua*, pág, 202 (hebreo). [H]El Targūm de la Gĕnīzāh traduce *ybʾr* por *ybqr*. palabra que los Targūmīm emplean normalmente con la acepción de «buscar», y en este caso «dejar (un campo) en barbecho»; traducirlo por «quemar» es conceder a la palabra el significado del original hebreo. En *Neof.*, de otro lado, el hebreo *ybʾr* se vierte por *ywqd* («si un hombre *prende fuego* a un sembrado o huerto...»). [I]Cf. *supra*. [J]Dos de mis alumnos, los señores M. C. Doubles y G. J. Kuiper, se dedican a estudios preparatorios de nuevas ediciones del Targūm palestinense.

Bibl.: A. Meyer, *Jesu Muttersprache*, Friburgo de B. - Leipzig 1896. A. Cook, *A Glossary of the Aramaic Inscriptions*, Cambridge 1898, pág. 3 y sigs. J. Courtenay, *The Language of Palestine*, Edimburgo 1920. G. Dalman, *Jesus-Jeshua*, Leipzig 1922; íd., *Die Worte Jesu*, 2.ª ed., Leipzig 1930. C. C. Torrey, *The Four Gospels. A New Tradition*, 1933. D. Daule, *Concerning the Reconstruction of «the Aramaic Gospels»*, en *BJRL*, 29 (1945), pág. 1. P. Kahle, *The Cairo Geniza*, Londres 1947, pág. 122 y sigs.; íd., *Das zur Zeit Jesu in Palästina gesprochene Aramäisch*, en *ThR*, 17 (1948-1949), págs. 201-216. E. Y. Kutscher, *Studies in Galilean Aramaic*, en *Tarb*, 21-23 (1952) (en hebreo). M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 2.ª ed., Oxford 1954, pág. 17 y sigs., 21, 243-244. H. Birkeland, *The Language of Jesus*, Oslo 1954. D. Barthélemy - J. T. Milik, *Discoveries in the Judaean Desert. Qumran Cave 1*, Oxford 1955, págs. 97, 147, 84, 87. M. Baillet, *Fragments araméens de Qumrān 2. Description de la Jérusalem Nouvelle*, en *RB* (abril 1955), pág. 222 y sigs. N. Avigad - Y. Yadin, *A Genesis Apocryphon. A Scroll from the Wilderness of Judaea*, Jerusalén 1956, descripción y contenido del rollo, facsímiles, transcripción y traducción. R. Meyer, en *OLZ*, 1/2 (1957), cols. 47-50. M. Black, *Die Erforschung der Muttersprache Jesu*, en *ThLZ* (1957), cols. 654-668. P. Kahle, *Das palästinische Pentateuchtargum und das zur Zeit Jesu gesprochene Aramäisch*, en *ZNW*, 49 (1958), págs. 100-116; íd., *The Cairo Geniza*, 2.ª ed., Oxford 1959, págs. 191-208. W. F. Albright, *Arqueología de Palestina*, Barcelona 1963 (trad. cast.).

M. BLAK

JESÚS («salvador», et. → **Yĕhōšūaʿ**; ᾿Ιησοῦς; Vg. *Iesus*). Nombre de seis personas del AT y NT:

1. Hijo de Sirach, autor del Eclesiástico y abuelo del traductor al griego del citado libro y autor a la vez del prólogo al mismo[1] (→ **Eclesiástico**).

2. Nombre propio de Cristo (→ **Jesucristo**).

3. Antepasado de Nuestro Señor, citado en la genealogía del evangelio de Lucas, padre de Er e hijo de Eliezer[2]. Muchos códices griegos ofrecen la grafía de Ἰωσή.

4. Célebre bandolero que vivió en la época de Jesucristo (→ **Barrabás**).

5. Uno de los coadjutores judíos en la predicación, citado por san Pablo (→ **Justo**).

6. Nombre que se da a Josué, el conquistador de la Tierra Prometida, en los Hechos de los Apóstoles y en algunas versiones de la epístola a los Hebreos[3].

[1]Eclo, cf. Prólogo. [2]Lc 3,29. [3]Act 7,45; Heb 4,8.

M. GRAU

JESÚS, Cronología de la vida de. I. Planteamiento clásico de la cuestión. Presupone que los datos cronológicos de los evangelios son seguros y exactos y que el orden con que en ellos se narran los sucesos es, si no se demuestra lo contrario, cronológico. Establece una cronología relativa de la vida de Jesús, armonizando, si es preciso, las discrepancias que presentan los distintos relatos evangélicos. A falta de datos cronológicos absolutos, se sirve de los sincronismos que aparecen en los evangelios, para relacionar hechos fundamentales de la historia evangélica con otros de la historia profana e insertados así en una cronología absoluta.

II. Nacimiento. Jesús tuvo que nacer antes de la muerte de Herodes el Grande[1]. Éste murió el año 750 de Roma, o sea el 4 a.C.[A] Recordemos que el monje escita Dionisio el Exiguo cometió un error de cálculo, cuando en 525, por encargo del papa Juan I y para sustituir con la era de la Encarnación la de Diocleciano, o de los mártires, usada hasta entonces en la Iglesia, fijó en el año 754 de Roma el nacimiento de Jesús, comienzo, por lo tanto, de la era cristiana. Entre esos dos hechos — nacimiento de Jesús y muerte de Herodes — se calcula que transcurrieron unos dos o tres años[2]. No es posible precisar más. Ni siquiera acudiendo al censo de Quirino de que habla Lucas en 2,1-2. Los que — como Lagrange — echan mano de un expediente filológico para soslayar las dificultades históricas que presenta ese texto, no pueden ya hacer uso de él para establecer la cronología del nacimiento. Entre las demás soluciones propuestas al enigma de ese texto, dos parecen ser las que, empalmando con los datos anteriores, mejor solventan las dificultades históricas: se trata, o bien de un censo comenzado antes del año 9 a.C. por Quirino, como legado ordinario, y terminado los años siguientes por su sucesor Saturnino, o bien de un censo realizado durante una misión extraordinaria de Quirino entre los años 8 y 6 a.C. Esto supuesto, si tuviéramos que señalar para el nacimiento de Jesús una fecha fija, nos inclinaríamos por el año 7, dejando, tanto por delante como por detrás, el margen de un año.

[A]F. Josefo, *Ant. Iud.*, 17,8,1; 17,9,3; íd., *Bell. Iud.*, 1,33,8; 2,1,3. Cf. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, I, 4.ª ed., Leipzig 1909, págs. 415-417, 444-449.

[1]Mt 2,1; Lc 1,5. [2]Mt 2,1.7.19.

III. Comienzo de la vida pública. En 3,1-2 inserta Lucas la entrada en escena del Bautista en el cuadro general de la historia de su tiempo. El bautismo de Jesús, que en la tradición cristiana más antigua marca el comienzo de la vida pública[1] tuvo que seguir muy cerca a la aparición del Bautista. Porque apenas puede dudarse de que al referirse Lucas a ésta pretendía sobre todo datar el bautismo de Jesús. De los seis sincronismos que nos proporciona Lucas, sólo el primero — el año 15 del imperio de Tiberio César — es suficientemente concreto y determinado. Pero aplicando diversos sistemas de cómputo se origina una fluctuación de tres años. Partiendo de la fecha de la muerte de Augusto — 19 de agosto del año 14 — el año 15 de Tiberio resulta ser el 28-29. Si el punto de partida es el año 12, en que Tiberio se asoció a Augusto como *collega imperii*, resulta el 26-27. Y si al primer cómputo se le aplica el sistema judío, que contaba el año civil a partir del primero de octubre y consideraba como primer año la

fracción del mismo transcurrida antes de dicha fecha, el año 15 de Tiberio iría desde el octubre del 27 al septiembre del 28. Las tres hipótesis están de hecho en función de la duración del ministerio público de Jesús y de la fecha de su muerte. Quienes suponen para el primero un mínimo de dos años y meses y aceptan — conforme a la datación más corriente — que Jesús murió el año 30, han de recurrir necesariamente al segundo o tercero de los sistemas expuestos. En realidad, si nos atenemos al modo normal de computar los años, que ciertamente se seguía en las provincias orientales del imperio, habría de descartar el segundo sistema. No se ha aducido ningún argumento positivo que pruebe una excepción en este caso. Queda ciertamente la posibilidad de que Lucas se ajustase al sistema judío. Con el resultado de este último sistema de datación — 27-28 — coincidiría el sincronismo que ocasionalmente nos proporciona san Juan en 2,20. Si la construcción del Templo herodiano se inició el año 20 A.C.[A] y se cuentan años completos como parece exigir el texto, resulta que los judíos pronunciarían la frase de 2,20 en la Pascua del 28. Otra indicación nos ofrece Lucas en 3,23, que parece no avenirse con el sincronismo de 3,1-4. Suponiendo que nació el año 7, Jesús cumplió treinta años el año 24. Para resolver la duda, subrayan algunos que Lucas emplea una fórmula aproximativa. Esta fórmula, corriente entonces, como lo demuestran numerosas inscripciones funerarias, para expresar la edad de las personas, redondeaba la cifra y permitía un margen de varios años. Aquí el margen debería ser de unos cinco años. Y esto parece a otros excesivo. Observan éstos que la edad de treinta años era la que se requería entre los judíos para entrar al servicio del Templo u ocupar cargos públicos. Y ésta era la práctica también en la secta de Qumrān. Según esta interpretación, Lucas indicaría simplemente que Jesús había llegado a la edad de la madurez y podía, por consiguiente, desempeñar — conforme a la Ley — un ministerio oficial y público. Esto cuadra perfectamente con el contexto lucano y explica por qué Lucas usó una fórmula aproximativa, dándole un tan amplio margen a la aproximación.

[A] F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 15,11,1.

[1] Cf. Act 1,21-22; 10,37-38.

IV. DURACIÓN DE LA VIDA PÚBLICA. Los Padres de la primera época, entre ellos Clemente de Alejandría y Orígenes, interpretaron literalmente el «año de gracia» que Lucas, evocando un pasaje y una práctica veterotestamentaria[1], menciona en 4,19, y concluyendo que el ministerio público tuvo que durar un solo año. De atenernos exclusivamente a los datos cronológicos de los Sinópticos llegaríamos a una conclusión semejante. De hecho, los Sinópticos mencionan sólo la última Pascua y el material narrativo que nos proporcionan encuentra tal vez cabida suficiente en el año que la precede. Una desconfianza sistemática como la que profesaba una crítica historicista ya superada por los datos del cuarto evangelio, apenas podía salir de ahí. Aunque algunas indicaciones de Marcos — las espigas de 2,23 y la hierba verde de 6,39 — sugieren ya una duración mayor. Pero, tomando literalmente los datos del cuarto evangelio, habría que admitir tres Pascuas distintas[2] y por consiguiente un mínimo de dos años para el ministerio público.

La hipótesis de un tercer año cabría solamente en el triple supuesto de que la frase de Jn 4,35 de pronunciarse en enero, la fiesta de Jn 5,1 fuese la Pascua y ésta no pueda identificarse con la que en Jn 6,4 se declara próxima. Esta identificación sería posible tanto en la hipótesis menos probable de que originalmente el orden de los caps. 5 y 6 era inverso al actual, como si al componer estos dos capítulos no quiso el autor del cuarto evangelio — por razones teológicas, que habrá que individuar — atenerse a un orden cronológico estricto. Pero lo que hace sumamente frágil la hipótesis del tercer año son los otros dos puntos. Difícilmente puede la fiesta de Jn 5,1 identificarse con la Pascua, porque, aun prescindiendo de la variante textual sin artículo — «una fiesta» —, que está tan bien atestiguada en la tradición manuscrita como su contraria con artículo, en los otros tres pasajes en los que san Juan menciona por primera vez la Pascua[3], la llama siempre por su nombre propio. Por otra parte, si — como supone la teoría del tercer año — la frase de Jn 4,35 se pronunció en pleno invierno, no se explica tan bien la fatiga y la sed de Jesús[4] y por qué el agua del pozo estaba tan profunda[5]. Además, el largo período de nueve meses entre la Pascua[6] y el enero siguiente[7] habría que llenarlos sólo con la predicación en Judea[8], y el último testimonio del Bautista[9]. Y sobre todo, la buena acogida prestada por los galileos a Jesús a causa de los acontecimientos de la primera Pascua[10], parece suponer que ésta es un hecho todavía reciente.

A causa de esas dificultades se propuso ya hace tiempo otra interpretación del pasaje de Jn 4,35. La primera parte — «todavía cuatro meses y viene la siega» — sería una frase proverbial de uso corriente para indicar que faltaba un largo plazo para algo. En realidad, la fórmula «vosotros decís» allí empleada, introduce, como en otros pasajes evangélicos[11], un refrán. En la segunda parte se tomaría el hecho real de la mies madura como un símbolo de la conversión de los samaritanos. Según esto, el diálogo, del que la frase en cuestión es parte, se desarrollaría hacia el mes de mayo. Resulta, por lo tanto, más probable la hipótesis de las tres Pascuas, que supone para el ministerio público una duración de dos años y meses. Sólo de la primera y de la última Pascua nos consta que Jesús se trasladó a Jerusalén para celebrarlas. El cuarto evangelio supone otras tres idas a Jerusalén para celebrar allí otras tantas fiestas religiosas[12]. En cambio, los Sinópticos mencionan expresamente sólo la ida para la última Pascua, ida que para Lucas se convierte en un largo viaje[13] y reviste un carácter estructural de amplias perspectivas teológicas. Aunque algunas frases de los Sinópticos[14] apenas puedan entenderse, si Jesús no estuvo y actuó públicamente varias veces en Jerusalén.

[1] Lv 25,10. [2] Jn 2,13; 6,4; 13,1. [3] Jn 2,13; 6,4; 13,1. [4] Jn 4,6-7. [5] Jn 4,11. [6] Jn 2,13. [7] Jn 4,25. [8] Jn 3,22. [9] Jn 3,25-36. [10] Jn 4,45. [11] Mt 15,5; Mc 7,11; Lc 12,54-55. [12] Jn 5,1; 7,2; 10,22. [13] Lc 9,51. [14] Mt 23,37-39; Lc 13,34-35; 19,41-44.

V. FECHA DE LA MUERTE. Según una antigua tradición, que nos conservan Hipólito, el prólogo de los *Actos de Pilatos*, Lactancio y san Agustín, la crucifixión

habría tenido lugar durante el consulado de los dos hermanos Gemini, o sea el año 29. Uno de los testimonios más antiguos de esta tradición, la obra *Contra Iudaeos*, que se atribuye a Tertuliano, pone como datación equivalente a la anterior el año 15 de Tiberio. Esto indica que la primera fecha fue calculada en función de Lc 3,1 y 4,19, suponiendo que la vida pública no había llenado un año íntegro. Aquella tradición se formó, pues, seguramente al socaire de la interpretación literalista de Lc 4,19 y no la podemos por esto tener en cuenta en la solución del problema. Éste podría resolverse sirviéndonos de los datos ya previamente establecidos del comienzo de la vida pública y de la duración de la misma. Independientemente de ellos, el único medio es el del cálculo astronómico montado sobre la base de otros datos evangélicos. Desgraciadamente, los datos no coinciden exactamente y se muestran reacios a los esfuerzos concordistas. La crucifixión tuvo lugar, o el 15 de Nīsān, si la última Cena fue pascual[1], o el 14 del mismo mes, si el rito pascual no se había celebrado todavía[2]. Sólo la nueva cronología de la Pasión, basada en el calendario de Qumrán, parece dar una explicación satisfactoria a esa dificultad (→ **Cena, Fecha de la última** y **Jueves Santo, Problema cronológico del**).

Los evangelios coinciden en afirmar que Jesús murió el viernes de la semana de Pascua. Por cálculo astronómico se puede determinar en qué años el 14 ó el 15 de Nīsān cayó en viernes. Así resultan posibles las siguientes fechas: 11 de abril del 27; 18 de marzo del 29; 7 de abril del 30; 3 de abril del 33. La tercera es la que mejor encaja con los demás datos ya establecidos de la cronología y por esta razón es la que suele admitirse como más probable. El año 27 resulta demasiado temprano y el 33 demasiado tardío. Este último crea además serias dificultades a la cronología de la edad apostólica. El año 29 coincide con el año del consulado de los dos hermanos Gemini, pero el 18 de marzo resulta una fecha extraordinariamente anticipada y por eso corre el peligro de haber sido suplantada por la siguiente luna llena. En tales casos se intercalaba un mes, ya sea que se pretendiese evitar que la Pascua cayese antes del equinocio de primavera, ya que la posible intercalación dependiese del estado de las cosechas. En todo caso es éste un motivo que hace cuestionable la datación del año 29. La fecha más probable resulta, pues, el 7 de abril del año 30. Pero tampoco aquí es posible lograr más que un cierto grado de probabilidad. En tiempo de Jesús, el primer día del mes se determinaba no por cálculo matemático, sino por observación. El comienzo de la nueva luna debía ser observado por dos testigos. La observación de éstos quedaba sujeta a la variabilidad de las condiciones atmosféricas y a una serie de imponderables que podían ocasionar la diferencia de un día. Y ello podía repercutir en la fijación del día 14 de Nīsān.

[1] Mc 14,12. [2] Jn 18,28; 19,14.

VI. Sistemas cronológicos. Resumiendo las distintas posibilidades, que permiten las fechas anteriormente indicadas, es posible formar diversos sistemas cronológicos. Si el año 15 de Tiberio coincide con el 28-29 (*terminus a quo* = muerte de Augusto), caben dos posibilidades: un año de ministerio público y crucifixión el año 30; tres o cuatro años de ministerio público y crucifixión el año 33. Si el año 15 de Tiberio es el 25-26 (*terminus a quo* = asociación de Tiberio al imperio de Augusto), hay que escoger entre un ministerio público de dos o tres años, que culminaría en la Pascua del 29, o un ministerio público de tres o cuatro años, que culminaría en la Pascua del 30. Si, coincidiendo en esto con el dato de Jn 2,20, el año 15 de Tiberio se extendiese desde el octubre del 27 al septiembre del 28 (*terminus a quo* = muerte de Augusto + computación según el uso judío), habría que admitir, o un año de vida pública, que terminaría el 29 o dos años, que culminarían en la Pascua del 30. Este último sistema es el que en su conjunto parece más probable y de hecho reúne un mayor número de sufragios en su favor. Ateniéndonos a ese sistema, los datos fundamentales de la cronología de la vida de Jesús serían los siguientes: nacimiento entre el 6 y el 8 a.C. con cierta preferencia por el año 7; inicio de la vida pública a fines del 27 o comienzos del 28; duración de la vida pública: dos años y meses; crucifixión y muerte: el 7 de abril del año 30.

VII. Nuevo planteamiento de la cuestión. Algunos hechos muestran un cambio de situación. En el primer tercio de nuestro siglo abundaban las monografías sobre los problemas cronológicos. Después comenzaron a escasear. En el último decenio, los autores, ocupados en la controversia sobre el Jesús histórico y el Cristo de la fe, apenas dedican atención a los problemas cronológicos. La nueva situación responde a un nuevo planteamiento, cuyo factores son:

1. Al concepto positivista de la historia ha sucedido un concepto más fino y comprensivo de la misma, que une al rigor de la comprobación empírica la insoslayable exigencia de una intervención, que dé el sentido de los hechos. Con esto, la cronología y la topografía se convierten de presupuesto fundamental en valioso auxiliar del conocimiento histórico (cf. H. I. Marrou).

2. Los evangelios entran en una categoría especial del género histórico, cuyas líneas fundamentales se van perfilando. Predomina en ellos la finalidad teológico-kerigmática. Pero no está ausente de ellos el interés por la historia. El kerigma en ellos proclamado se apoya sobre hechos, de los que la interpretación teológica constituye su dimensión profunda. Esos hechos no se presentan a la curiosidad del investigador, sino a la fe del creyente; no son considerados como comprobables experimentalmente y ni siquiera en su significación puramente humana, sino como salutíferos: obradores y portadores de la salud. Y, sin embargo, por medio de indicaciones cronológicas y topográficas, lo bastante exactas para el fin que se pretende, quedan perfectamente insertados en una época bien determinada de la historia humana.

Hoy se manifiestan dos tendencias. Algunos se limitan a constatar unos hechos fundamentales dentro de un cuadro elástico, soslayando sistemáticamente las cuestiones cronológicas y topográficas (Bornkamm, Nisia). En una posición más moderada se sitúan los que, como Léon-Dufour, conceden una cierta importancia a las cuestiones de la cronología absoluta de la vida de Jesús,

pero se dedican casi exclusivamente a determinar a base de indicios literarios cuál es el contexto histórico original de un pasaje, para rehacer así la economía histórica de la vida de Jesús. Ese nuevo modo de enfocar la cuestión se halla expuesto en la obra del citado autor.

En el estado actual de la cuestión deberían tenerse presentes las siguientes consideraciones:

a) Los datos cronológicos de los evangelios tienen una función fundamental: la de insertar la gesta salvífica de Cristo en la historia humana. Por esto no se pueden rehuir los problemas fundamentales de una cronología absoluta. Aunque en ellos, dado el fin propio de la historia evangélica, no se requiere un grado de certeza.

b) La finalidad teológico-kerigmática, que predomina en los evangelios, puede determinar en muchos casos la economía de la narración. El orden de los evangelios no es ni necesaria, ni tal vez ordinariamente cronológico. Pero esto no nos exime de la tarea de estudiar cada caso aplicándole las leyes propias de composición de cada autor. Y puede tener aplicación en el problema de las transcripciones.

c) La función estructural atribuible a ciertos datos, p. ej., las fiestas mencionadas en el cuarto evangelio, y la significación teológica aneja a ella, no excluye su función cronológica. Lo teológico del autor no excluye lo histórico, sobre todo porque para él la historia es una revelación de lo divino.

d) En todo caso, los datos cronológicos y topográficos de los evangelios deben ser tratados con seriedad. Pero al juzgar de su alcance, ha de tenerse en cuenta que la exactitud de los mismos ha de medirse por la intención de los autores y ésta por la finalidad propia de la obra.

Bibl.: U. HOLZMEISTER, *Chronologia vitae Christi*, Roma 1933. E. A. CERY, *Recent Studies on the Date of Crucifixion*, en *CBQ*, 7 (1945), págs. 223-230. D. J. O'HERLIKY, *The Year of the Crucifixion*, en *CBQ*, 8 (1946), págs. 298-303. J. LEBRETON, *Jésus-Christ, Chronologie de la vie de*, en *DBS*, IV, cols. 970-975. L. GIRARD, *Le Cadre chronologique du ministère de Jésus*, París 1953. A. FERNÁNDEZ, *Vida de Nuestro Señor Jesucristo*, 2.ª ed., Madrid 1954, págs. 53*-65*, 37-39. H. U. INSTINSKY, *Das Jahr der Geburt Christi*, Munich 1957. E. STAUFFER, *Jesus. Gestalt und Geschichte*, Berna 1957, págs. 16-18. E. BARNIKOL, *Das Leben Jesu der Heilsgeschichte*, Halle (Saale) 1958, págs. 326-322. A. TRICOT, *Chronologie évangélique*, 3.ª ed., París 1959, págs. 635-646. J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, 3.ª ed., Gotinga 1960, págs. 9-82. J. MICHL, *Chronologie des Lebens Jesus*, en *Lexikon der Marienkunde*, 6 (1960), págs. 1139-1149. H. I. MARROU, *De la conaissance historique*, en *RÉA*, 63 (1961), págs. 225-228. G. B. CAIRD, *Chronology of the New Testament*, en *Interpreter's Dictionary of the Bible*, I. Nueva York 1962, págs. 599-607. X. LÉON-DUFOUR, *Les Évangiles et l'histoire de Jésus*, París 1963, págs. 352-371. E. RUCKSTUHL, *Die Chronologie des Letzten Mahles und des Leiden Jesu*, Einsiedeln-Zurich-Colonia 1963.

M. SALA

JESÚS HIJO DE DIOS. Para expresar su relación con el Padre, Jesús principalmente procedió y oró como una persona que se encuentra para con Dios en una situación absolutamente única; y éste era ciertamente el método más claro y eficaz para dar a entender a los hombres su naturaleza, como veremos al final de la presente breve exposición. Para proceder con orden, consideraremos: 1. El significado de la expresión «Hijo de Dios en el AT. 2. El significado de la misma en los evangelios. 3. Jesucristo, Hijo de Dios según los evangelios y los demás escritos del NT. En efecto, el significado de la expresión atribuida a Jesucristo no se puede determinar con un simple examen de los términos; es necesario primero dar una ojeada al uso del AT y al de los judíos contemporáneos de Jesús. La expresión puede ciertamente designar a la segunda Persona de la Santísima Trinidad en su filiación eterna, pero sería imprudente tanto el afirmarlo como el negarlo *a priori*.

1. En el AT, la expresión «Hijo de Dios» tiene muchas acepciones y está bien lejos de aquella cierta uniformidad que encontramos en el NT. En el AT dicha expresión designa, en primer lugar, al pueblo de Israel, como se ve por los siguientes pasajes: «Así dice Yahweh: "Israel *es mi hijo* primogénito... Deja ir libre a mi hijo...; si te niegas a dejarle ir. Yo mataré a tu hijo (del faraón), a tu primogénito"»[1]; «pues Yo soy un padre para Israel y Efraím es mi primogénito»[2]; «Cuando Israel era niño, Yo le amé y de Egipto llamé a mi hijo»[3]. El mismo sentido puede verse en Eclo 36,14 y especialmente en el apócrifo *Libro IV de Esdras* (6,58). Particular interés tienen los textos en que se encuentra esa expresión referida al *rey*, especialmente en el día de su coronación; así leemos del rey Salomón: «Yo seré para él como Padre y él será para mí como hijo»[4]; «tú eres mi hijo, Yo te he engendrado hoy»[5]; así también del futuro rey mesiánico[6]. Naturalmente, como puede deducirse de cuanto antecede, la expresión se encuentra también refiriéndose particularmente a los israelitas justos: «Para Yahweh, vosotros sois hijos»[7]; «el número de los hijos de Israel será como las arenas del mar... y serán llamados hijos del Dios vivo»[8]; y el mismo sentido hallamos en Eclo 4,11. Y en un buen número de textos se lee con referencia a los ángeles[9]. No deja tampoco de referirse a veces a personas justas en particular, y señaladamente al justo perseguido: Sab 2,13-18, texto al que probablemente alude Mt 27,43. Finalmente, se dice también del Mesías, pero no en los libros canónicos ni en la literatura rabínica, sino exclusivamente en los escritos apócrifos; así en el *Libro IV de Esdras* (7,28-29; 13,32.37.52) y en el *Libro de Enok* (105,2); este último texto podría ser también una interpolación cristiana (J. Bonsirven).

[1] Éx 4,22-23. [2] Jer 31,9. [3] Os 11,1; cf. Mt 2,15. [4] 2 Sm 7,14 y 1 Cr 17,13; cf. Heb 1,5 *b*; Ap 21,7. [5] Sal 2,7; cf. Heb 1,5 *a*. [6] Sal 89,27. [7] Dt 14,1. [8] Os 2,1 (Vg. 1,10); cf. Rom 9,26. [9] Job 1,6; 2,1; 38,7; Sal 29,1; 89,7.

2. La expresión «Hijo de Dios» conserva aún en el evangelio y, en general, en el NT, los dos sentidos principales que tenía en el AT. Se dice aplicándolo a todos los cristianos, representantes del nuevo Israel: «Cuantos son llevados por el Espíritu de Dios, éstos son hijos de Dios»[1]; «El que venciere poseerá en herencia estas cosas, y Yo para él seré Dios, y él para mí será hijo»[2]. A diferencia de san Pablo que, salvo pocas excepciones[3], suele llamar a los cristianos υἱοὶ Θεοῦ y no τέκνα Θεοῦ, san Juan se sirve constantemente del término τέκνον ("hijo") y τέκνα ("hijos") derivado del verbo τίκτω ("engendrar, procrear") y nunca designa la relación de los cristianos con Dios, empleando el término υἱός ("hijo"); hasta parece que san Juan evite intencionadamente este término al tratar de los cristianos y lo re-

serva exclusivamente para Jesucristo (así, p. ej., en Jn 10,34, donde el evangelista limita la cita del AT al primer estico del Sal 82,6); para san Juan, pues el término υἱός referido a Dios Padre, designa una relación enteramente particular y exclusiva que compete solamente a Jesucristo (B. F. Westcott).

También en el AT tiene su origen el valor mesiánico de Hijo de Dios que se encuentra a veces referido a Jesucristo. Así, en boca de los demonios[4] el título equivale a «santo de Dios», «escogido de Dios», «Mesías» o «Cristo»; sentido mesiánico particularmente claro en la interpretación que da el mismo san Lucas: «Salían de muchos los demonios gritando y diciendo: "Tú eres el Hijo de Dios". E increpándolos, no les permitía decir que sabían que Él era el Mesías»[5]. El mismo sentido, probablemente, se debe reconocer en las palabras del tentador: «Si Tú eres Hijo de Dios...»[6]; ni es verosímil que a la expresión de Natanael: «Rabbí, Tú eres el Hijo de Dios, Tú eres el rey de Israel»[7] se le pueda dar más significado que el de una confesión de la mesianidad de Jesús, pues el segundo título explica el primero.

Las palabras del bautismo: «Tú eres mi Hijo amado»[8] y de la transfiguración: «Éste es mi hijo querido»[9] consideradas en sí mismas, en su significado inmediato, tienen probablemente igual valor mesiánico que los textos precedentes. Es verdad que la forma del bautismo, cual nos ha sido transmitida por la tradición sinóptica, es claramente trinitaria e insinúa, por tanto, un sentido muy diverso de la filiación — como se la encuentra ciertamente en la fórmula de Mt 28,19 —; empero en la narración que san Juan nos da del bautismo, la expresión: «Sí, yo (el Bautista) he visto y he dado testimonio de que éste es el Elegido de Dios»[10], indica que la voz del Padre fue entendida, a lo menos por el Bautista, en sentido mesiánico. Nestlé, Merk, Lagrange, Mollat, Lyonnet y muchos otros prefieren en el texto que acabamos de citar la lección «Elegido» a la de «Hijo». Y cuando Jesús afirma que aun el «Hijo» ignora el día de la última venida del Hijo del hombre[11], el término se ha de entender también en sentido mesiánico, puesto que en cuanto Verbo eterno del Padre no podía ignorarlo; con todo, se insinúa claramente que el Mesías es muy superior a los ángeles.

Este empleo del título de Hijo de Dios, fundado en el AT y en el judaísmo, no es en el NT exclusivo de los Sinópticos, sino que se encuentra también en san Pablo[12] (Lagrange, Boismard, Lyonnet).

En la pregunta de Caifás[13]: «¿Eres Tú el Cristo, el Hijo del Bendito?» referida por Lucas así: «Si Tú eres Cristo, dínoslo»[14], el título no va, probablemente, más allá del sentido mesiánico; en efecto, Jesús respondiendo afirmativamente hace hincapié en el título de Hijo del hombre[15]. Del mismo modo, la exclamación del centurión romano: «Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios»[16], no parece tenga más alcance que el visto hasta ahora, como nos lo sugiere el texto paralelo de Lucas: «Verdaderamente este hombre era justo»[17]. Sin embargo, no hay duda de que en el evangelio de Marcos parece que la expresión conserva todo su valor trascendente de una filiación natural y que corresponde a una profesión de fe del evangelista como la que hay al principio de su evangelio[18]: la primera parte del evangelio de Marcos culmina en la profesión de fe de Pedro[19]; la segunda nos lleva al acto de fe en la dignidad suprema por la cual fue Jesús condenado.

Si el título bíblico de Hijo de Dios no expresa necesariamente una filiación de naturaleza, puede tener aún un sentido y un valor mucho más alto que cuanto hemos dicho hasta ahora, y referirse a una filiación propiamente dicha, trascendente. Y no ha de sorprendernos que la Iglesia primitiva no siempre entendiera este título en el sentido de la eterna filiación natural, sino también en el sentido que, según hemos visto, era tan común en el AT y en el sentido mesiánico de los evangelios[A].

[A] Cf. p. ej., JUSTINO, *Adv. Tryph.*, 88,8. CLEMENTE ALEJANDRINO, *Pred.*, 1,6,25. HILARIO, *In Psal.*, 2, n. 27-29.

[1] Rom 8,14. [2] Ap 21,7; cf. 2 Sm 7,14 y Heb 1,5. [3] Cf. Rom 8, 16-17; 9,8-9; Ef 5,1. [4] Cf. Mc 3,11; 5,7. [5] Lc 4,41; cf. Mt 8,29 y par. [6] Mt 4,6. [7] Jn 1,49. [8] Mc 1,11 y par. [9] Mc 9,7 y en especial Lc 9,35 y cap. 11. [10] Jn 1,34. [11] Mc 13,32; Mt 24,36. [12] Cf. 1 Cor 15,20-28 y probablemente Rom 1,4. [13] Mc 14,61; cf. Mt 26,63. [14] Lc 22,67. [15] Mc 14,62; cf. Mt 26,64 y especialmente Lc 22,69-70. [16] Mc 15,39. [17] Lc 23,47. [18] Mc cap. 11. [19] Mc 8,29.

3. Jesucristo, Hijo de Dios según los evangelios y los escritos del NT: La expresión Hijo de Dios, que para nosotros significa una filiación ontológica de quien posee la naturaleza divina por el hecho de la generación eterna del Padre, ha tenido, pues, una larga historia con un significado puramente moral; aún más, tanto en la tradición bíblica como en la rabínica no es ni siquiera un título característico del Mesías, y los contemporáneos de Jesús pudieron llamarle Hijo de Dios sin pensar en una filiación divina verdadera y propia. Por otra parte, Jesús nunca dijo: «Yo soy el Hijo de Dios», pues la expresión no podía ser comprendida en su verdadero sentido; pero Él se condujo de tal modo que su unión con el Padre aparece ser única y trascendente. Y éste era, al fin y al cabo, el mejor modo de descubrir el divino misterio de su persona.

Una lectura atenta de los evangelios nos muestra la importancia decisiva que tuvieron a los ojos de cuantos creían en Jesús las maravillas obradas por Él; con ellas mostraba tener un poder sobrehumano sobre la naturaleza y particularmente sobre los cuerpos de los enfermos, sobre los muertos, sobre los malos espíritus, sobre Satanás. Es verdad que la antigüedad grecorromana nos cuenta milagros obrados por divinidades (cf. Asclepiades de Epidauro y Serapis de Canopo) o por hombres (cf. Pitágoras y Apolonio de Tiana), y de modo parecido la historia del judaísmo y, sobre todo, el AT hablan de milagros (cf. Elías y Eliseo, que resucitan muertos[1]; multiplican el pan y el aceite[2]; hacen bajar fuego del cielo[3]; hacen llover[4]; endulzan las aguas amargas[5]; curan la lepra[6]; y también los prodigios obrados por Moisés[7]); pero los milagros obrados por Jesús sobrepujan a todos por su naturalidad y coherencia, y por el modo con que se realizan. Jesús obra con autoridad sobrehumana, con un gesto, con una palabra[8]; suele hacer sus milagros con sobriedad y reserva, cediendo a la piedad y a la fe[9]; los obra siempre por un fin superior, como para acreditar su misión y para hacer que los hombres crean en sus palabras. Sus milagros, pues, son esencialmente «señales» que tienen por objeto llevar a

algo más profundo que el simple prodigio, y la disposición que Él pide es la fe en su misión y en su Persona[10].

[1] 1 Re 17,17-24; 2 Re 4,18-37. [2] 1 Re 17,7-16; 2 Re 4,1-7.42-44. [3] 1 Re 18,21-40; 2 Re 1,9-14. [4] 1 Re 18,41-46. [5] 2 Re 2,19-22. [6] 2 Re 5,14. [7] Éx caps. 5-15. [8] Mc 1,31.41-42; 2,11-13; 3,5. [9] Mc 1,44; 5,43; 7,36; Lc 7,4 y sigs. 13. [10] Mc 2,5; 5,34; 9,23-24 y par.

Jesús no sólo obra milagros; Él se conduce de modo sobrehumano y tiene unas exigencias que nadie jamás se ha atrevido a manifestar. Él es el vencedor de Satanás[1], en Él obra la misma fuerza de Dios[2], su palabra tiene un valor y una eficacia eterna como la de Dios[3], su doctrina no está atada ni a la Escritura ni a la tradición, Él enseña con autoridad propia[4]; a quien le quiere seguir pide que renuncie a todo[5]; ordena que se tomen posiciones o a favor de Él o contra Él[6]; que se le quiera a Él más que al padre y a la madre[7], y asegura que de la decisión que se tome en pro o en contra de Él depende la vida eterna[8]. Jesucristo vindica para sí una grandeza mayor no sólo que la de Salomón, sino también que la del mismo Templo y la de los ángeles[9]; se arroga el poder de perdonar los pecados[10]; de disponer del sábado[11]; de remontarse — en la Ley judaica — por encima de Moisés hasta el principio mismo de la creación, hasta Dios[12]; y de modo completamente inaudito, en nombre propio interpreta, corrige, completa la antigua Ley, afirmando: «Oísteis que se dijo... Yo, empero, os digo...»[13]. Jesús se proclama «el Hijo» y «el Hijo único», «el heredero» de Dios Padre[14] y la voz celestial en el bautismo y en la transfiguración confirma ésta suposición[15]; en fin, en un célebre texto afirma que su verdadera naturaleza sólo el Padre la conoce, y que sólo Él, conociendo al Padre, es el que lo da a conocer a los hombres: «Todas las cosas me fueron entregadas por mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino él Hijo y aquel a quien quisiere el Hijo revelarlo»[16]. Él, por tanto, se distingue completamente de sus apóstoles y de todos los demás hombres, oponiendo y distinguiendo siempre entre «*mi* Padre»[17] y «*vuestro* Padre»[18]; su filiación divina no la pone nunca en el mismo plano que la de los otros; nunca dice «*nuestro* Padre»; única, y sólo aparente, excepción representa la frase: «*Vosotros*, pues, habéis de orar así: Padre *nuestro*...»[19]. En el evangelio de san Juan aparece bien clara esta oposición con la frase: «Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios»[20].

[1] Mc 3,27. [2] Mt 12,28. [3] Mc 13,31; cf. Is 40,8. [4] Mc 1,22; Mt 7,28-29. [5] Mt 10,37-38. [6] Mt 12,30. [7] Mt 19,29. [8] Mt 10,32; Lc 9,26; Mc 8,38. [9] Mt 12,6.41-42; 13,41; Mc 8,38; 13,27. [10] Mc 2,5. 10; Lc 7,48. [11] Mc 2,28 y par. [12] Mc 10,5-9. [13] Mt 5,21-48. [14] Mc 12,6 y par.; 13,32 y par. [15] Mc 1,11; 9,7 y par. [16] Mt 11,27; cf. 10,22. [17] Mt 7,21; 10,32-33; 11,27; 12,50; Lc 2,49; 10,22; 22,29; 24,49, etc. [18] Mt 5,16.45.48; 6,1.8.14-15;18,14; Mc 11,25. [19] Mt 6,9. [20] Jn 20,17.

Acerca del modo de orar de Jesús, es interesante hacer notar una verdadera perla que nos ha sido conservada sólo por san Marcos: en la oración de Getsemaní, Jesús se dirige al Padre con el apelativo → **ʾabbāʾ**[1]; ahora bien, un estudio más profundo (cf. especialmente J. Jeremias) ha advertido que en las plegarias de la literatura judía contemporánea, era cosa corriente invocar a Dios como Padre; pero no se usaba nunca la palabra *ʾabbāʾ*, y aun en toda la literatura judía nunca se la encuentra como referida a Dios; era un término que usaban los pequeñines al dirigirse cariñosamente a su padre terreno. No deja, pues, de tener un profundo significado el que Jesús empleara este nombre, y que los cristianos después de Él se dirijan a Dios casi únicamente con el apelativo de Padre; y más aún, que este término propio de Jesús sea la invocación con que el Espíritu, en cuanto Espíritu de Jesús, clama en el corazón de los cristianos[2].

¿Acabaron de entender claramente los apóstoles la divinidad de su Maestro durante la vida terrena de Él? En el evangelio de san Mateo leemos dos veces una profesión de fe en la divinidad de Jesús: la primera, después del milagroso caminar sobre las aguas del lago[3]; la otra, en la confesión de Pedro[4]; pero en los textos paralelos de los otros dos sinópticos no hay nada de eso[5]. Parece, pues, muy verosímil que los dos textos de Mateo reflejen la fe de los apóstoles después del misterio pascual; porque, en efecto, no es probable que Marcos haya expresamente dejado pasar por alto declaraciones tan importantes; por otra parte, es sabido que el texto griego del evangelio de Mateo es posterior al de Marcos. Debió de costarles mucho a los apóstoles el llegar a reconocer en Jesús el Mesías, Hijo del Dios vivo: el modo demasiado humano de concebir al Mesías[6], su lentitud en comprender el proceder del Maestro[7], su escándalo aun en el tiempo de la Pasión[8] y su comportamiento después de la resurrección[9], son otros tantos elementos que no nos permiten afirmar con seguridad que los apóstoles comprendieran claramente la divinidad de Cristo antes de la venida del Espíritu Santo.

[1] Mc 14,36. [2] Gál 4,6; Rom 8,15. [3] Mt 14,33. [4] Mt 16,16. [5] Mc 6,1-52; 8,29; Lc 9,20. [6] Mt 16,23; Mc 8,33. [7] Mc 4,13.40; 5,7.18; 8,17-18.21. [8] Mc 14,27.30.50.66-72 y par. [9] Mt 28,17; Lc 24,25.41.

Con este cuadro histórico evangélico concuerda muy bien la visión paulina del Cristo, Hijo de Dios. Rara vez da san Pablo a Jesús el título de «Dios»; parece que los únicos textos son: «Dios bendito por los siglos»[1]; «Manifestación de la gloria del gran Dios y Salvador nuestro, Jesucristo...»[2]; pues el tal título lo reserva para Dios Padre. Como todos los hagiógrafos del NT, incluido san Juan, también san Pablo no considera tanto a las Personas divinas en el plano abstracto de su naturaleza, cuanto en el plano concreto de la realización de la salvación; concibe al Cristo histórico en cuanto Dios encarnado, y lo muestra, por tanto, subordinado al Padre en la obra de la creación y en la de la salvación escatológica[3]; fue después de la resurrección cuando se dio a Jesús el título de Κύριος («Señor»), título propiamente divino que en el AT sólo se da a Yahweh[4] y es también después de la resurrección cuando recibe de un modo nuevo el título de Hijo de Dios[5]; no obstante, Jesucristo es esencialmente Hijo de Dios[6], es Hijo del amor del Padre[7], ha venido al mundo enviado por el Padre[8], pero preexistía eternamente, porque es Hijo de Dios de modo ontológico[9]; es Él en quien el Padre ha concebido todo el plan salvífico, y Él es también su fin, la sabiduría y la imagen por medio de la cual todo fue creado y restaurado[10], en Él está la plenitud de la divinidad y de la creación[11]. Sin ninguna duda, pues, Jesucristo es Dios, una de las tres Personas de la Santísima Trinidad[12].

[1]Rom 9,5. [2]Tit 2,13. [3]Cf. Flp 2,5-8; Col 1,15-20; 1 Cor 3,23; 8,6; 11,3; 15,27-28. [4]Cf. Flp 2,9-11; Ef 1,20-22; Heb 1,3-4 y Act 2,36; Rom 10,9.13. [5]Act 13,33; Rom 1,4; Heb 1,5; 5,5, etc. [6]Cf. Rom 1,3.9; 5,10; 8,29; 1 Cor 1,9, etc. [7]Col 1,13. [8]1 Cor 15,47; Rom 8,3; Gál 4,4. [9]1 Cor 10,4; Flp 2,6; 2 Cor 8,9. [10]Ef 1,3-4; Col 1,16.20. [11]1 Cor 1,24.30; 2 Cor 4,4; Col 1,15-17; 2,9. [12]Cf. 2 Cor 13,13.

Según el cuarto evangelio, tampoco nunca afirmó Jesús directamente que Él fuera Hijo de Dios ni jamás consintió explícitamente cuando otros hacían semejante afirmación[1]; a veces Jesús se llamó indirectamente Hijo de Dios[2] o de modo equivalente[3]. En san Juan, del mismo modo que en los Sinópticos, la realidad de la filiación divina ontológica se manifiesta sobre todo en la sublimidad de las palabras de Jesús, de sus acciones y de su vida. Cuatro aspectos del Cristo del cuarto evangelio nos interesan particularmente para nuestro argumento: Él es el legado del Padre a la humanidad[4], su actividad acá abajo se caracteriza por una total dependencia del Padre[5], Él es el revelador del Padre[6], Él está en misteriosa unión con el Padre[7]. ¿Implica todo esto la eterna filiación divina en sentido propio? Así lo creyó indudablemente el evangelista[8] y parece que en tal dirección orientaría Jesús a sus íntimos.

En el delicado y profundo problema de la divinidad de Jesucristo, es interesante y es obligado observar la sobriedad y el arcaísmo de los evangelios Sinópticos, y las consideradas y ponderadas expresiones de san Juan en el cuarto evangelio. Los evangelistas, aun habiendo escrito en un período del cristianismo primitivo en el que la fe en la divinidad de Jesucristo se expresaba claramente y profesando también ellos esta fe, conservaron, al narrar la vida de Jesús sobre la tierra, su ambiente propio y no le prestaron nunca aquellas expresiones que serían más propias de la Iglesia de Pentecostés que del Jesús del lago de Genesaret y de Jerusalén, ni quisieron nunca levantar el velo que durante la vida terrena encubrió siempre el misterio del Cristo (→ **Jesús Hijo del hombre**).

En conclusión, tanto en el AT como en el NT, el título de Hijo de Dios no tiene un significado unívoco ni aun cuando se dice del Mesías, del Jesucristo de la historia; ni es un título del que, considerado en sí mismo, se pueda deducir la naturaleza trascendente de Jesús, su filiación divina natural. Los evangelistas, no insistiendo sobre este título, testifican su propia fidelidad a las enseñanzas del Maestro, cuya naturaleza divina se trasluce por un conjunto de elementos que tienen un valor más claro y decisivo que el solo título. «El creer que Dios hablaba por medio de Jesucristo era ya para los judíos un vislumbrar y aceptar el misterio de una divina filantropía y, en el orden del conocimiento sobrenatural, era dar el primer paso hacia una fe más plena y luminosa» (J. Huby). Si los apóstoles, mientras oían directamente las enseñanzas de Jesús no llegaron a conocer claramente su filiación divina natural, su fe quedó definitivamente iluminada por el gran misterio pascual y por el Espíritu Santo el día de Pentecostés. Fe cimentada sobre las palabras y las obras del Maestro que, por cuanto podían comprender sus contemporáneos, había manifestado claramente su conciencia de que era desde la eternidad Hijo de Dios por naturaleza y lo había demostrado con sus obras, con su vida y también aplicándose a sí el título de Hijo del hombre, título que, en el evangelio, da a entender, más aún que el título de Hijo de Dios, la naturaleza divina del Cristo.

[1]Cf. Jn 1,49; 11,27. [2]Cf. Jn 5,25; 10,36; 11,4; 17,1. [3]Cf. Jn 5,19-23; 6,40; 8,38; 14,13. [4]Cf. Jn 3,34.37; 5,36-38. [5]Cf. Jn 4, 34; 5,18; 10,25.32; 15,10. [6]Cf. Jn 17,6.26; 18,37; cf. 1,18. [7]Cf. Jn 5,20 y 3,35; 10,30; 17,11.21.23. [8]Cf. Jn 1,1 y sigs.; 3,17; 12,49 y 1 Jn 4,9-10.

Bibl.: B. F. Westcott, *The Epistles of St. John*, Londres 1905, págs. 203-204. G. Kittel, ἀββά, en *ThW*, I, págs. 4-5. E. Huntress, «*Son of God» in the Jewish Writings prior the Christian Era*, en *JBL*, 54 (1935), págs. 117-123. J. Trinidad, «*Praedestinatus est filius Dei... ex resurrectione mortuorum*», en *VD*, 20 (1940), págs. 145-150. J. Huby, *Le discours de Jésus après la Cène*, 2.ª ed., París 1942, pág. 149. J. L. McKenzie, diversos artículos en *CBQ*, 5 (1943), págs. 293-300; 7 (1945), págs. 32-47, 326-339; 8 (1946), págs. 320-331. C. Spicq, *Les Épitres pastorales*, París 1947, págs. 159 y sigs., 265 y sigs. J. Dupont, «*Filius meus es tu*», en *RSR*, 36 (1948), págs. 522-543. J. Lebreton, *Jésus-Christ*, en *DBS*, V, cols. 966-1073. M.-J. Lagrange, *Épître aux Romains*, París 1950, págs. 6-7. G. Schrenk, πατήρ, en *ThW*, V, págs. 984-985, 1007. M. Meinertz, *Theologie des Neuen Testaments*, 2 vols., Bonn 1950. L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, París 1951. J. Bonsirven, *La Bible apocryphe*, París 1953, pág. 77. M. E. Boismard, «*Constitué fils de Dieu*», en *RB*, 6 (1953), págs. 7-17; id., *La divinité du Christ selon saint Paul*, en *LV*, 9 (1953), págs. 75-100. J. Jeremias, *Kennzeichen der ipsissima vox Jesu*, en *Synoptische Studien A. Wikenhauser... dargebracht*, Munich 1953, págs. 86-89; íd., Παῖς Θεοῦ, en *ThW*, V, págs. 698-713. L. Cerfaux, *Le titre de Kyrios et la dignité royal de Jésus*, en *Recueil L. Cerfaux*, I, Gembloux 1954, págs. 3-63; íd., *Les miracles, signes messianiques de Jésus et oeuvres de Dieu, selon l'évangile de saint Jean*, ibíd., II, íd., págs. 41-50. S. Lyonnet, *Épître aux Romains*, en *LSB*, notas a Rom 1,4; 9,5. R. Laurentin, *Structure et théologie de Lc I-II*, París 1957. L. de Grandmaison, *La personne de Jésus et ses temoins*, París 1957. L. Cerfaux, Κύριος, en *DBS*, V, cols. 200-228. O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel 1958; S. Lyonnet, *Exegesis epist. ad Romanos*, Roma 1960, pág. 34 y sigs. P. Benoit, *Le problème de Jésus*, en *Exégèse et théologie*, I, París 1961, págs. 97-114; íd., *La divinité de Jésus*, ibíd., págs. 117-133. íd., *Le procès de Jésus*, ibíd., págs. 265-289.

L. MORALDI

JESÚS HIJO DEL HOMBRE. Esta expresión, tan familiar al lector asiduo de los evangelios, ha sido objeto de muchos estudios y de divergentes interpretaciones. Hoy, si bien no se puede hablar aún de una sentencia común, se ha llegado a cierta conformidad, a lo menos, acerca de los elementos fundamentales de los que hay que partir y del camino que se ha de seguir, de modo que las interpretaciones de cuarenta años atrás se pueden considerar, en general, como abandonadas por los contemporáneos que estudian esta cuestión. La importancia del asunto es muy considerable si se tiene presente que el título de Hijo del hombre (con el de «Hijo») es la única expresión que tanto en los Sinópticos como en Juan usa Jesús, y solamente Él, para designarse a sí mismo, aun en la respuesta a la pregunta formal del sumo sacerdote.

En el presente estudio veremos: 1. El significado de la expresión *Hijo del hombre*. 2. La expresión *Hijo del hombre* en el AT, en el judaísmo y en la literatura helenística. 3. La expresión *Hijo del hombre* en el NT.

1. Considerada en sí misma, la expresión *Hijo del hombre* es un semitismo, es decir, una traducción literal del original hebreo *ben ʾādām* y del arameo *bar ʾĕnāš* (o *bar nāš*) y significa «hijo de un hombre», esto es, un individuo de la especie humana, un ser humano. Es propio de la índole de estas lenguas el designar a un

individuo de una especie, anteponiendo «hijo de» al nombre de la especie. Nuestra expresión debería, pues, traducirse «un hombre» o bien «el hombre», y puede referirse con toda propiedad a cualquier individuo de la especie humana. De esta unánime comprobación filológica se derivan dos sentencias que durante algún tiempo fueron muy comunes: según Bonsirven, Jesús se sirvió de esta expresión solamente porque — dadas las condiciones del judaísmo de entonces — no podía presentarse directamente como Hijo de Dios y como Mesías; con el título Hijo del hombre, Él pretendía reivindicar un poder sobrehumano y subrayar su debilidad frente a la omnipotencia divina, orientando así hacia un Mesías paciente. Conseguida esta finalidad pedagógica, la expresión cayó en desuso, porque no era más que un marco vacío en el que se invitaba a los discípulos a ir formando poco a poco el retrato. Lagrange ve en la expresión Hijo del hombre un título muy modesto que pone de relieve la naturaleza humana de Jesús de conformidad con las predicaciones de la pasión y también con las prerrogativas gloriosas del Cristo en el momento oportuno: «escogiendo llamarse "el hombre" o "el hijo del hombre", no se desentendía Jesús del cometido que se le había confiado, sino que le daba un carácter muy real. No era una designación expresa de la naturaleza humana para distinguirla de la divina; era una muestra de simpatía para con todos los hombres».

2. Es cierto que la expresión Hijo del hombre no era una designación común para decir «hombre»; se empleaba, sin embargo, en este sentido, aunque no dejaba de tener fundamentalmente cierto énfasis y solemnidad; y precisamente en fuerza de esta característica elevación es por lo que en nuestras lenguas, en vez de la simple y propia traducción, se ha conservado la forma hebrea, como ya lo habían hecho los evangelios, escribiendo en griego υἱὸς τοὺ ἀνθρώπου en lugar de escribir simplemente ἄνθρωπος. No fue Jesús quien inventó esta expresión; sus oyentes ya la conocían. Se trata de determinar los conceptos que sugería esta expresión antes de Jesús, teniendo también presente que Él no la hubiera empleado de no haber encontrado en ella algunos de los elementos esenciales que necesitaba para acreditarse a sí mismo y a su divina misión: de no ser así, se hubiera servido de otro título.

Dos son los libros del AT, a los que se recurre para comprender la figura del Hijo del hombre en el NT: Ezequiel y Daniel. El profeta Ezequiel, que en el preciso momento de la catástrofe hebrea que siguió a la caída de Jerusalén bajo Nabucodonosor tuvo que alimentarse de las palabras de Dios y recibirlas en su corazón para transmitirlas a Israel, del que había sido constituido «pastor» y «centinela», es llamado continuamente por la voz divina con la expresión de «hijo del hombre», hasta el punto de que se convierte en el apelativo del profeta; si con ella se pretendía solamente hacer resaltar la flaqueza humana frente a Dios, parece que no había para qué emplearla con tanta frecuencia, pues llega a leerse más de 90 veces. Ezequiel, hijo del hombre, tiene la misión de hacer ver a Israel sus pecados, de anunciarle que por causa de ellos debería morir, pero Dios — que no se complace en la muerte de los malos — desea que Israel se vuelva a Él y viva; si no les amonesta a las claras, el hijo del hombre será responsable de la muerte de los malos; si, en cambio, cumple bien su misión, el Hijo del hombre salva su propia vida y la de los otros[1]. La actividad de Ezequiel, hijo del hombre, no se limita a una visión puramente terrena; anuncia un orden nuevo, a un nuevo y verdadero pastor, una alianza de paz, un retorno paradisíaco con una nueva creación en la cual tendrá el hombre un corazón y un espíritu nuevo[2] (cf. Ez caps. 34 y 37); los términos «vivir» y «salvar» tienen ciertamente valor completamente escatológico. No es, pues, de maravillar que un célebre exegeta haya visto aquí el origen de la expresión evangélica Hijo del hombre (O. Procksch).

Para los aspectos que nos interesan, tiene todavía el profeta Ezequiel otros elementos y tal vez más importantes: la descripción de la gloria de Yahweh cuando abandona el Templo sobre las alas de los querubines para seguir a los deportados[3] y su vuelta después de la cautividad de Israel, cuando «la gloria de Yahweh entró en el Templo por la puerta que mira a oriente»[4]. Hay además algún texto que describe la gloria de Yahweh como una figura humana: sobre el firmamento que se apoya en las cabezas de los cuatro seres vivos se forma una especie de trono, y sobre él «una figura de aspecto humano... así se me aparecía la gloria de Yahweh»[5]; y en otra parte: «Al mirar vi una figura de aspecto humano... de sus lomos hacia abajo era fuego, y de los lomos arriba aparecía como resplandor... Y de ahí la gloria del Dios de Israel...»[6].

Entre los muchos puntos de contacto entre Ezequiel y Daniel es necesario mencionar el texto que nos interesa más directamente y al que Jesús se refirió al dar su respuesta al sumo sacerdote: del mar, esto es, del abismo, símbolo de las turbulencias de los pueblos y de todo lo que se opone a Dios, salen cuatro bestias, símbolo de los reinos terrenos; después de esta visión terrestre, ve el profeta que en el cielo hay unos tronos preparados, entre fuego, nubes y llamas aparece «el Anciano de días» con miríadas de seres que forman su corte, se abren los libros del juicio y se da principio a las sentencias contra las bestias; el vidente prosigue: «Yo estaba mirando... y he aquí que en las nubes del cielo viene uno semejante a un hijo de hombre; se adelanta hasta el Anciano de días y es conducido a su presencia; a Él se dio poder, majestad y reino, y todos los pueblos, naciones y lenguas le servirán; su poder es un poder eterno que no pasará, y su reino no será destruido»[7]. Es importante observar cómo la versión griega de este texto mesiánico (aun para los judíos) asimila prácticamente la figura del Hijo del hombre con la del Anciano de días (que es Dios), como aparece desde el comienzo de la descripción: «... *como* un hijo de hombre y *como* un Anciano de días...». Este personaje misterioso se presenta como la manifestación visible del Dios invisible: ser sobrenatural, no sólo porque viene del cielo, sino sobre todo porque está sobre las nubes, acompañamiento ordinario y característico de las teofanías; pertenece, pues, a la categoría de lo divino y es como una especie de encarnación de la gloria divina según el tipo de la descripción de Ezequiel (es interesante la reminiscencia de los dos profetas en Ap 1,12-16). Hay que notar que la interpretación individual de la figura del Hijo

del hombre no todos la admiten, pero todos los exegetas reconocen que nos encontramos frente a un contexto misterioso que contiene dos significados que no aparecen igualmente evidentes en cada uno de los momentos de la divina revelación: el individual, evidente en el símbolo y sobreentendido en la explicación [8], y el colectivo, latente en el símbolo y puesto de relieve en la explicación.

Se puede preguntar si la figura del Hijo del hombre ha pasado directamente de Ezequiel y Daniel al NT o, mejor, si esta figura se encuentra sólo en estos profetas y queda desconocida en el ambiente del judaísmo tardío y en el helenismo. Entre los textos ahora conocidos, la figura del Hijo del hombre aparece en la literatura judía solamente en el *Apocalipsis siríaco de Bārūk*, en el *Libro IV de Esdras* (cap. 13) y en la tercera parte del *Libro etiópico de Enok* (caps. 37-71: el llamado libro de las parábolas); cronológicamente, las dos primeras obras son del siglo I D.C., la tercera del siglo II-I A.C.; el *Libro de Enok*, el más importante con mucho en la presente cuestión, es objeto de graves controversias, más agudizadas hoy por el hecho de que, si bien las otras partes se hallan representadas de algún modo en la literatura descubierta en Qumrān, no se ha encontrado hasta ahora ningún indicio de su tercera parte (caps. 37-71) en los escritos apócrifos de Qumrān; de varias partes se ha lanzado la hipótesis de que estos capítulos debieron de ser una interpolación cristiana en un escrito judío, hipótesis que tendría ahora una cierta confirmación, pero no se trata de una razón decisiva, y las razones que están por una redacción judía o precristiana son aún las más fuertes (cf. A. Dupont-Sommer); sigue, pues, aún más sólido que nunca el testimonio de este libro en lo que se refiere a la figura del Hijo del hombre.

En esta literatura judía, en especial en el *Libro de Enok*, los rasgos esenciales del Hijo del hombre son éstos: es una persona, no una colectividad; tiene la naturaleza divina; está en el ámbito de la gloria celestial; vive en el cielo con el Señor de los espíritus; ha pertenecido siempre al plano celeste y existía antes que todos los seres creados; esto no obstante, se le llama Hombre (= Hijo del hombre), término que, probablemente, indica cierta calificación suya de ejemplar ideal de la humanidad; pero se le llama también «Mesías», «el Justo», «el Elegido»; parece que en cierto modo tenga alguna relación con la creación, y es él quien lleva a término los planes divinos sobre lo creado; clarísima es su conexión en los últimos tiempos; el Hijo del hombre es una figura escatológica y será el instrumento de la restauración de lo creado en el estado de perfección original; ha sido elegido y preservado para el conflicto contra Satanás y contra las potencias del mal; no tiene nada que ver con sus ideas mesiánicas nacionalistas; vendrá sobre las nubes del cielo, pero se dice también que vendrá del mar; a su llegada juzgará al mundo.

A las fuentes judías, pueden agregarse también: el Targūm de los Salmos 8,5; 80,18; 144,3 que traduce respectivamente *ben ʾādām* y *bar ʾĕnāš* por «el Mesías»; así, el término *ʿănānē* («nubes») en Dan 7,13*a* era interpretado como «hombre de la nube» o equivalente a *bar nĕfēlē*, «hijo de la nube», y referido al Mesías; es también significativa la interpretación dada por algún rabino a Dan 7,13 en relación con Zac 9,9 (en período, empero, algo tardío) y la explicación del plural «tronos» en Dan 7,9 dada por R. ʿĂqībāʾ: está en plural porque un trono es para Dios y el otro para el Mesías (cf. Strack-Billerbeck). No hay duda que en los ambientes más estrictamente ortodoxos y conservadores del judaísmo la figura del Hijo del hombre ha encontrado muchas dificultades y parece que no ha sido nunca aceptada. Una de las razones decisivas fue probablemente la altísima figura del Mesías, su naturaleza sobrenatural, el hecho de que la escatología oficial veía en Dios al único juez del mundo.

Estudios más profundos han demostrado que la figura del Hijo del hombre tiene importantes paralelos en religiones, corrientes de pensamiento y países diversos desde el Irán a Egipto, desde el Asia anterior a Grecia: se trata del «Hombre primordial», del «Hombre divino-celeste». Con matices más o menos diversos, es concebido como un ser divino, existente antes de la creación, hijo del Dios supremo o identificado con uno de los dioses principales, tiene cualidades y características divinas y está revestido de gloria; está en estrecha relación con todo lo creado; es el prototipo de la humanidad, el tipo ideal; posee el secreto de todas las cosas y es el mediador de toda inteligencia; a las veces se cree que ha sido creado para combatir el mal, las tinieblas, los demonios, para liberar la luz; por esto es salvador y redentor que se encarna y está presente en los perfectos; desciende directamente del Ser supremo y está destinado a volver a unirse con él.

No es posible determinar qué rasgos del «Hombre primordial» hayan influido principalmente en la figura del Hijo del hombre; todo induce a creer que el judaísmo debió de ponerse en contacto con estas ideas en períodos, ambientes y formas diversas; pero parece que no hay duda que debieron tener un influjo decisivo, al cual, sin embargo, se le sobrepuso y con el cual se combinó un conjunto de elementos castizamente veterotestamentarios y judíos. Por lo cual, la figura del Hijo del hombre es quizás una variante específicamente judía del ἄνθρωπος divino y primordial de tipo oriental y helenístico; «las diferencias son obvias..., pero es ciertamente claro que el Hijo del hombre del cuarto evangelio tiene más afinidad con el ἄνθρωπος de Poimandres (de la literatura hermética) que con el Hijo del hombre de la literatura apocalíptica judía» (cf. Dodd, pág. 44). Al identificar al Hijo del hombre con el Mesías, el judaísmo hizo de Él el representante del Dios vivo y personal que crea el mundo y se manifiesta en el curso de la historia: resulta con esto una figura de Mesías eterno y trascendente, pero también histórico y humano; la literatura apocalíptica judía insiste sobre todo en su misión y aspecto escatológicos; sobre su preexistencia antes del comienzo de su actividad, sólo se dice que está escondido cabe el Señor de los espíritus. De todos modos, se puede suponer acertadamente que las diferencias entre el «Hombre primordial» y el Hijo del hombre son más notables que las semejanzas y, no obstante, todo induce a creer que la figura del Hijo del hombre tiene raíces mucho más profundas que lo que revela el texto de Daniel, que las semejanzas con Ezequiel y que las explícitas y extensas descripciones que se leen en el *Libro de las parábolas de Enok* (cf. S. Mowinckel) y aun

que las mismas semejanzas con la literatura sapiencial (cf. sobre todo A. Feuillet): ella participaba, de modo no uniforme, de varias corrientes de la literatura y de la religión comunes en el mundo helenístico.

[1]Cf. Ez caps. 2-3; 11,14-21. [2]Cf. Ez caps. 34-37. [3]Ez 11,22-23. [4]Ez 43,1-5. [5]Ez 1,26-28. [6]Ez 8,2-4. [7]Dan 7,13-14. [8]Dan 7,17-27.

En los evangelios, la expresión «Hijo del hombre» la hallamos usada solamente por Jesús mismo (o en referencia directa a sus palabras)[1]; en los evangelios, se presenta 30 veces en Mt, 14 en Mc, 25 en Lc (comprendida la lección variante griega de 9,35), 13 en Jn. Fuera de los evangelios sólo se la halla en Act 7,56 y en el Ap 1,13; 14,14. La forma de la expresión es siempre ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, «el hijo del hombre». El contexto evangélico en que Jesús se da el nombre de Hijo del hombre es triple:

a) El Hijo del hombre está desde ahora presente sobre la tierra y en ella realiza sus obras: tiene la potestad de perdonar los pecados[2], es señor del sábado[3], ha venido a buscar y salvar lo que se había perdido[4], siembra la buena semilla[5], no tiene donde reclinar la cabeza[6], se ha acomodado a la vida ordinaria de todos los hombres, «come y bebe»[7], no ha venido a ser servido, sino a servir[8], el pecado y la blasfemia contra Él serán perdonados[9], Él es acá abajo un misterio: «¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del hombre?»[10]

[1]Cf. Lc 24,7; Jn 12,34. [2]Mt 9,6; Mc 2,10; Lc 5,24. [3]Mt 12,8; Mc 2,28; Lc 6,5. [4]Mt 18,11; Lc 19,10. [5]Mt 13,37. [6]Mt 8,20; Lc 9,58. [7]Mt 11,19; Lc 7,34. [8]Mt 20,28; Mc 10,45. [9]Mt 12,32; Lc 12,10. [10]Mt 16,13.

b) El Hijo del hombre tiene que sufrir, padecer, morir y resucitar: será rechazado por los ancianos, los sacerdotes, los escribas, resucitará al tercer día[1], padecerá mucho, será entregado en poder de los hombres, lo matarán, pero al tercer día resucitará como está escrito de Él[2], será entregado a los sacerdotes, a los escribas, lo condenarán a muerte, lo entregarán a los paganos, se burlarán de él, le azotarán, le darán muerte, tres días después resucitará[3], es traicionado por Judas con un beso[4], es entregado en manos de pecadores[5] para ser crucificado[6], se realizará en Él (Jesucristo) todo lo que está escrito sobre el Hijo del hombre[7], se repetirá en Él la señal de Jonás[8].

[1]Mc 8,31; Lc 9,22. [2]Mt 17,9.12.22; Mc 9,9.12.31; Lc 9,44. [3]Mt 20,18; Mc 9,33-34; 10,33; Lc 18,31. [4]Lc 22,22.48; Mt 26,24; Mc 14,21. [5]Mt 26,24.45; Mc 14,41. [6]Mt 26,2. [7]Lc 18,31; 24,7; Mt 20,18. [8]Mt 12,40; cf. Lc 11,30.

c) El Hijo del hombre vendrá en la gloria como juez: en el juicio se declarará en favor de quien le haya confesado acá abajo, y abandonará a quien no le haya querido confesar y haya rehusado el padecer por Él[1], vendrá, en efecto, en la gloria de su Padre, pero primero enviará a sus ángeles para quitar de en medio a todos los escandalosos y a los que obran la iniquidad[2], llegará de repente como el diluvio y como el día de Sodoma y Gomorra, y rápido como el relámpago[3], será deseado el día de su venida[4], todos lo verán llegar sobre las nubes del cielo con majestad, con gloria y poder; a su llegada todo el mundo se conmoverá, y Él, rodeado de su corte de ángeles, se sentará sobre el trono de su gloria para juzgar a todos los pueblos de la tierra, y, desde todos los puntos cardinales, reunirá a sus escogidos[5]; ¿encontrará fe cuando llegue a la tierra?[6]; es necesario orar y velar para conseguir escapar de las asechanzas y estar luego ante el Hijo del hombre[7]; y precisamente con esta visión escatológica contestó Jesús al sumo sacerdote: «Veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y viniendo entre las nubes del cielo»[8].

[1]Mc 8,38; Lc 6,22; 9,26; 12,8; Mt 16,27-28. [2]Mt 13,41. [3]Mt 24,37-44; Lc 12,40; 17,24-30. [4]Lc 17,22. [5]Mc 13,26; Mt 19,28; 24,27-30; 25,31; Lc 21,27. [6]Lc 18,8. [7]Lc 21,36. [8]Mc 14,62; Mt 26,64; Lc 22,69.

El cuarto evangelio, como de costumbre, sigue su camino propio y es algo más difícil, y quizá sería hasta injusto dada la recurrente bivalencia de sentidos que les es tan característica, reunir los textos en un estrecho cuadro: los apóstoles verán los cielos abiertos y a los ángeles que suben y bajan sobre el Hijo del hombre[1]; nadie sube al cielo sino quien bajó de allí, el Hijo del hombre[2]; el Hijo del hombre será levantado (en la cruz)[3]; Dios ha dado a Jesucristo el poder de juzgar, porque es el Hijo del hombre[4]; quien creyere debe afanarse por un manjar de vida eterna, manjar dado por el Hijo del hombre y que es su propia carne[5]; el Hijo del hombre subirá adonde estaba primero[6]; el Hijo del hombre tiene la hora de su glorificación[7].

Que Jesús se identifique con el Hijo del hombre, es indudable, como se ve, p. ej., por los siguientes textos: a Hijo del hombre (en Mt 16,13; Mc 8,31 y Lc 6,22; 9,22; 12,8) corresponde un pronombre personal relativo a Jesús (en Mc 8,27 y Lc 9,18; Mt 5,11; 10,32; 16,21). Es también interesante notar la relación de filiación que media entre el Hijo del hombre y el Padre[8]: se trata de una relación que subraya el aspecto escatológico del Hijo del hombre y revela uno de los elementos más antiguos de la predicación evangélica (cf. Schrenk).

Los tres textos que, fuera de los evangelios, mencionan expresamente la figura del Hijo del hombre convienen, sin duda alguna, con el contexto de juez escatológico[9].

[1]Jn 1,51. [2]Jn 3,13. [3]Jn 3,14; 8,28; 12,34. [4]Jn 5,27. [5]Jn 6, 27.51-54. [6]Jn 6,63. [7]Jn 12,23; 13,31. [8]Mt 25,31-34 y cf. Mc 13, 26 con 13,32, y asimismo con Mt 16,27. [9]Act 7,56; Ap 1,13; 14,14,

De los datos evangélicos aparece con suficiente claridad que el solo texto de Daniel 7,13-14 no puede explicar el triple uso de la expresión Hijo del hombre. Partiendo de tales datos y teniendo en cuenta los aspectos veterotestamentarios, judíos y helenísticos, se puede finalmente precisar claramente su profundo sentido en los evangelios:

a) En los evangelios, la expresión de Hijo del hombre suscita en nosotros la idea de una persona que incorpora consigo al pueblo o a la humanidad en su aspecto ideal, concepto sustancialmente idéntico al del hombre primordial, o celeste, liberador de la humanidad a la que restituye el dominio perdido. Pero el ἄνθρωπος helenístico era una abstracción; en los evangelios, en cambio, se trata de una persona real, concreta, de un individuo histórico de la especie humana, de un nuevo Adán

(cf. S. Mowinckel, C. H. Dodd, J. Jeremias, A. Feuillet). En efecto, en el evangelio, el ministerio público de Jesús comienza con el bautismo, cuando sobre las aguas del Jordán aletea de nuevo el Espíritu Santo, como en el principio de todo lo creado, con el evidente simbolismo de una nueva creación; inmediatamente después del bautismo presenta Lucas[1] la genealogía de Jesús, hijo de Adán, Hijo de Dios, con la evidente intención de hacer notar el eminente sentido con que es Hijo y principio de quien arranca una nueva humanidad, hombre primordial, nuevo Adán, muy superior al primero; inmediatamente después de la genealogía de san Lucas[2] y a renglón seguido del bautismo[3] se nos presentan las tentaciones de Jesús en el desierto, entre las bestias salvajes, con una nueva llamada al primer hombre en el Edén entre los animales; a éste, vencido por la serpiente, se contrapone el nuevo Adán en el paraíso del fin de los tiempos[4]; el Sal 8, hablando del Hijo del hombre, se inspira en el relato de la creación[5] y canta su realeza sobre todo lo creado, prescindiendo tanto del pecado como de la realidad concreta que el poeta tenía ante los ojos; este salmo se aplica en el NT a Jesucristo[6]. San Pablo conocía el título de Hijo del hombre[7], como se deduce del sentido mesiánico que reconoce al Sal 8, pero por no exponerse a ser mal entendido por los etnicocristianos, se sirvió exclusivamente del término «Hombre»: el pecado es obra de un hombre, la gracia la tenemos por obra de un «Hombre», Jesucristo[8]; la muerte vino al mundo por obra de un hombre, la resurrección por obra de un «Hombre», Jesucristo: uno es fuente de muerte, el otro de vida[9]; la unión matrimonial simbolizaba, desde los comienzos de la humanidad, la unión del Cristo con la Iglesia, la humanidad nueva[10]; el «Hombre» Jesucristo, como miembro de la humanidad que había que salvar, representa a toda la humanidad y es su único mediador ante Dios[11], pensamiento que se desarrolla ampliamente en la epístola a los Hebreos; el título de Hijo del hombre se halla también en los escritos paulinos en el extenso desarrollo que se le da a la tipología Adán-Cristo, de la que el apóstol se sirve particularmente para demostrar la certeza de la resurrección y del cuerpo pneumático (espiritual) de los resucitados, y la universalidad del pecado y de la gracia[12]; y si bien la aparición terrestre de Cristo es posterior a la de Adán, en realidad es anterior a él: «Primogénito de toda criatura»[13]; el aspecto escatológico del Hijo del hombre lo muestra san Pablo también con la expresión «el último Adán» (ὁ ἔσχατος ᾿Αδάμ)[14] y con «el segundo hombre» (ὁ δεύτερος ᾿Αδάμ)[15]; es en fin interesante notar la semejanza entre la afirmación de san Pablo «el segundo hombre es del cielo»[16] con la de san Juan «nadie ha subido al cielo, si no es el Hijo del hombre, que ha bajado del cielo»[17].

A propósito de san Pablo, es notable observar que en la literatura de Qumrān hasta ahora conocida, nunca se encuentra la expresión Hijo del hombre, pero, en cambio, se halla el término *'ādām* («hombre») en textos que permiten una cierta aproximación al uso que del mismo término se hace en las epístolas paulinas. Los que pertenecen a la comunidad son elegidos por Dios para la alianza eterna «y a ellos pertenecerá la gloria del Hombre» (1 QSa, IV 22 *b*-23); en otra parte se dice que a los elegidos les serán perdonados los pecados y serán partícipes de toda la gloria del Hombre» (1 QH, 17,15); y también «toda la gloria del Hombre pertenecerá» a los miembros de la comunidad (CDC, 3, 20-21): en los tres textos nos encontramos en un contexto escatológico. Es verdad que a la traducción del hebreo *'ādām* («hombre») se podría preferir Adán, nombre propio, aun con referencia al texto del Eclo 49,16. (cf. M. Manscor); pero para lo que tratamos, esta posibilidad de una diversa traducción no hace más que subrayar la naturalidad con que se pasa del primer hombre al último, esto es, de Adán a una humanidad ideal en el fin de los tiempos, conexión que tan bien sabe explotar el apóstol.

[1] Lc 3,38 y sigs. [2] Lc 4,71 y sigs. [3] Mc 1,13. [4] Cf. Is 11,6-8; 65,25. [5] Gn 1,26-27. [6] Mt 21,16; 1 Cor 15,27; Ef 1,22; Heb 2,6-7. [7] Cf. 1 Cor 15,27. [8] Rom 5,15. [9] 1 Cor 15,21-22. [10] Ef 5,31-32. [11] 1 Tim 2,5. [12] Rom 5,12 y sigs.; 1 Cor 15,44-48. [13] Col 1,15. [14] 1 Cor 15,45. [15] 1 Cor 15,47. [16] 1 Cor 15,47. [17] Jn 3,13.

b) El título Hijo del hombre pretende con toda evidencia evocar al personaje escatológico de Dan 7,13-14 y se enlaza con aquellas concepciones de reducidos grupos religiosos judíos que han dejado vestigios en los libros apócrifos antes mencionados, como se ve también por la temática fundamental: fin de los tiempos, parusía celeste, gloria, juicio escatológico sobre todos los pueblos. A este contexto convergen todos los textos evangélicos referentes a la escatología, y la declaración más solemne que Jesús hizo sobre sí mismo y sobre su misión ante el sumo sacerdote. Figura celeste, cabeza escatológica de la humanidad, ser trascendente y divino y preexistente que tiene una misión de juicio y de salvación universal, el Hijo del hombre personifica una figura mesiánica muy superior a la tradicional imaginada por los judíos. No en vano en el NT el cap. 7 de Daniel es el más explotado: ¡de él se encuentran por lo menos treinta y una citas! Parece además que los textos neotestamentarios en que aparece el término «Hijo» (ya usado en forma absoluta, ya en relación a «Padre») y el término «Señor» referido a Jesucristo, encierran una alusión o una reminiscencia del texto de Daniel acerca del Hijo del hombre (cf. G. Schrenck). En fin, al uso evangélico de la expresión Hijo del hombre no son extraños otros textos veterotestamentarios, como los Salmos 2,7; 110,1 además del ya citado Sal 8; pero sobre todo, hay en él al menos un eco de los varios aspectos del libro de Ezequiel (cf. en particular H. Kosmala). «Que Jesús se encuentre a sí mismo en el apocalíptico Hijo del hombre constituye la demostración más segura de su conciencia divina» (O. Procksch). Parece, pues, que podemos admitir la opinión de los que creen (y son la gran mayoría) que la acusación alegada por el sanedrín contra Jesús no fue la aserción de que fuese «Hijo de Dios», en el sentido metafísico que nosotros damos hoy a esta expresión (pretensión que ni podía ocurrírsele al sanedrín), sino porque Jesús se había atribuido una naturaleza sobrehumana, identificándose con el Hijo del hombre: «Cuando Jesús lo declaró formalmente, los sanedritas se indignaron por la blasfemia, y, desde su punto de vista, tenían razón: llamarse Mesías en el sentido — según ellos — ortodoxo y tradicional no habría tenido nada de blas-

femia, pero era claro que Jesús pretendía mucho más y se alzaba al plano divino. Asimilándose al Hijo del hombre de Daniel, Él daba al mismo título de Hijo de Dios un sentido, no metafórico, sino propio y trascendente, que para el riguroso monoteísmo del sanedrín era inaceptable[1]. Por esto decretaron su muerte» (P. Benoit). No fue condenado porque dijo: «Yo soy el Hijo de Dios», sino porque se identificaba con el misterioso juez escatológico, con el Hijo del hombre.

[1]Cf. Lc 22,70; Jn 19,7; Mt 27,40.43.

c) Con poderoso acercamiento, Jesús funde la figura del Hijo del hombre con la del Siervo de Yahweh[1], enriqueciéndola con la noción, que contrasta fuertemente con aquella figura, de una misión de sufrimiento y expiación. Por causa de esa misión, según nos enseñan los evangelios Sinópticos, desde la cumbre de su gloria terrena (la transfiguración) en adelante, Jesús repite una y otra vez abiertamente a los apóstoles la necesidad de la pasión, muerte y resurrección del Hijo del hombre, como se desprende de la segunda serie de textos arriba citados. «Comenzó a enseñarles que el Hijo del hombre tenía que padecer muchas cosas, ser desechado por los ancianos, por los sumos sacerdotes y por los escribas, y ser entregado a la muerte, y a los tres días resucitar. Y decía estas cosas abiertamente»[2]; «Recordad cómo os habló cuando estaba aún en Galilea, diciendo que el Hijo del hombre debía ser entregado en manos de los pecadores y ser crucificado y al tercer día resucitar»[3]. En el IV Evangelio, la identificación de Hijo del hombre como Siervo de Yahweh se patentiza sobre todo con los verbos «glorificar» (δοξάζειν)[4] y «levantar» (ὑψοῦν)[5], y además, recalcando algunas expresiones de Isaías acerca de la misión del Siervo de Yahweh: juntar los hijos dispersos de Jacob-Israel[6], ser luz de las gentes y librar de las tinieblas[7], librar del hambre, de la sed y guiar a las fuentes de las aguas[8]. También en el *Libro de las parábolas de Enok* aparece el Hijo del hombre con muchos de los rasgos característicos del Siervo de Yahweh (cf. especialmente J. Jeremias), pero no parece que haya argumentos suficientes para creer que, según el judaísmo, el Hijo del hombre tendría que padecer y morir por la salvación de los hombres; y, ciertamente, esto no entraba en el concepto que se tenía del Mesías, como resulta también de la reacción de san Pedro al oír el primer anuncio de la pasión del Maestro[9] (cf. en particular S. Mowinckel y E. Sjöberg).

[1]Is caps. 42,53. [2]Mc 8,31. [3]Lc 24,7. [4]Cf. Jn 12,23; 13,31 con Is 49,3. [5]Cf. Jn 3,14; 8,28; 12,34 con Is 52,13 y 53,7-8. [6]Is 49,5 y Jn 11,52. [7]Is 49,6.9 y Jn 8,12; 12,46. [8]Is 49,9-10 y Jn 4,14; 6,35; 10,3.9. [9]Mt 16,21-22.

En conclusión, resumiendo todo cuanto precede, podemos aseverar que, en la primera serie de textos, los que presentan al Hijo del hombre desde que empieza su obra en la tierra, puede fácilmente distinguirse una asimilación de Jesús con el hombre primordial y celeste, no sólo miembro de la humanidad, sino principio de estirpe de la verdadera humanidad, el nuevo Adán; en la segunda serie de textos, los que insisten en la necesidad —para el Hijo del hombre— del sufrimiento y de la muerte y resurrección, hay una evidente asimilación con el Siervo de Yahweh; en la tercera serie de textos, los que anuncian de antemano el hecho escatológico del Hijo del hombre como juez supremo, no hay duda que presentan a Jesús como la personificación de la misteriosa y divina figura del Hijo del hombre de la literatura apocalíptica veterotestamentaria y judía. En la figura del Hijo del hombre, como nos la describen los evangelios, convergen, pues, las más diversas y, aparentemente, contradictorias corrientes del AT, del judaísmo y del helenismo, que correspondían también a los anhelos más elevados, universales y profundos, aunque, a veces, habían sido sólo bosquejados.

Llamándose Hijo del hombre preexistente y escatológico, misericordioso y salvador, paciente y resucitado, Jesús descubría y encubría lo más íntimo de su esencia, muy superior a la del Mesías tradicional; un conjunto de textos, diseminados por los cuatro evangelios, están de acuerdo en afirmar que Jesús, Hijo del hombre, se atribuía poderes divinos[1], una misión de salvación fundada en las exigencias de una voluntad celeste[2] de antemano anunciada en las Escrituras[3] y, por tanto, se presentaba no como un delegado celeste destinado a preparar la intervención salvífica de Dios, sino como el realizador de la salvación y juez escatológico de toda la humanidad[4]. Este título, con el que Jesús expresó su conciencia divina, no tuvo resonancia prácticamente en la Iglesia primitiva: esto se debió en parte al hecho de que con la pasión-muerte-resurrección Jesús manifestó plenamente su ser divino y la expresión «Hijo de Dios» adquiere un sentido metafísico único; en parte, al hecho de que la primera solemne profesión de fe cristiana, esto es, que Jesús es Señor, encierra toda la gama de los ricos matices que Jesús había puesto en relación con el título de Hijo del hombre; y en parte, finalmente, parece que se debería al peligro que a los etnicocristianos este título les dijese precisamente todo lo contrario de lo que verdaderamente significa, como se deduce de la *Carta a Bernabé* (12,10) y de la *Carta a los Efesios* de san Ignacio (20,2).

[1]Mc 2,10.18. [2]Mc 8,31; 10,45. [3]Mc 9,12; 14,21. [4]Mc 8,38; 14,62.

Bibl.: O. Procksch, en *Christentum und Wissenschaft*, III (1927), pág. 425 y sigs. J. Jeremias, Ἀδάμ, en *ThW*, I, pág. 141 y sigs. E. Sjöberg, *Der Menschensohn im ätiohpischen Henochbuch*, Lund 1946. M.-J. Lagrange, *Évangile selon St. Marc*, 8.ª ed., París 1947, págs. CXLIX-CLI. Strack-Billerbeck, I, págs. 67, 486, 856 y sigs. J. Lebreton, *Jésus-Christ*, en *DBS*, IV, cols. 1019-1025. T. W. Manson, *The Son of Man in Daniel, Enoch and the Gospels*, en *BJRL*, 32 (1950), págs. 171-193. O. Procksch, *Theologie des A.T.*, Gütersloh 1950, pág. 428. J. Bonsirven, *Teologia del Nuovo Testamento*, Turín 1952, págs. 25-28 (trad. ital.). A. Feuillet, *Le Fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique*, en *RB*, 60 (1953), págs. 170-202, 321-346. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 2.ª ed., Tubinga 1954. J. Jeremias, en *ThW*, V, págs. 686 y sigs., 711-713. G. Schrenk, en *ThW*, V, pág. 989. A. Feuillet, *Jésus et la Sagesse divine d'après les évangiles synoptiques*, en *RB*, 62 (1955), págs. 161-196. A. Gelin, *Messianisme*, en *DBS*, V, cols. 1200-1209. C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1955. E. Sjöberg, *Der Verborgene Menschensohn in den Evangelien*, Lund 1955. S. Mowinckel, *He That Cometh. The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism*, Oxford 1956, pág. 346 y sigs. J. T. Milik, en *RB*, 63 (1956), pág. 60; íd., *Dieci anni di scoperte nel deserto di Giuda*, Turín 1957, pág. 24 y sigs. S. Schultz, *Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium*, Gotinga 1957. H. Kosmala, *Hebräer-Essener-Christen*, Leiden 1959, págs. 282 y sigs., 413 y sigs. H. E. Todt, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, Gütersloh 1959. A. Dupont-Sommer, *Les écrits*



Sinaí. Llanura del ciprés hasta donde, según la tradición, Aarón y los ancianos acompañaron a Moisés en su subida al Sinaí. La institución de los jueces fue debida a una sugerencia de Jetro, suegro de Moisés. (Foto F. Nicolau, Archivo Termes)

esséniens découverts près de la Mer Morte, 2.ª ed., París 1960, pág. 312 y sigs. P. BENOIT, *La divinité de Jésus*, en *Exégèse et théologie*, París 1961, págs. 133-142. M. MANSOOR, *The Thanksgiving Hymns*, Leiden 1961, págs. 42-43, 189.

L. MORALDI

JETRO (heb. *yitrō*, «preminencia»?; 'Ιοδόρ; Vg. *Iethro*). Sacerdote madianita y suegro de Moisés[1]. Se le llama Rĕʿūʾēl, «amigo de Dios», según la etimología popular, en otro pasaje[2]. Sobre el problema de si Jetro y Rĕʿūʾēl fueron la misma persona, identificación que llevan a término los LXX[3], es bastante difícil decidirse, a causa de la diversidad de tradiciones que han conservado estos distintos nombres (cf. Clamer). Sus siete hijas fueron a los pozos a fin de sacar agua con que abrevar los rebaños de su padre y los pastores las expulsaron. Moisés, que había huido de Egipto, estaba sentado cerca del lugar; intervino en favor de ellas y abrevó a las reses. Jetro, o Rĕʿūʾēl, asombrado del pronto regreso de sus hijas, se enteró de la oportuna intervención del «egipcio». Ofreció su hospitalidad a Moisés, que optó por quedarse con él. La estancia en casa de Jetro condujo al matrimonio del fugitivo con Séfora, una de las hijas del sacerdote[4]. Moisés cuidó largo tiempo de los rebaños de su suegro[5], hasta que el Ángel de Yahweh, en medio de la zarza ardiendo en el Ḥōrēb, le llamó para la liberación de los hebreos del poder de los egipcios; obtuvo la anuencia de Jetro para ir junto a su pueblo, llevándose a su mujer y a sus dos hijos[6].

Dado que el texto no lo relata, habrá que conjeturar que Séfora y sus hijos regresaron al lado de Jetró, puesto que no vuelve a hablarse de ella hasta que su padre, tras el paso del mar Rojo, la devuelve, acompañada de sus hijos, a Moisés en las inmediaciones del territorio de los madianitas[7]. Jetro, oída la intervención de Yahweh en Egipto y la liberación de los hebreos, ofreció holocaustos a Dios y aconsejó a su yerno, abrumado por la administración de la justicia, que nombrase jueces equitativos, encargados de solventar todas las causas, menos las más importantes y difíciles que serían de la competencia de Moisés. El consejo se aceptó y Jetro volvió a su país[8] (→ **Ḥōbāb**).

[1]Éx 3,1. [2]Éx 2,18; cf. Nm 10,29. [3]Éx 2,16. [4]Éx 2,16-21. [5]Éx 3,1-2; cf. Act 7,30. [6]Éx 4,18-20. [7]Éx 18,1-7. [8]Éx 18,8-27.

Bibl.: A. CLAMER, *Les Nombres*, en *La Sainte Bible*, II, París 1946, pág. 75. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948.

P. ESTELRICH

JEZABEL (heb. *ᵓizébel*; et.?; ᾿Ιεζάβελ; Vg. *Jezabel*). Nombre de dos personajes bíblicos:

1. Reina fenicia de Samaría, hija de ᵓEtbáᶜal de Tiro, rey de los sidonios, esposa del rey Acab[1], madre de Joram, rey de Israel, suegra de Joram, rey de Judá, y abuela de Ocozías, rey de Judá. Mujer inteligente, ambiciosa y poseída por un espíritu de odio contra Yahweh, contra su culto, sus instituciones y sus profetas. El concepto que la casa de Omrí, y ella principalmente, tenían de la autoridad regia, de las relaciones de Israel con los demás pueblos, de la religión hebrea con la cananea, chocaría con los sentimientos tradicionales existentes en el reino de Israel y los derechos de las personas ante los abusos de la autoridad regia. Jezabel, por su parte, favoreció el culto de Báᶜal, el dios principal de la religión feniciocananea, a quien su esposo servía y adoraba[2], y promovió la persecución contra los profetas de Yahweh, por medio de sus propios servidores[3]. De esta persecución se lamentaba Elías: «Los profetas, decía, han sido pasados al filo de la espada»[4]. El profeta se opuso a su influencia antiyahwista en el juicio celebrado contra los falsos profetas en el monte Carmelo[5]. Otro ejemplo de la influencia de Jezabel sobre el rey, su esposo, se puede ver en la narración de la injusta adquisición de la viña de Nābōt, que acabó con el asesinato de éste, debido todo a las instigaciones de la reina[6]. En esta ocasión, el profeta Elías anunció al rey Acab el castigo que caería sobre él y sobre su esposa: «Los perros comerán a Jezabel en el campo de Yizrĕᶜēᵓl»[7]; profecía repetida luego por un discípulo de Eliseo al ungir como rey de Israel a Jehú[8]. Así, de hecho, se cumplía en tiempo de Eliseo en ocasión de la entrada de Jehú en Israel, al presentarse Jezabel con su altanería, sabiendo que su suerte estaba determinada. Unos criados la arrojaron por la ventana del palacio, donde estaba asomada, y así pereció[9].

[1] 1 Re 16,31. [2] 1 Re 16,31-33. [3] 1Re 18,4.13.19. [4] 1 Re 19,10. [5] 1 Re 18,30-40. [6] 1 Re 21,4-16. [7] 1 Re 21,23. [8] 2 Re 9,7-10. [9] 2 Re 9,30-40.

2. En el mensaje a la iglesia de Tiatira que se lee en el Apocalipsis[1], Jezabel se presenta como tipo de la mujer propagadora de la idolatría. Jehú, quien la mandó ejecutar junto con sus hijos, hablaba de la propaganda idolátrica de Jezabel como de sus fornicaciones[2]. La mujer mencionada en el texto del NT no debía de llevar una vida licenciosa, sino que sería una persona de consideración, que pasaba por profetisa, pero que por condescendencia enseñaba a tomar parte en los banquetes sacrificiales que celebraban los gremios de la ciudad de Tiatira. Cuando san Pablo corregía a los de Corinto que eran de este parecer, lo hacía con más suavidad, pero no con menor vigor[3]. La severidad de las palabras de Jesucristo en el mensaje del Apocalipsis se explica por la resistencia de la profetisa a arrepentirse. En el barrio caldeo de la ciudad de Tiatira se hallaba un templo dedicado a la sibila hebrea Sabba, que algunos llamaban babilónica y otros egipcia[A]. Algunos comentadores creen que bajo el nombre de Jezabel se hace alusión a dicha sibila. Quizás un oráculo suyo o de una de sus profetisas había dado testimonio en favor de los cristianos, como lo había hecho la joven pitonisa de Filipos[4], y sus habitantes, por veneración a la sibila, se daban a un sincretismo supersticioso o idolátrico.

[A] PAUSANIAS, 10,12,9.

[1] Ap 2,20. [2] 2 Re 9,22. [3] Cf. 1 Cor 10,14-21. [4] Act 16,16-18.

Bibl.: Véanse los comentarios a los libros de los Reyes y al Apocalipsis.

G. CAMPS

JEZREEL. Llano situado entre los montes de Galilea y los de Efraím. → **Yizrĕᶜēᵓl.**

JINETES DEL APOCALIPSIS. Al abrir los cuatro primeros sellos, después de haber sido llamados por uno de los cuatro seres vivientes, aparecen cuatro jinetes[1]: el primero montado en un caballo blanco, con arco y corona, como victorioso y para seguir venciendo; el segundo, en un caballo alazán, con una gran espada, para quitar la paz de la tierra; el tercero, en un caballo negro, con una balanza, como anuncio de una carestía, de una escasez de trigo y de cebada, los alimentos más importantes, aunque no de aceite y de vino; el cuarto, llamado «muerte», y con el infierno en calidad de cortejo, monta un caballo de color bayo. La significación de los tres últimos jinetes es clara: la guerra, el hambre y la muerte (particularmente en forma de peste y epidemias); en Ap 6,8 se dice expresamente: «Se les dio poder sobre la cuarta parte de la tierra para matar con la espada, el hambre y la muerte, y con los animales salvajes de la Tierra» (fue añadida la muerte en atención a que en Ez 14,21 se habla de los cuatro azotes de Dios: espada, hambre, animales salvajes y peste). El primer jinete es vinculado con frecuencia a la caballería de los partos, armada de arcos, y cuyos reyes montaban en caballos blancos y habían amenazado al imperio romano durante más de dos siglos. Otros piensan en el victorioso imperialismo y militarismo que antiguamente representaba el imperio romano. Los colores blancos, que en el Apocalipsis aparecen siempre relacionados, son los seres celestiales[2] y la salvación[3], y se oponen a la idea según la cual el primer jinete es también portador de desdicha.

[1] Ap 6,1-8. [2] Ap 1,14; 4,4; 19,11.14. [3] Ap 3,4-5.18; 6,11; 7,9.13-14.

El texto no dice en ningún lugar que los cuatro jinetes signifiquen todos ellos calamidades; la enumeración: espada, hambre y muerte, en el ver. 8, se refiere más bien a los últimos tres, y no hay motivo para ver simbolizado el primer jinete en los animales salvajes. A eso se opone también el orden de sucesión. Si el arco significa guerra, los dos primeros jinetes representarían lo mismo; no está tampoco probada por el texto la consideración del segundo jinete como representación de la guerra civil, para distinguirle del primero. Los cuatro jinetes se complementan entre sí, puesto que cada uno representa un hecho concerniente a la tierra entera. Según el mártir san Victorino, el primer jinete es la «palabra de la predicación, que fue enviada (por Cristo) a la tierra por mediación del Espíritu Santo» (*PL*, 5, 328). Esto corresponde a lo que indica el Apocalipsis 14,6 (la serie de siete en 14,6-20 corresponde a los siete sellos, como visión que presagia los acontecimientos futuros), donde aparece un ángel llevando el «evangelio eterno» para anunciarlo a todos los pueblos. Los cuatro jinetes significan lo mismo que Cristo había anunciado, y que igualmente

Tumba de los Jueces. En las afueras y al norte de Jerusalén, hay una serie de hipogeos judíos, en su mayoría de época asmonea. El más importante de estos sepulcros se denomina «Tumba de los Jueces» o «Sepulcro del sanedrín». (Foto S. Bartina)

Jerusalén. Interior de una tumba judía excavada en la roca y vulgarmente denominada «Tumba de los Jueces» (Qubūr al-Quḍḍāh). A pesar de su nombre, lo más seguro es que perteneciese a una familia noble del período asmoneo. (Foto S. Bartina)

vio ya Victorino: los preliminares del fin del mundo son guerras, hambre, peste, terremotos; pero antes el evangelio será anunciado al mundo entero[1]. El arco es asimismo un símbolo del anuncio triunfal de la palabra de Dios, como el siervo de Dios, en calidad de profeta, es comparado a una flecha[2]; y en Sal 45,6 se habla de las agudas flechas del rey, a las cuales, interpretado a la luz del NT este salmo, cumplido en Cristo[3], debería darse un significado figurativo. Si el arco del primer jinete fuese indicado como arma mortífera, cabría esperar su mención en el ver. 8. También la entrega de la corona y la misma caracterización del primer jinete como vencedor absoluto demuestran que no es un poder funesto, sino que se halla colocado junto a los vencedores mencionados en el Apocalipsis[4], tal como Cristo, que sale para la victoria final en un caballo blanco[5], aun cuando sin que aparezca simplemente igualado a aquél, como pretendieron muchos. A tal interpretación se opone el hecho de que Cristo aparece como Cordero en la visión de los sellos y también, sobre todo, la significación de los tres jinetes restantes, que no representan personas, sino hechos, así como los motivos ya referidos, o sea el primer jinete representa la triunfal difusión del evangelio de Cristo a través del mundo. Habría que prestar mayor atención a esta interpretación tradicional, defendida hoy por Allo y Pieper.

[1] Mt 24,6-14; Mc 13,7-10. [2] Is 49,2. [3] Cf. Heb 1,8. [4] Ap 2,10-11; 3,11; 12,1. [5] Ap 19,11; cf. 14,14.

Bibl.: Cf. los comentarios al Apocalipsis, especialmente: E. B. Allo, *L'Apocalypse de S. Jean*, 4.ª ed., París 1933, págs. 95-102. K. Pieper, *Der Charakter des ersten apokalyptischen Reiters*, en *ThGl* (1947-1948), págs. 54-57.

J. SCHILDENBERGER

JIRAFA. Las versiones antiguas traducen por jirafa el *hápax legómenon* heb. *zémer* (en pausa *zāmer*; κάμηλοπάρδαλις; Vg. *camelopardalus*)[1], que aparece en la lista de los animales que no debían comerse a causa de su impureza. Esta traducción es posiblemente inexacta, puesto que la jirafa sólo existe en el África central. El *zémer* se identifica, por lo general, con una cabra o carnero montés, el *Oryx*, el musmón, etc. (→ **Fauna**).

[1] Dt 14,5.

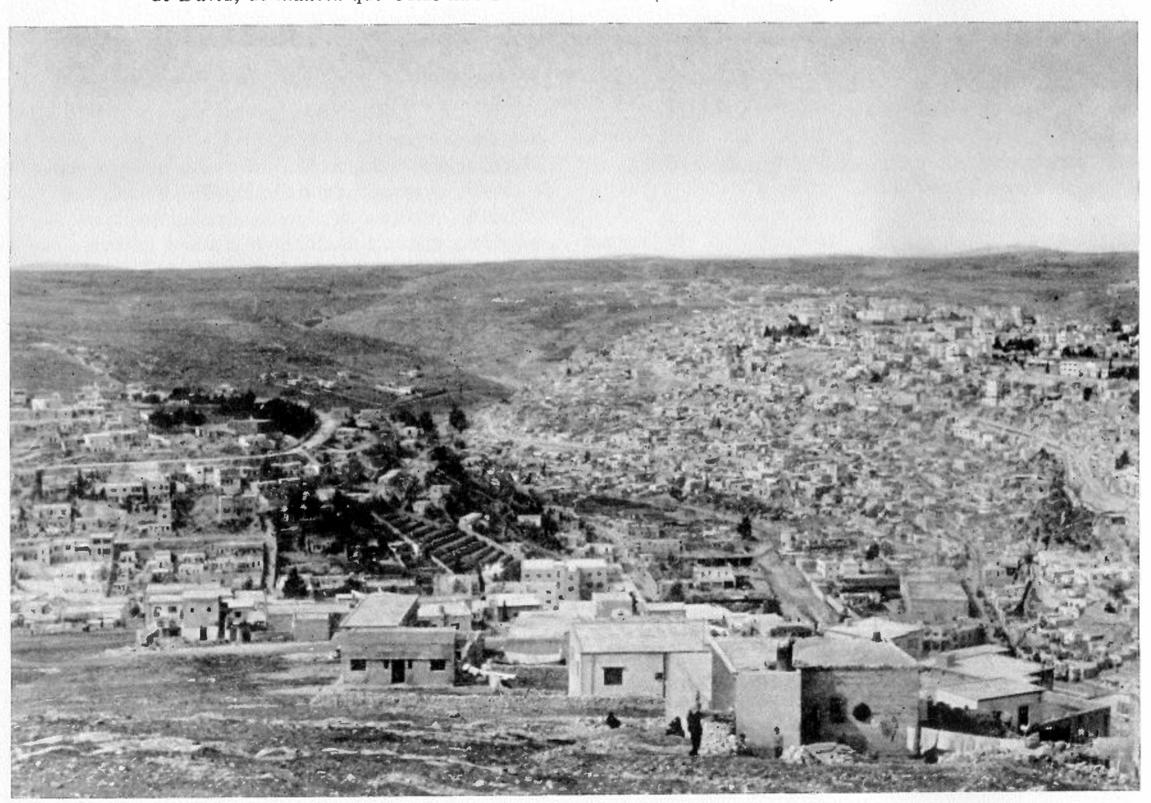
Bibl.: → Fauna.

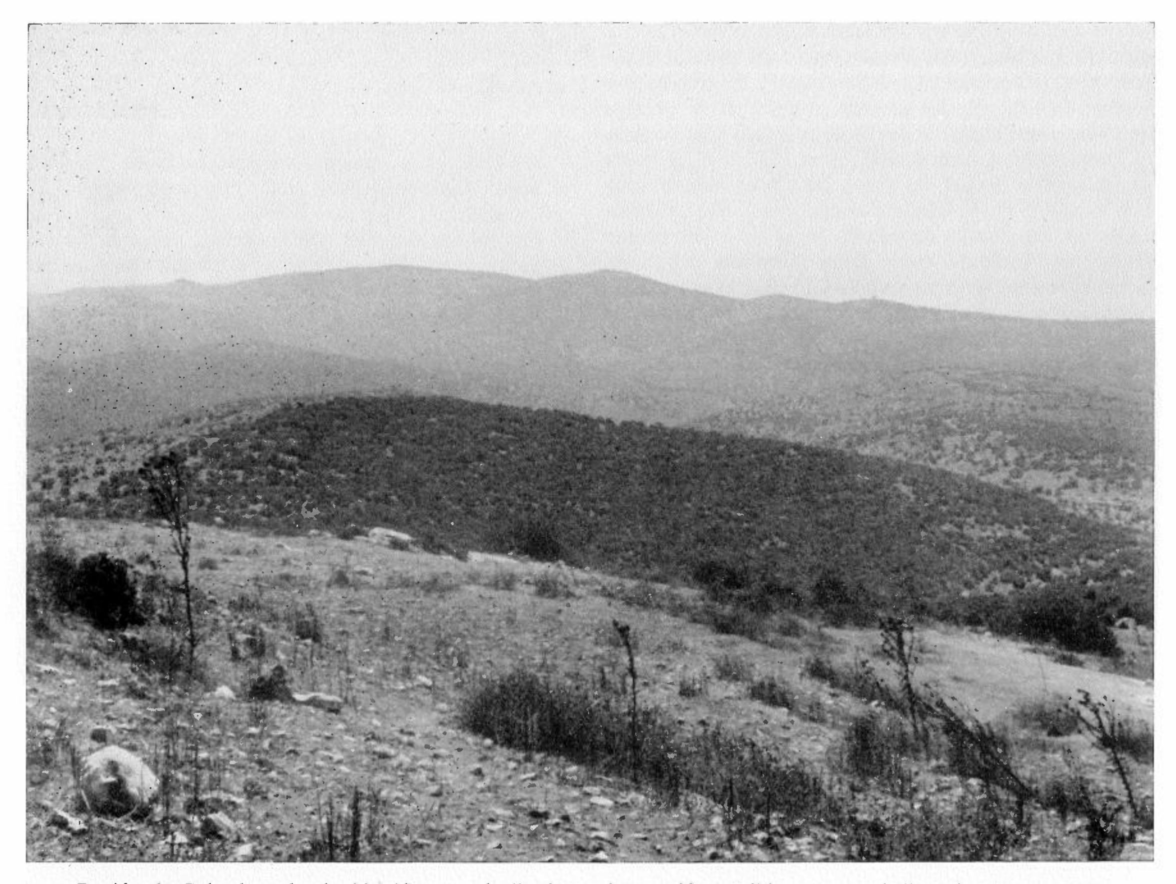
J. A. PALACIOS

JOAB (heb. *yō'āb*; «Yahweh es padre»; 'Ιωάβ; Vg. *Ioab*). Nombre de tres personajes veterotestamentarios:

1. Miembro de la tribu de Judá, descendiente de Qĕnaz, hijo de Śĕrāyāh. Es presentado como fundador del valle de los Herreros (heb. *gē' ḥărāšīm*), pues su oficio y quizás el oficio de su familia era el de herrero. Alguien traduce simplemente el vocablo hebreo por «artesano» u «obrero hábil». Su oficio dio el nombre al lugar donde se establecieron, que, según Abel[A], po-

Vista parcial de ʿAmmān, la Rabbat ʿAmmōn del AT. Cuando Joab sitió la ciudad dispuso las cosas, por orden de David, de manera que Urías hallase allí la muerte. (Foto G. del Cerro, Archivo Termes)





Región de Galaad en donde Absalón, cuando iba huyendo, quedó prendido por su cabellera de una encina y fue muerto por Joab. (Foto P. Termes)

dría identificarse con Ṣarafand el-Ḫarāb, a 7 km al oeste de Ramlah[1].

[A]Abel, I, pág. 405.

[1]1 Cr 4,13-14; Neh 11,35.

2. Hijo de Ṣĕrūyāh, hermana de David. Fue, por tanto, sobrino de este rey. Era hermano mayor de ʾĂbīšay y de ʿĂsāhʾēl[1].

General del ejército de David, hombre rudo y sin entrañas en la manera de comportarse, lleva con acierto las campañas en las que intervino. No se pueden seguir éstas con mucha precisión cronológica. La finalidad de las memorias que se conservan es proponer la extensión y pujanza del reino de David. Joab en toda su actuación da pruebas de ser hábil estratega y un valeroso conductor de tropas. Obtiene el mando desde el momento que los *gibbōrīm* deciden que el rey no vuelva en persona a la guerra para no exponer su vida.

Cuando ʾAbnēr proclamó rey al hijo de Saúl, ʾĪšbōšet bajó con el ejército a Gabaón, en donde se celebró un torneo con el ejército de David que mandaba Joab.

El torneo consistió en la lucha de doce hombres de cada uno de los bandos, celebrándose en las orillas del estanque de Gabaón; a partir de entonces se llamó a tal lugar Ḥelqat ha-Ṣurīm (Vg. *Ager robustorum*)[2].

En el mismo sitio, se dio la batalla, en que el ejército de David, al mando de Joab, logró una gran victoria[3].

Al huir ʾAbnēr con algunos de sus hombres, se vio obligado a matar a ʿĂsāhʾēl en legítima defensa cuando éste iba en su persecución[4].

Debido a las desavenencias que tuvo con su rey, ʾAbnēr se entrevistó con David para ofrecerle sus servicios[5]. Enterado más tarde Joab de este suceso, protestó ante David por haberle dejado escapar, ya que, según él, había venido como espía a las órdenes de ʾĪšbōšet para luego derrocarle[7].

Obrando Joab a espaldas de David, envió inmediatamente mensajeros en pos de ʾAbnēr a quien encontraron en Sirāh. Engañado por las palabras amistosas de Joab, tuvo una entrevista con él, en la cual fue traidoramente asesinado[7].

Los motivos de este asesinato no están muy claros; para unos se trata de una venganza de Joab por la muerte de su hermano ʿĂsāhʾēl en la batalla de Gabaón, en la cual ʾAbnēr obró única y exclusivamente en legítima defensa; para otros se trata de un asesinato para impedir que ʾAbnēr llegase a ocupar el cargo de generalísimo de los ejércitos de David, con lo que Joab y su hermano ʾĂbīšay perderían su posición destacada entre los principales de David.

Aun cuando debido a su inestable posición, David no tomó represalias inmediatas, lo cierto es que nunca estuvo de acuerdo con esta desalmada acción; él se libró de toda responsabilidad en el asunto como se desprende de las palabras que a este respecto se citan en las SE: «Caiga sobre la cabeza de Joab y sobre toda la casa de su padre la sangre de ʾAbnēr; que nunca falte de la casa de Joab quien padezca flujo, ni leproso, ni quien ande con báculo, ni quien muera a cuchillo, ni quien tenga falta de pan». Por orden del rey se enterró a ʾAbnēr en el valle de Hebrón, habiendo gran duelo por su muerte[8].

Joab fue nombrado generalísimo de los ejércitos de Israel debido a su valor en la toma de la fortaleza de Yĕbūs, en donde fue el primero en entrar[9].

La siguiente conquista de Joab fue Edom, donde permaneció durante seis meses, en los cuales mató a casi todos los varones[10].

Al poco tiempo tuvo lugar la confederación de los ammonitas con los sirios; Joab, tuvo la jefatura de la batalla entregando parte de las fuerzas al mando de su hermano ʾĂbīšay con el encargo de que atacase a los ammonitas, mientras él se encargaba de los sirios, pero ambas partes de los aliados se retiraron antes de comenzar la batalla[11].

Durante el sitio de la ciudad de Rabbāh, tuvo lugar el episodio de la muerte de Urías, a quien, obedeciendo órdenes de David, Joab puso en la primera fila para que muriese en el ataque. Poco tiempo después cayó la ciudad, cuyo asedio fue tan bien llevado por Joab, que de haberlo deseado hubiese logrado su rendición mucho antes; cuando ya estaba para capitular mandó llamar a David, para que con sus propios ojos viese la hazaña realizada[12].

Gracias a su astucia, al enviar a David a la mujer de Tĕqōaʾ, logró que el rey perdonase a su hijo Absalón por el asesinato de su hermano ʾĂmnōn; más Absalón le mandó quemar sus campos de cebada cuando en cierta ocasión, a pesar de haberle llamado dos veces, no acudió para intervenir nuevamente ante su padre[13].

Cuando Absalón se rebeló contra su padre, Joab tuvo a su cargo la primera división de las fuerzas reales. Él fue quien clavó en Absalón tres dardos cuando se encontraba colgado de un árbol por los cabellos después de la derrota de su ejército[14].

Durante un corto tiempo fue destituido de su cargo y fue elegido ʿĂmāśāʾ. Influido por los celos, celebró una conferencia con él y le asesinó traidoramente de la misma manera que antes había hecho con ʾAbnēr. Acto seguido y en unión de su hermano ʾĂbīšay, persiguió al ejército de Šébaʿ, aplastando la rebelión. Esto le valió a Joab el ser nombrado nuevamente comendante en jefe[15].

Posteriormente, David dio la orden a Joab de efectuar un censo, que hizo mal de forma intencionada[16].

Fue también Joab uno de los que se unieron a Adonías cuando su conjuración, pero se separó en cuanto supo que Salomón se había proclamado rey[17].

En su lecho de muerte, David encargó a Salomón que hiciese justicia a los dos hombres a quienes Joab había asesinado, ʾAbnēr y ʿĂmāśāʾ. A pesar de refugiarse en el Templo, Salomón encargó a Bĕnāyāhū que le matase; después de muerto, fue enterrado con sus padres en el desierto[18].

[1]2 Cr 2,16; cf. 1 Sm 26,6. [2]2 Sm 2,12-16. [3]2 Sm 2,17. [4]2 Sm 2,19-23. [5]2 Sm 3,6-11.20-21. [6]2 Sm 3,23-25. [7]2 Sm 3,26-27. [8]2 Sm 3,28-29.32-35. [9]1 Cr 11,6. [10]1 Re 11,15-16. [11]1 Cr 19,6-15. [12]2 Sm 11,1.6-7.14-17; 12,26-31. [13]2 Sm cap. 14. [14]2 Sm 18, 2-16. [15]2 Sm 19,14; cap. 20. [16]2 Sm 24,2-9; 1 Cr 21,2-6. [17]1 Re 1,7.19.41. [18]1 Re 2,5.22.28-33.

3. Jefe de una familia que volvió con Esdras del cautiverio de Babilonia, en tiempo del rey Artajerjes[1].

[1]Esd 2,6; 8,9; Neh 7,11.

B. M.ª UBACH

JOACAZ (heb. *yĕhōʾāḥāz*, «Yahweh toma»; Ἰωάκαζ; Vg. *Ioachaz*). Nombre de tres hebreos:

1. Rey de Israel en Samaría. Sucedió a su padre → **Jehú**[1], y reinó durante diecisiete años (814/13-798 A.C.) Fue el undécimo de los reyes del reino del Norte[2]. A imitación de su padre siguió practicando los cultos que habían sido establecidos al principio del cisma, quedando relegado a un segundo plano el culto a Yahweh. Si no llegó a favorecer el culto de Báʿal, exterminado por Jehú, adoptó un culto sincretista, tal como lo habría introducido Jeroboam al adorar al Dios de Israel bajo la forma de becerros de oro, establecidos en Dan y Betel. Y el texto sagrado nos dice concretamente que la *ʾăšērāh* de Báʿal permanecía erigida en Samaría[3]. De manera que todo nos lleva a pensar en una regresión lamentable hacia la idolatría. Como castigo por estas impiedades, su reinado se caracteriza por una mediatización del poder por los sirios en las personas de Ḥăzāʾēl primeramente, y luego de su sucesor Ben Hădad III, que habían logrado una fuerza bastante considerable, hasta el punto que el reino de Israel puede considerarse dependiente del de Damasco por estos años. Ḥăzāʾēl, con la conquista de Transjordania — otros hablan también de Galilea —, con su crecido número de poblaciones, redujo a Israel a la más humillante impotencia[4]. De hecho, el ejército de los israelitas fue destruido: solamente le fue concedido mantener una guarnición de cincuenta jinetes, diez carros de guerra y diez mil soldados de a pie, lo que se permitía a un simple vasallo[5]. En medio de sus angustias, el rey se volvió a Dios para pedirle un salvador. El texto sagrado asegura que su plegaria fue oída, pero el libertador no llegó sino más adelante en la persona de su nieto Jeroboam II[6]. No faltan exegetas que quieren hallar este libertador en la persona de Adad-nirāri III (810-782), monarca asirio, el cual, según los anales de su reinado (estela de Saba e inscripción de Nimrud), emprendió el año 803 una expedición contra Mari, rey de Damasco, el cual habría que identificar con Ḥăzāʾēl, subyugándole por completo y obligándole a pagar un crecido tributo[A]. Con esto se proporcionaba un tiempo de tregua y de descanso a los israelitas, en la opresión que estaban sufriendo en el reinado de Joacaz. Pero tal hipótesis parece contradecir el texto sagrado, el cual afirma categóricamente: «Ḥăzāʾēl oprimió a los israelitas durante *toda la vida* de Joacaz»[7]. Al morir este rey fue enterrado en Samaría.

[A]R. DE VAUX, *La chronologie de Hazaël et de Benhadad III, rois de Damas*, en *RB* (1934), pág. 512 y sigs.

[1]2 Re 10,35. [2]2 Re 13,1-9. [3]2 Re 13,6. [4]2 Re 13,25. [5]2 Re 13,7. [6]2 Re 14,25-27. [7]2 Re 13,22.

R. DÍAZ CARBONELL

2. Nombre variante del rey de Judá, hijo y sucesor de Joram, llamado más corrientemente → **Ocozías**.

3. Decimoséptimo rey de Judá (609 A. C.), hijo de Josías, su predecesor en el trono, y de Ḥămūṭal, hija de Jeremías el libnita[1]. Se llamó originalmente Sallūm o Sallum[2], nombre que cambió por el de entronización, es decir, Joacaz, como hicieron otros soberanos hebreos (Joaquim, Joaquín, etc.). Recibió el mando a la edad de veintitrés años y reinó tres meses en Jerusalén[3]. De la lista genealógica de 1 Cr 3,15, se desprende que era el hijo menor de Josías, lo cual plantea el problema de por qué fue él precisamente elegido para reinar. Tal vez la respuesta sea que el difícil equilibrio político de Judá aconsejara evitar las tendencias proegipcias para evitar una posible agresión de Babilonia, enfrentada entonces con Egipto, y que Joacaz representara un punto de vista más neutral. El hecho es que el faraón Necao le mandó presentarse en Riblāh, donde el egipcio tenía su cuartel general para hacer frente a los babilonios. Depuesto por el faraón, quien nombró a Joaquím monarca en su lugar, además de imponer un tributo a Judá, Joacaz murió desterrado en Egipto[4]. Jeremías y Ezequiel le recuerdan en sus libros[5].

[1]2 Re 23,31; 2 Cr 36,1. [2]1 Cr 3,15; Jer 22,11. [3]Cf. 2 Re 23,31. [4]2 Re 23,33-34. [5]Jer 22,10-12; Ez 19,3.

Bibl.: W. F. ALBRIGHT, *The Seal of Eliakim and the Latest Pre-exilic History*, en *JBL*, 51 (1932), págs. 77-106. ABEL, II, págs. 436-437. A. M. HONEYMAN, *The Evidence for Regnal Names among the Hebrews*, en *JBL*, 67 (1948), págs. 13-25. G. STANO, *Ioachaz (Sellum)*, en *ECatt*, VII, col. 144. *Miqr.*, III, cols. 480-481. A. VAN DEN BORN, *Joachaz*, en *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout-París 1960, col. 958.

J. A. G.-LARRAYA

JOANÁN (et. → **Yōḥānān**; Ἰωανάν; Vg. *Ioanna*). Atepasado de Jesucristo, hijo de Resa y nieto de Zorobabel[1]. Se ha pensado que, en tal caso, sería el Ḥănanyāh de 1 Cr 3,19.21, pero la hipótesis parece de difícil comprobación.

[1]Lc 3,27.

C. COTS

JOANNA. Nombre (Vg. *Ioanna*) del antepasado de Jesucristo llamado más corrientemente → **Joanán**.

JOAQUIM (heb. *yĕhōyāqīm*, «Yahweh levanta»; Ἰωακίμ; Vg. *Ioakim*). Decimoctavo rey de Judá (609-598 A. C.), hijo de Josías. Su madre se llamaba Zĕbīdāh. Empezó a reinar a la edad de veinticinco años y gobernó once[1]. Su hermano Joacaz, que había sucedido a Josías, fue depuesto por el faraón Necao, y puso en su lugar a ʾElyāqīm, cambiándole el nombre por el de Joaquim, en señal de vasallaje; de hecho los dos nombres vienen a significar lo mismo: el primero «Dios establece», el segundo «Yahweh levanta»[A].

Con motivo de la ayuda que le había dispensado el faraón Necao, se vio precisado a gravar el país para pagar el impuesto que el monarca egipcio exigiera[2]. Bajo su reinado, la religión experimentó un cambio de dirección contrario al de su padre Josías, ya que «hizo lo malo a los ojos de Yahweh, exactamente como lo habían hecho sus padres»[3]. La invectiva de Jeremías[4] es una descripción del comportamiento despótico del rey hacia sus súbditos, muy diferente de como había obrado su padre Josías. La Biblia nos ha transmitido hechos concretos de su modo de obrar. Así el asesinato del profeta ʾŪriyyāhū y el modo como fue tratado su cadáver[5]; la persecución que alzó, durante el año cuarto de su reinado, contra Jeremías y Bārūk, por razón de contener el rollo de sus profecías amenazas contra el rey por la política antirreligiosa que seguía; él mismo quemó el ejemplar en el brasero que había en la estancia[6].

El año 605, cuarto de su reinado[7], cuando ya se había consolidado el nuevo imperio babilónico, Nabopolasar, cansado de las atribuciones que el faraón Necao se había arrogado en toda la región mediterránea de Siria, Fenicia y Palestina, envió contra Joaquim a su hijo Nabucodonosor[B]. El encuentro tuvo lugar en Karkĕmiš, cerca del Éufrates, y Nabucodonosor persiguió a Necao hasta la frontera de Egipto, sometiendo todo el territorio por donde pasaba, pero no pudo completar la victoria, pues, al llegarle en plena campaña la noticia de la muerte de su padre, regresó apresuradamente a Babilonia. Debido a este contratiempo, Palestina gozó de una cierta independencia por los años 605-602, es decir, durante el tiempo que Nabucodonosor se ocupó en afianzar su trono. Luego volvió contra Siria y Palestina, a fin de continuar la campaña años atrás emprendida y hacer efectiva su soberanía. Los príncipes de aquellas regiones le presentaron su tributo, entre ellos seguramente también Joaquim[C], y fue muy probablemente entonces cuando Nabucodonosor, sabiendo la simpatía de Joaquim por Egipto, llevólo cautivo a Babilonia[8].

Después Joaquim fue restablecido en su trono de Jerusalén, al modo que lo había sido Manasés; fue vasallo de Nabucodonosor durante tres años y luego volvió a rebelarse contra él[9]. La sumisión de Joaquim al soberano de Babilonia no había sido sino un acto puramente externo. En su interior seguía con la misma simpatía hacia Egipto, compartiendo estos sentimientos con el partido filoegipcio, a pesar de todos los esfuerzos del profeta Jeremías, encaminados a disuadirle de semejante política y ponerle del lado de Babilonia; esfuerzos que atrajeron sobre el profeta una serie de persecuciones hasta el punto de ser amenazado de muerte[10]. Las razones de aquel partido pesaron más en el espíritu de Joaquim que las del partido yahwista, y con esta presión se declaró abiertamente contra Babilonia. Dado que la revolución era sólo local, limitada al reino de Judá, Nabucodonosor se limitó a enviar «contra Joaquim partidas de caldeos, bandas de sirios, tropas de moabitas y partidas de ammonitas... Esto sobrevino a Judá por disposición de Yahweh»[11]. Así el rey babilónico resultaba el «siervo» de Dios, ejecutor de sus planes[12].

Jeremías había profetizado que Joaquim, como castigo de sus injusticias, tendría un fin vergonzoso y su sepultura sería «la de un asno»[13]. Este texto parece estar en contradicción con los de los libros históricos[14], en los cuales se dice que «descansó con sus padres». Para concordar los dos relatos se han dado varias explicaciones. En primer lugar hay que notar que la noticia de la sepultura de Joaquim no se presenta con los detalles de las honras tributadas a otros reyes. Una coin-

cidencia se puede tener en cuenta: es que el lugar de su sepultura es el mismo que el de otros dos reyes también conocidos por su impiedad, Amón y Manasés. En cuanto a la manera como se cumplió la profecía de Jeremías, hay varias hipótesis. Una de ellas es que el rey muerto repentinamente poco antes del asedio de 598 recibió una sepultura normal, pero al entrar Nabucodonosor en Jerusalén violó su sepulcro, debido a la actitud hostil del rey con respecto a Babilonia. Otros creen que no hay dificultad en admitir que hubiera pasado por el ultraje mencionado por Jeremías antes de recibir sepultura. El estado de los textos —algunas manipulaciones y supresiones— no permite dar una explicación del todo satisfactoria; pero nada en contrario se puede deducir de ellos contra el cumplimiento de las palabras proféticas de Jeremías.

Tenía solamente treinta y seis años al morir[15]. Le sucedió su hijo → **Joaquín**.

[A] A. M. Honeyman, *The Evidence for Regnal Names among the Hebrews*, en *JBL*, 67 (1948), pág. 17. [B] F. Josefo, *Ant. Iud.*, 10,11; *Contra Ap.*, 1,19. [C] J. T. Nelis, *Note sur la date de la sujétion de Joaquim*, en *RB*, 61 (1954), págs. 387-391.

[1] 2 Re 23,36-37; 2 Cr 36,5. [2] 2 Re 23,35. [3] 2 Re 23,37. [4] Jer 22,13-19. [5] Jer 26,20-23. [6] Jer 36,20-26. [7] Cf. Jer 46,2. [8] 2 Cr 36,6. [9] 2 Re 24,1; cf. Dan 1,1. [10] Jer 20,1-6; 22,25-26, y en especial 26, 1-24; 46,1-12. [11] 2 Re 24,2-3; cf. Jer 35,11. [12] Jer 25,9. [13] Jer 22, 19; cf. 36,30. [14] 2 Re 24,6; 2 Cr 36,8. [15] 2 Re 24,6.

Bibl.: A. Condamin, *Les propheties de Jérémie brulées par Joakim*, en *Études*, 1 (1911), pág. 18. J. Touzard, *L'âme juive au temps des Perses*, en *RB* (1916), págs. 309-310. P. Lemaire, *Crise et effondrement de la monarchie davidique*, en *RB* (1936), págs. 179-180. W. F. Albright, *The Seal of Eliakim and the Latest Preexilic History of Judah*, en *JBL*, 58 (1939), págs. 77-106. G. Ricciotti, *Historia de Israel*, Barcelona 1947 (trad. cast.).

R. DÍAZ CARBONELL

JOAQUÍN (heb. *yĕhōyākīn*, «Yahweh establece»; Ἰωαχίμ, Ἰεχονίας; Vg. *Ioachin*). Decimonono rey de Judá, también llamado Yōyākīn, Yĕkŏnyāh(ū) y Kŏnyāhū, hijo del rey Joaquim y de Nĕḥuštā᾽. Fue elevado al trono a los dieciocho años de edad y reinó en Jerusalén solamente durante tres meses y algunos días del año 598[1]. Siguiendo el ejemplo de su padre hizo lo malo a los ojos de Yahweh[2], probablemente en el sentido de una actitud de simpatía o por lo menos de tolerancia, con el sincretismo religioso imperante. Flavio Josefo lo presenta como un rey justo y benigno.

Nabucodonosor de Babilonia, en el octavo año de su reinado (según cálculo de predatación), o el séptimo (según cálculo de postdatación)[3], que sería el 598-597, mandó sus ejércitos sobre la ciudad de Jerusalén, y mientras éstos la asediaban llegó él mismo en persona. El rey Joaquín no tardó en capitular y se entregó espontáneamente. No es de creer que este asedio durara mucho tiempo[4]. Los asirios, como habían hecho con otros pueblos vencidos, hicieron cautivos al rey y también a su madre y la parte más influyente de la capital, jefes y notables, soldados y a todos los obreros especializados: herreros y cerrajeros, no quedando sino las gentes pobres del país[5]. El profeta Jeremías[6] añade también «los ancianos, los sacerdotes y los profetas». Es muy discutido el número de los deportados. Quizá llegaran a más de 20 000, sin contar las mujeres y los niños (Médebielle). Llevado el rey Joaquín a la Cautividad, fue entronizado por rey su tío Mattanyāh, a quien se le impuso el nombre de Sedecías.

El rey Joaquín permaneció prisionero durante el reinado de Nabucodonosor, es decir, treinta y siete años. Esta permanencia ha quedado confirmada con textos cuneiformes babilónicos hallados en las excavaciones alemanas, efectuadas por los años 1899-1912. Son textos de los años 10-35 (595-594, 570-569) de Nabucodonosor, en los cuales se hace clara referencia al rey de Judá, Joaquín, al hablar del pago de los víveres, cebada y aceite, proporcionados cada mes a los cautivos de Judá, el rey y sus notables. Así se lee: «Para *ia᾽ukinu*, el rey del país de *ia-a-ḫu-du*».

A la muerte de Nabucodonosor, su sucesor ᾽Ĕwil Mĕrōdak indultó a Joaquín, sacándole de la cárcel; le habló amigablemente y hasta le sentó a su misma mesa y aseguró su subsistencia[7].

[1] 2 Re 24,8; 2 Cr 36,9-10. [2] 2 Re 24,9; Ez 19,6-7. [3] Jer 52,28. [4] 2 Re 24,10-11. [5] 2 Re 24,12-14. [6] Jer 29,1-2. [7] Jer 52,31-34.

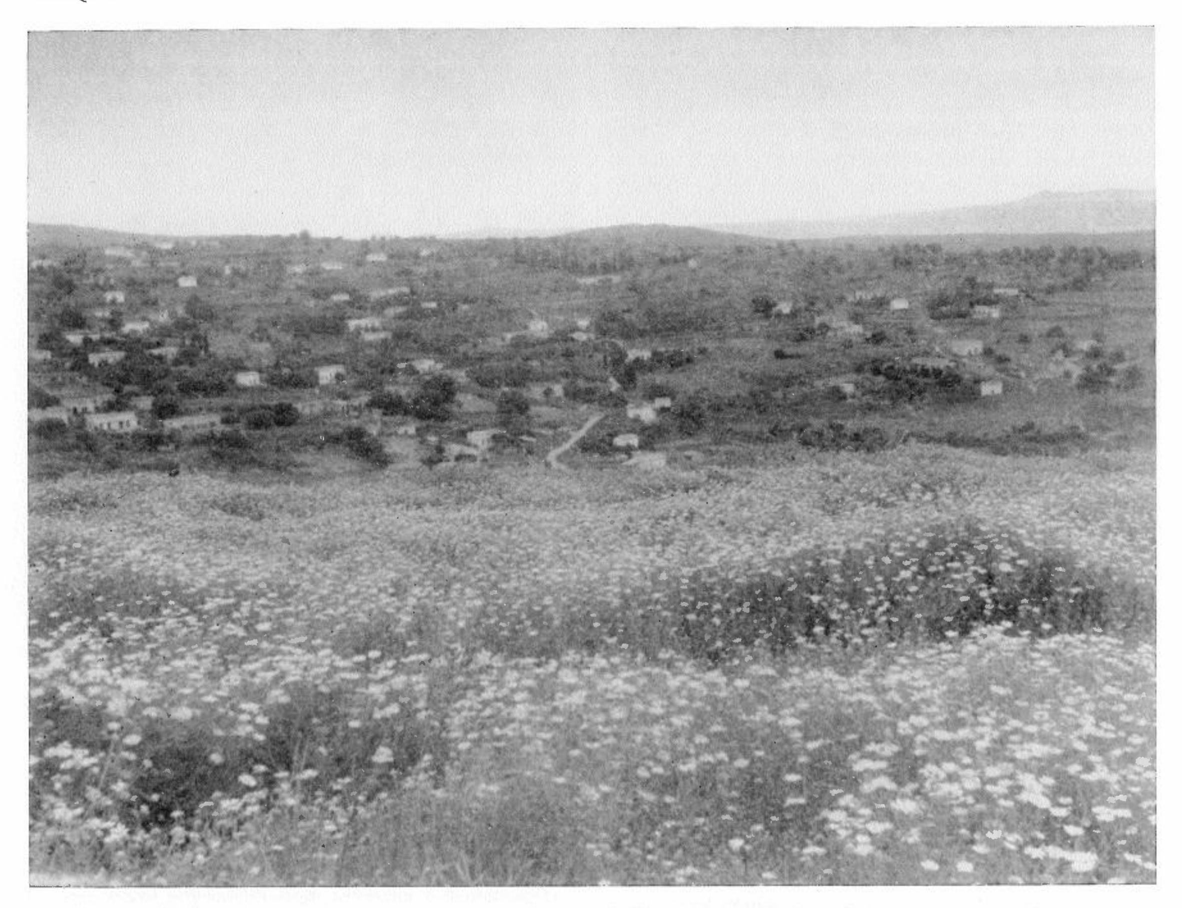
Bibl.: F. Josefo, *Ant. Iud.*, 10,7,1. H. G. May, *Three Hebrew Seals and the Status of Exiled Jehoiakin*, en *AJSL* (1939), págs. 146-148. E. F. Weidner, *Jojaquin, König von Juda, in babylonischen Keilschrifttexten*, en *Mélanges Syriennes... R. Dussaud*, II, París 1939, págs. 923-935. W. F. Albright, *King Joiachin in Exile*, en *BA*, 5 (1942), págs. 49-55. A. Bea, *König Jojachin in Keilschrifttexten*, en *Bibl*, 23 (1942), págs. 78-82. A. Médebielle, *Les livres des Rois*, en *La Sainte Bible*, III, París 1949, pág. 793. A. Malamat, *Jeremiah and the Last Two Kings of Judah*, en *PEQ*, 83 (1951), págs. 81-87.

B. M.ª UBACH

JOAQUÍN, San. Esposo de santa Ana, padres de María, madre de Jesús. Los nombres de Joaquín y de Ana no se mencionan en las fuentes canónicas neotestamentarias y han llegado a nosotros a través de las obras apócrifas del ciclo de la Natividad, cuyos relatos, aunque se hayan transmitido con notables variantes, es posible que encierren hechos históricos mezclados con elementos legendarios.

1. Joaquín era un hombre muy rico y piadoso, miembro de la tribu de David. El sumo sacerdote le reprendió un día en el Templo porque carecía de descendencia. Se retiró contristado al desierto, donde, al fin, un ángel —que también se apareció a Ana— le prometió que se cumpliría, a pesar de su avanzada edad, su deseo de tener un hijo. Volvió a Jerusalén y su mujer le dio una niña que se llamó María. La tradición cristiana se refiere a él en Oriente antes que en Occidente. Sin embargo, en el primero, las menciones escasean hasta el siglo VII y, en el segundo, no son frecuentes hasta la Edad Media. La emperatriz Eudoxia hizo construir una basílica, en el siglo V, en el sitio que tradicionalmente se localizaba la casa en que nació la Virgen: cerca de la piscina de Betsaida, en Jerusalén; los cruzados la reconstruyeron y consagraron a santa Ana (siglo XII). Los franciscanos propagaron el culto a Joaquín en los países europeos occidentales y en la Baja Edad Media fue a menudo motivo de inspiración del arte religioso. Julio II (1503-1513) estableció el día de su conmemoración en el 20 de marzo, que el papa Pío X fijó definitivamente, en 1913, en el día 16 de agosto.

2. El nombre de santa Ana, madre de la Virgen María, no se menciona en la SE. Aparece en los libros



Séforis, en Galilea, se identifica como la patria de santa Ana, esposa de san Joaquín, según una tradición que Juan de Wirzburg consigna en 1165. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)

apócrifos a partir del siglo II D.C. Las tradiciones del ciclo de la Natividad refieren que Ana, hija de Matán, sacerdote de Belén, tuvo dos hermanas mayores, llamadas María — madre de María Salomé — y Sobe — madre de Isabel. Casó con Joaquín, pero el matrimonio resultó estéril. Las súplicas de los esposos fueron escuchadas y tuvieron en la vejez a la Virgen María. Ana murió poco después de presentar a su hija en el Templo, cuando la niña contaba tres años. Su culto surge, por lo menos, en el siglo VI: el emperador Justiniano erigió una iglesia en su honor en Constantinopla; y en el siglo VIII aparecen su imagen y reliquias suyas en Roma, en Santa María Antigua; en el X se celebraba su fiesta en Nápoles, y se la veneraba en casi toda Europa hacia el año 1350. Pocos años después, en 1378, el papa Urbano VI, en la bula *Splendor*, lo ordenó expresamente para toda Inglaterra, a fin de hacer popular el matrimonio de Ricardo II con Ana de Bohemia (1382). Al término de la Edad Media y principio de la Moderna, el culto a santa Ana estaba muy divulgado y fue objeto de los ataques de Lutero y otros protestantes. Gregorio XIII declaró de precepto la festividad de santa Ana en 1584 en toda la Iglesia. Tal fiesta se celebra con fervor especial en Canadá y en la Gran Bretaña, de la que es patrona. Se conmemora en Oriente el día 25 de julio y en Occidente el día 26 del mismo mes. La invocan por patrona las madres, las viudas, los mineros, las parturientas y los navegantes. La iconografía ofrece numerosas representaciones de la vida de santa Ana, sobre todo de los episodios referentes al nacimiento de la Virgen.

Bibl.: L. CRÉ, *Tombeau de Saint Joachim et de Sainte Anne*, en *RB*, 2 (1893), págs. 245-274. L. H. VINCENT, *La crypte de Sainte Anne à Jérusalem*, en *RB*, 13 (1904), págs. 228-241. B. KLEINSCHMIDT, *Die heilige Anna*, en *ThGL*, 18 (1926), págs. 297-307; 19 (1927) págs. 488-512; 20 (1928), págs. 332-344. A. MASSERON, *Sainte Anne*, París 1926. L. H. VINCENT - F. M. ABEL, *Jérusalem*, II, París 1926, pág. 669 y sigs. B. KLEINSCHMIDT, *Die heilige Anna. Ihre Verehrung in Geschichte, Kunst und Volkstum*, Düsseldorf 1930. A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid 1956, pág. 131 y sigs.

S. CIRAC

JOARIB (et. → **Yĕhōyārīb**; Ἰωαρίβ, Ἰαρίβ; Vg. *Ioarib*, *Iarib*). Antepasado de Matatías y de los cinco hermanos Macabeos[1]. Indudablemente, hay que identificarle con el Yĕhōyārīb de 1 Cr 24,7, jefe de una de las veinticuatro clases sacerdotales.

[1] 1 Mac 2,1; 14,29.

M. D. RIEROLA

JOÁS (heb. *yōʿāš*, «Yahweh ha dado»; Ἰωάς; Vg. *Ioas*). Nombre de dos monarcas hebreos y de otras cuatro personas del AT:

1. Hijo de Ocozías, rey de Judá y de Ṣibyāh de Bersabee[1]. Reinó por los años 836/35-797 A.C. Judá pasó por este tiempo por una de las crisis más graves de su historia. Sin una providencia especial, la dinastía de David hubiera desaparecido, debido a la ambición de una perversa mujer, que ni era de raza israelita, ni reconocía la divinidad de Yahweh, ni se detenía por razón moral alguna, cuando se trataba de satisfacer sus instintos pasionales. Era ésta → **Atalía**, madre de → **Ocozías** que, con la ambición y crueldad de su madre → **Jezabel**, recurrió al extremo de matar a todos los hijos de Ocozías para asegurarse la posesión del trono[2]. Únicamente Joás pudo escapar a la matanza, al ser recogido por Yĕhōšébaʿ, hija del rey Joram, que estaba casada con el sumo sacerdote Yōyādāʿ. En unión de su nodriza fue escondido Joás en el «cuarto de los lechos», que pudo ser en la casa de Yōyādāʿ, aneja al Templo, o bien en las habitaciones de los sacerdotes, lugar muy seguro para escapar a la crueldad de Atalía, ya que a una defensora del culto de Báʿal era muy probable que no le interesaran gran cosa los asuntos relacionados con el Templo. Durante el espacio de tiempo que Joás permaneció escondido, Atalía gozó de una paz un tanto inestable, ya que el partido yahwista esperaba el momento propicio para arrojarla de su posición[3]. Ella fomentó durante estos años el culto a Báʿal, que llegó a tener un templo al que fueron a parar los objetos dedicados a Yahweh, mientras que el Templo se encontraba relegado a segundo término. El hecho que una mujer intrusa, de la casta de la impía Jezabel, ocupase el trono de la casa de David, y no teniendo otro programa que el de propagar más y más el culto de Báʿal, creó una situación tan humillante e intolerable que no hizo sino acrecentar poderosamente en la mayor parte de los súbditos los sentimientos nacionales y yahwistas. La contrarrevolución latente encontró su ocasión cuando Joás cumplió los siete años. El iniciador y organizador de este movimiento fue el sumo sacerdote Yōyādaʿ, personaje prudente, enérgico y celoso yah-

Ruinas de los muros de Bēt Šémeš, en donde Joás, rey de Israel (*ca.* 801-786 A.C.), capturó a Amasías rey de Judá. (Foto *Orient Press*)



wista, el cual, además de su alta dignidad, era también descendiente de familia real. Aprovechó un sábado, día en que se juntaban las tres centurias que formaban la guardia del Templo y del palacio. Cuando dos centurias llegaron para relevar a la del Templo, la tercera no marchó a palacio inmediatamente, sino que juntas las tres aclamaron a Joás, a quien Yōyādāᶜ presentó como el verdadero rey de Judá. Al oír el alboroto, acudió Atalía, la cual increpó a los soldados; mas éstos le dieron muerte cuando salió del recinto sagrado[4].

Joás, durante los primeros años de su reinado, estando bajo la tutela de Yōyādāᶜ, fue defensor de la causa yahwista. Centralizó la religión de Yahweh, aunque se siguió sacrificando en los lugares altos. Una de sus principales preocupaciones fue reparar los destrozos que Atalía había ocasionado en el Templo[5]. Encargó a los sacerdotes que con el dinero recogido reparasen los desperfectos; pero tuvo que cambiar de propósito al ver que en el año veintitrés de su reinado aún no habían hecho nada, ya que el dinero había ido a parar a las arcas del Templo y quizás había sido empleado para otros usos por los sacerdotes relajados, durante el tiempo de poco fervor religioso, o no había sido empleado por el poco interés en ejecutar las órdenes del rey. Éstas fueron más precisas desde entonces: se hizo una nueva cuestación, y empezó la restauración y adquisición de utensilios para el culto, ya que Atalía había sustraído muchos de ellos, yendo a parar al templo de Báᶜal[6].

A la muerte de Yōyādāᶜ, Joás cayó en la idolatría, influido por algunos magnates de su reino. Volvióse a sacrificar a los ídolos, lo cual muestra que, a pesar de las reformas religiosas del comienzo de su reinado, quedó un fondo idolátrico entre el pueblo que surgió a la primera oportunidad. Yahweh le envió profetas para que abandonase estas prácticas, pero no les hizo caso. Zacarías, hijo de Yōyādāᶜ, amonestó una vez más al rey por su modo de comportarse, pero éste ordenó que fuese lapidado entre el Templo y el altar. Así Joás pagó la piedad que Yōyādāᶜ había mostrado con él al salvarle la vida[7].

En cuanto a la política exterior se caracterizó por la sumisión hacia Siria. Después de tomar la fortaleza de Gat, Ḥăzāʾēl de Damasco se dirigió a Jerusalén, pero Joás le alejó enviándole los tesoros del Templo y del palacio[8]. Murió en el año cuarenta de su reinado en una conjuración originada por el descontento del pueblo debido a la situación de vasallaje en que se encontraban con respecto a Siria. Su muerte se pone en relación directa con la incursión aramea. Joás padeciendo «grandes enfermedades», quizás por las heridas recibidas en el combate con los arameos, fue asesinado en el lecho por dos conjurados, que así vengaron la sangre de Zacarías, razón que aduce el autor de Crónicas[9].

Los textos de Reyes y Crónicas, donde se halla la narración de los hechos de Joás, presentan diferencias notables que se explican por las diferentes fuentes empleadas y asimismo por los propósitos de uno y otro compilador. La prevaricación, p. ej., de Joás está mejor narrada en Crónicas, donde se nos presenta una relación exclusiva de su apostasía y, con ella, también la del pueblo. Propio del autor de Crónicas es también el relato del asesinato del sacerdote Zacarías, causa principal, según él, del regicidio.

[1] 2 Re 12,2; 2 Cr 24,1. [2] 2 Re 11,1; 2 Cr 22,10. [3] 2 Re 11,2-3; 2 Cr 22,11-12. [4] 2 Re 11,4-16; 2 Cr 23,1-14. [5] 2 Re 12,3-6; 2 Cr 24, 4-5. [6] 2 Re 12,7-14; 2 Cr 24,8-14. [7] 2 Cr 24,17-22. [8] 2 Re 12,18-19. [9] 2 Re 12,21-22; 2 Cr 24,24-25.

2. Hijo de Joacaz, rey de Israel[1]. Reinó durante dieciséis años, desde el 798-797 al 783 A. C. La Biblia nos da un resumen del tiempo de su reinado con las fórmulas usadas habitualmente, para tratar con más detención de las relaciones que mantuvo con el profeta Eliseo, para luego volver a sus acciones bélicas contra los asirios y el reino vecino de Judá.

Estando el profeta Eliseo muy enfermo, Joás fue a visitarle, y mediante un hecho simbólico pronunció una profecía sobre el futuro del rey. Ordenó a éste que cogiese el arco y que de la ventana que daba al este, es decir, a Siria, disparase una flecha, símbolo de su futuro dominio sobre aquel país. A continuación le ordenó que disparase otros dardos contra el suelo. Joás disparó sólo tres. Esto desagradó al profeta, quien le amonestó, pues por haber sido negligente al no disparar otras flechas, así no podría exterminar completamente a Damasco, ya que únicamente lograría tantas victorias como flechas había disparado[2]. Éstas fueron las últimas profecías de Eliseo, ya que al poco tiempo moría.

Aprovechando Joás la circunstancia de que Siria había sido agredida por parte de Adad-nirāri III, rey de los asirios (809-782), él hizo también la guerra, y consiguió arrebatar de Ben Hădad III, hijo de Ḥăzāʾēl, las ciudades que serían probablemente todo el territorio de Galilea, las que su padre había ganado a Joacaz, padre de Joás. Coincidió el momento con la victoria del rey Amasías de Judá sobre los edomitas; confiando en sus propias fuerzas y molesto por la preponderancia que Israel empezaba a tomar después de sus luchas contra los asirios, decidió atacarle[3].

Joás intentó resolver el asunto de una forma pacífica: tal vez ofreciendo a su rival casar a su hijo con una de sus hijas. Al negarse Amasías a pactar, invadió el reino de Judá, derrotando a su rey en Bēt Šémeš, cerca de ᶜAin Šémeš, a 13 km al sursudeste de Gézer. Le hizo prisionero y entró en Jerusalén, expoliando el palacio real y el Templo y demoliendo parte de las murallas[4].

Al poco tiempo, después de estos sucesos murió, sucediéndole en el trono su hijo Jeroboam II[5].

[1] 2 Re 13,9 y sigs. [2] 2 Re 13,14-19. [3] 2 Re 13,22-25. [4] 2 Re 14, 6-14; 2 Cr 25,17-24. [5] 2 Re 13,13; 14,17.23.27; Os 1,1; Am 1,1.

Bibl.: L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, París 1922, págs. 153-158. F. ASENSIO, *Restauración de la dinastía davídica en la persona de Joás*, en EstB, 2 (1943), págs. 475-506. A. MÉDEBIELLE, *Les livres des Rois*, en *La Sainte Bible*, III, París 1949, págs. 743-744. L. MARCHAL, *Les Paralipomènes*, ibíd., págs, 37, 67, 118, 183, 197-205.

R. DÍAZ CARBONELL

3. Hombre de la tribu de Manasés, de la familia de ᶜÉzer (→ **ʾĂbîᶜézer**), y padre de Gedeón. Vivía en la población de ᶜŎfrāh, en la que había construido, al parecer, un altar consagrado a Báᶜal y erigido una ʾ*ăšērāh*, que su hijo destruyó por orden de Dios. Joás apoyó a Gedeón cuando sus paisanos quisieron castigarle por su osadía[1].

4. Hijo del rey Acab. A su cargo y al de ʾĀmōn, gobernador de Samaría, se puso la custodia de Miqueas, hijo de Yimlāh, cuando este profeta vaticinó el desastre de la campaña que Acab emprendía contra Rāmōt de Galaad[2].

5. (Vg. *Securus*). Descendiente del patriarca Judá y uno de los hijos de Šēlāh[3].

6. Hombre de la tribu de Benjamín, diestro en el manejo de la honda y del arco. Fue hijo de Šĕmāʿāh de Gabaa y uno de los héroes que se unieron a David en Ṣiqĕlāg[4]; al parecer, fue el lugarteniente de ʾĂḥīʿézer.

[1]Jue 6,11-32. [2]1 Re 22,26-28; 2 Cr 18,25. [3]1 Cr 4,22. [4]1 Cr 12,1-3.

M. GRAU

JOATAM, JOATÁN. Nombre castellano variante de tres personajes veterotestamentarios:

1. Hijo de Gedeón.
2. Soberano del reino del Sur.
3. Hombre citado en la genealogía de Judá (→ **Jotam**).

JOB (heb. *ʾiyyōb*; Ἰώβ; Vg. *Iob*). Nombre propio, de etimología desconocida. En la forma *a-ya-ab* (cf. en árabe, *ayyūb*) aparece en las cartas de Tell el-ʿAmarnāh (Egipto), donde designa un rey de *pi-ḥi-lim* (Pella, hoy día Faḥil, en Transjordania), vasallo del faraón. Fuera del libro bíblico con este título, se cita a Job únicamente en Ez 14,14.20 (Eclo 49,9 heb.) junto con otros dos «justos» de la antigüedad. Presentado por Ezequiel como modelo de justicia, es Job, según el prólogo del libro, modelo de paciencia y lenguaje «correcto»; mientras que el protagonista del diálogo se muestra hombre de genio vivo, impaciente y de lenguaje atrevido, rayano en la blasfemia. Sin indicación alguna de lugar y tiempo en Ezequiel, se atribuye por patria al Job del prólogo el país de → ʿŪs[1], al este del Jordán, y por época de su vida la de los tiempos patriarcales. El protagonista del diálogo, en cambio, vive más bien en época relativamente moderna y procede del oeste del Jordán.

[1]Job 1,1.

1. El libro. Se compone de dos partes, distintas por su fondo y forma: *a)* Un elemento en prosa al comienzo de la obra (caps. 1-2) a modo de introducción o prólogo, y otro con idénticas características al final (42,7-17) a modo de conclusión o epílogo. *b)* El cuerpo del libro, en verso (caps. 3-42,6), formado por los discursos de Job y los de sus tres amigos (caps. 3-31), a los cuales se juntan los de un cuarto interlocutor, ʾĔlīhūʾ (caps. 32-37), y, según la disposición actual del texto, dos discursos de Yahweh, cada uno con una breve respuesta de Job: originariamente un discurso de Yahweh y una respuesta de Job (caps. 38-42,6).

2. La prosa. Presentado el protagonista, se describe la apuesta entre Dios y Satán, con las consiguientes pruebas a que se ve sometido Job, y que él soporta como hombre piadoso y temeroso de Dios, sin que se considere culpable de ninguna palabra inconveniente respecto de Yahweh. Demostrada así la integridad inquebrantable de Job, se introduce en escena a sus tres amigos, quienes acuden a visitar al enfermo para darle el pésame por las calamidades inauditas que han caído sobre él. Son los que en la disputa que constituye el cuerpo del libro van a desempeñar (según el texto actual) el papel de contradictores del protagonista, y acaban, en el epílogo, por ser objeto de los reproches divinos por no haber hablado de Yahweh con la «corrección» que lo había hecho Job. A continuación, se cuenta en el mismo epílogo cómo los parientes y conocidos de Job fueron a casa de éste para condolerse y consolarlo en su tribulación, y se afirma finalmente que Job fue rehabilitado y recobró su antigua felicidad, doblada.

3. La poesía. Consta de tres ciclos de parlamentos (caps. 4-14; 15-21; 22-27) precedidos de un monólogo de Job donde se plantea el estado de la cuestión (cap. 3) y seguidos de un segundo monólogo del mismo (caps. 29-31), el cual prepara la intervención final de Yahweh (caps. 39-41), que provoca la también final respuesta del paciente, con que se cierra el poema (40,4-5; 42,2-6). Por lo que parece, dichos ciclos están distribuidos en tres días sucesivos, en cada uno de los cuales tenía lugar una sesión con los correspondientes discursos de los tres amigos y las pertinentes respuestas de Job. Pertenecen, por tanto, a cada día y sesión tres respuestas de los amigos y otras tantas del paciente, seis en total. La única vez que eso no se verifica, en el texto actual, es en el ciclo tercero, donde Ṣōfar queda sin tomar la palabra.

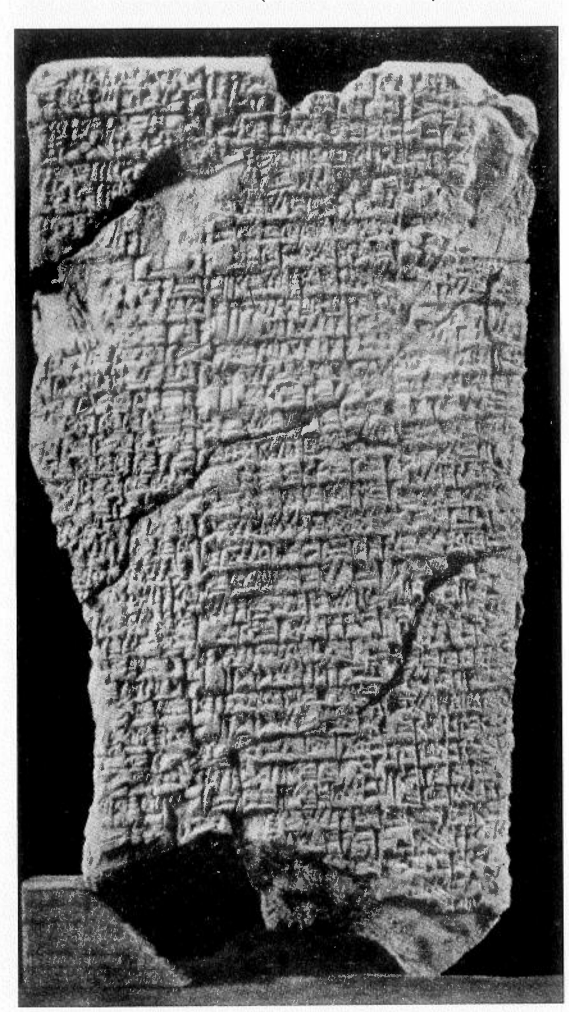
En apariencia también, la intervención de los amigos en la disputa sigue el orden de edad. El primero en hablar sería el más anciano, de nombre ʾĔlīfaz[1]. Luego seguiría Bildad, quien ocuparía el segundo lugar en la escala de la edad; y terminaría con Ṣōfar, que tal vez fuese el de menor edad de los tres. Sin embargo, cabe observar que, para ʾĔlīhūʾ, todos los tres amigos sin distinción son unos ancianos, mientras que él era un joven con relación a ellos[2].

El tema de discusión lo constituye el problema del dolor en el mundo, considerado bajo su doble aspecto: ¿Por qué sufren los inocentes y por qué prosperan los malos, si existe un Dios justo y todopoderoso? Aunque de carácter filosoficorreligioso, el problema no se dilucida de forma especulativa, con argumentos de razón, sino con hechos y ejemplos. Así, mientras una parte pone de relieve las desdichas del hombre piadoso y la felicidad del impío, la otra insiste en la infelicidad de los malos y la dicha de los buenos. Para probar su tesis respectiva, Job argumenta a base de la realidad; sus contrincantes, al contrario, parten de teorías apriorísticas. A lo cual, sin duda, hay que atribuir la gran variedad que presentan las respuestas del primero, en contraste con la monotonía de los discursos de los segundos, quienes parecen repetir siempre las mismas cosas. Con todo, se encuentran en los discursos de estos últimos ciertas variaciones que les confieren algo de novedad y cierto aire de vida. En el primer ciclo de discursos, el uno prueba su teoría con la revelación, el otro con la tradición y el tercero con la sabiduría popular. Además, mientras ʾĔlīfaz trata al paciente con delicadeza y simpatía, Bildad se muestra algo descortés y Ṣōfar casi rudo para con el amigo común. En el segundo ciclo,

ʾĔlīfaz pierde algo de su delicadeza y los otros dos acentúan su rudeza, defectos que se agravn en el tercer ciclo, de acuerdo con el papel representado por cada uno de los interlocutores.

El tema susodicho lo desarrolla el autor de modo algo distinto en los varios ciclos de discursos. En los dos primeros trata del aspecto particular, concreto de la cuestión: el porqué de los males del protagonista, hombre absolutamente irreprochable en su conducta, que no podía, por lo tanto, haber merecido el castigo que lo afligía. En el ciclo tercero, en cambio, estudia el aspecto más general de la cuestión: el de la prosperidad de los malos y desdicha de los buenos, sin que se pierda de vista el caso especial de Job. Una conclusión adecuada al doble aspecto de la cuestión corona ambos elementos del diálogo: la de la visión «fuera de la carne» de su *gōʾēl* («vengador»), quien satisfará, después de la muerte de Job, su irrefrenable anhelo de rehabilitación delante de la gente[3]; y la visión que Dios le concede ya en este mundo, antes de morir[4]. Con la primera visión se daba, de alguna manera, solución al problema personal de Job y satisfacción subjetiva a quien se sentía injustamente humillado por el castigo. Con la segunda se resolvía también en parte el otro aspecto de la cuestión, por cuanto se explicaba el porqué Dios no castigase inmediatamente a los impíos.

Tablilla con el poema sumerio del «justo paciente», del 1700 A.C. El tema del justo afligido por la desdicha, que clama a un dios personal, guarda un gran parecido con el Job bíblico. (Foto *Orient Press*)



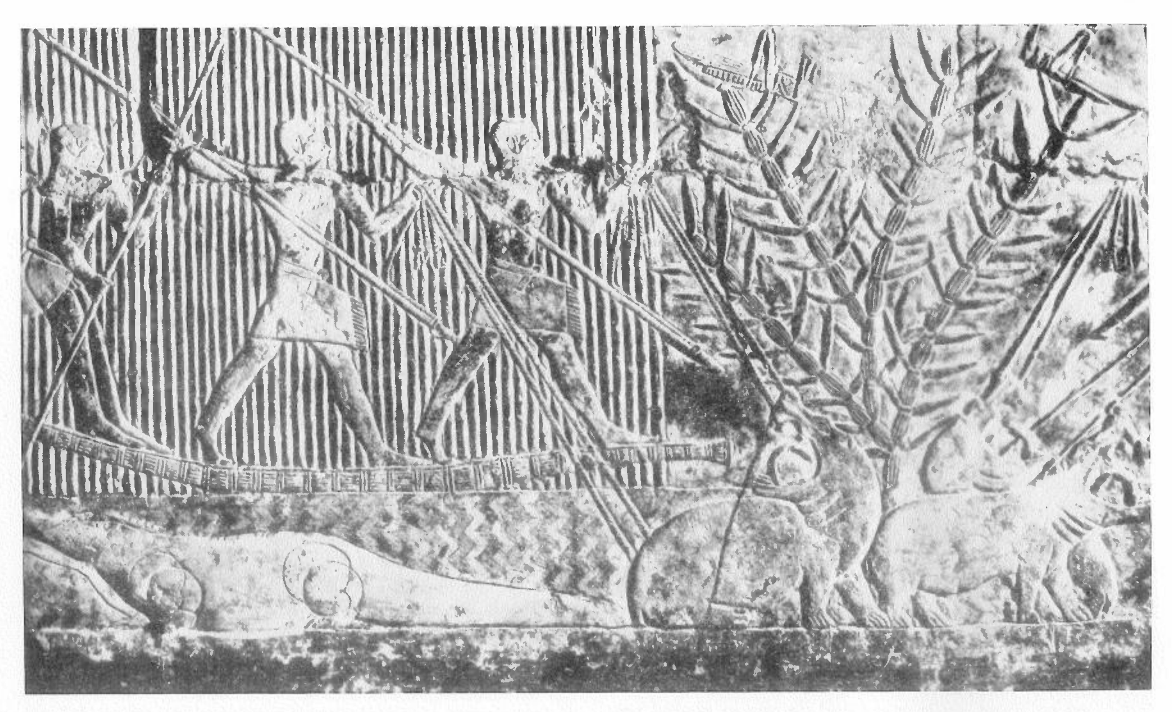
Característica común a todos los discursos, tanto de Job como de sus amigos, es que concluyen siempre con una visión del *šĕʾōl*: un hecho constante que está en relación con el caso concreto del paciente del diálogo, enfermo que se encontraba a las puertas de la muerte, por lo cual se explica el final trágico del poema, donde Job acepta con resignación su triste suerte. Es el desenlace postulado a la vez por el curso del drama y por la luz que la última visión aporta al interesado. Se distinguen, en cambio, unos de otros por su modo peculiar de concebir la religión. Para Job, el móvil es el «amor»; para sus amigos, en cambio, es el «temor»; en Job presenta un carácter positivo: hacer el bien; los otros la hacen consistir sobre todo en algo negativo: evitar el mal; desinteresada para el primero, se reduce en último término para los segundos a una moral utilitaria, eudemonística, que ve en la práctica de la virtud casi exclusivamente el cariz de «provecho» o ventajas que la justicia acarrearía indefectiblemente al justo.

[1] 15,10. [2] 32,6-7. [3] 19,23 y sigs. [4] 42,6.

4. Género literario. La mayoría de exegetas antiguos tuvieron el libro de Job por histórico. Sin duda por esta razón, la Vg. lo colocó entre los libros históricos. En cambio, T. M. y LXX lo inscriben entre los llamados *kĕtūbīm* («escritos») o hagiógrafos, lo cual está más conforme con el verdadero carácter del libro. La simetría de los discursos, la sabia disposición del poema, su lenguaje poético, no siempre exento de retórica, el estilo poco cuidado de los últimos discursos de los amigos, el uso que se hace de otros pasajes bíblicos, los detallles que se dan en el prólogo acerca de lo que pasa en el consejo de Yanweh con los hijos de Dios, las cuatro calamidades, casi simultáneas, de que no se libra más que un solo superviviente y cuya nueva llega antes que el mensajero precedente haya terminado su anuncio, el carácter fulminante y total de la enfermedad que ataca a Job, todo indica que nos encontramos, ora en el dominio de una especie de cuento popular, ora en el de la libre composición poética.

El libro de Job se presenta, pues, como un poema didáctico, especie de diálogo filosófico, aunque con algo de la vida de un drama y de la grandeza de una epopeya. Dentro de la literatura hebrea se clasifica sobre todo en el género gnómico, en la literatura sapiencial, por razón de las ideas y del estilo. Por su cuadro narrativo del principio y del fin del libro, tiene también algo de la *haggādāh*, de las historias edificantes o leyendas (en el sentido del latín *legenda*).

5. Unidad del libro. La queja de Job y su disputa con los tres amigos (caps. 3-26), su nuevo monólogo (caps. 29-31), la consiguiente intervención de Dios (caps. 38-40,14) y la respuesta final de Job (40,4-5 y 42,2-6) forman un todo bien trabado y completo, obra de un



Caza del hipopótamo, cuya naturaleza y género de vida describe Job (40,15-24). Bajorrelieve egipcio procedente de una mastaba de Ṣaqqārah. (Foto Lehnert & Landrok, El Cairo)

mismo autor. De diferente mano son sin duda las otras partes del libro actual, junto con algunos elementos secundarios introducidos más tarde en el poema propiamente dicho.

6. Prólogo y epílogo en prosa. Son considerados por algunos como meras adiciones posteriores, sin relación con el poema. Para otros, el prólogo y epílogo son anteriores al cuerpo del libro: constituirían la forma primitiva de la leyenda de Job, que el poeta había tomado por tema y reproducido tal como la contaban en su tiempo, en parte al principio y en parte al fin de su libro; puesto que, arguyen ellos, el poema resultaría ininteligible, si no se empezara por decirnos quién es Job y cuál su situación excepcional. Una opinión intermedia cree que el poema estaba primitivamente dotado de una breve introducción, describiendo la terrible prueba con que Dios sujetó a Job; pero un autor de época posterior se había servido de estas pocas líneas para componer la narración actual del prólogo y epílogo.

De estilo inferior, la narración en prosa difícilmente puede considerarse como producto de la misma pluma que el poema, del cual se distingue, además, por el empleo del nombre divino «Yahweh», que el poema evita sistemáticamente. Y de poco o nada ayuda esta narración para la mejor inteligencia del poema, puesto que en su base está la teoría tradicional sobre la retribución, tan denodadamente combatida por el protagonista del diálogo, y la lección que pretende enseñar con un ejemplo: hablar «correctamente» de Dios, en manifiesto contraste con el lenguaje «incorrecto» de aquél. ¿No es más bien causa de confusión, cuando contribuye a que su héroe, Job, sea identificado con el protagonista del poema, a quien ni una sola vez se da tal nombre en todo el curso del poema?

7. Los discursos de ʾĔlīhūʾ. La originalidad de estos discursos la defendieron hasta hace poco varios críticos, cuyo argumento principal consiste en que sin ellos el libro de Job no aporta ninguna solución al problema planteado. Lo cual resulta inexacto, puesto que si el poema no da en verdad la solución del problema, aporta, en cambio, una doble solución del mismo, como se ha visto más arriba. Además, la solución de ʾĔlīhūʾ no tiene tampoco la originalidad que pretenden descubrir en ella sus defensores. De hecho, ʾĔlīhūʾ se limita a demostrar la teoría tradicional de la retribución, en especial la idea, ya propugnada por ʾĔlīfaz, de que el dolor es un medio de educación. Pero para él, como para los tres amigos de Job, todo sufrimiento, incluso el educativo, es causado por el pecado.

Añádase a esto, que los discursos de ʾĔlīhūʾ, desde el principio al fin, son un monólogo ininterrumpido, del cual no se tiene en cuenta para nada ni en el gran discurso de Yahweh que los sigue, ni en el epílogo del libro. Es una pieza de estilo mediocre y de fondo bastante pobre, que interrumpe el movimiento del poema y supone la existencia de éste ya completo, citando partes de él para refutarlas y anticipando, a veces textualmente, el discurso de Yahweh sobre las maravillas de la naturaleza. Además ʾĔlīhūʾ cita con mucha frecuencia el nombre de «Job» como el protagonista, al igual que en la narración en prosa y en las inscripciones en cabeza de los discursos, cuando tal nombre falta en absoluto

en el poema propiamente dicho. Estas discrepancias impiden considerar tal elemento literario como obra del mismo autor del poema y parte integrante del mismo.

8. Otros pasajes dudosos. Los más notables son las largas poesías sobre el lugar de habitación, inaccesible, de la sabiduría, del cap. 28; la doble descripción del hipopótamo (*běhēmōt*) y del cocodrilo (leviatán) de 40,15-41,26; y la menos extensa sobre el avestruz, de 39,13-18. Fragmentos de brillantez varia, que en el lugar que ocupan aparecen por diversas razones como partes heterogéneas.

De menor importancia son ciertas interpolaciones en el curso del libro, con las cuales se quería a veces corregir las palabras del protagonista para que estuvieran mejor en consonancia con la tradición, y otras, las más, se complacen en la descripción de la impiedad y de su castigo, siempre de conformidad con la manera de pensar de los partidarios de la tradición.

9. Finalidad del libro. No es la misma en las tres partes importantes que lo integran, aunque todas ellas se propongan resolver a su manera el problema del sufrimiento del justo.

a) La narración en prosa enseña con un ejemplo, que pueden darse sufrimientos inmerecidos; que hay que aceptarlos con resignación y paciencia, sin excederse nunca en palabras, en la seguridad de que la piedad sincera recibirá finalmente su resompensa. Por una parte, pues, confirma la creencia tradicional y reprueba, por la otra, la actitud y lenguaje del paciente del diálogo.

b) En primer lugar niega categóricamente que los sufrimientos sean el castigo de una falta y que se tenga que condenar a un hombre porque es desgraciado. Afirma luego que los malos prosperan en este mundo, mientras que los buenos se encuentran en condiciones poco halagüeñas. ¿Cómo explicar, entonces, los males que afligen a los inocentes? No se da a la cuestión una respuesta clara y positiva. Pero algo se avanza por el camino de su solución, por lo menos, por lo que respecta al caso concreto del diálogo. Consciente de su inocencia, el protagonista tiene la certeza de que Dios le rehabilitará, después de muerto, a los ojos del mundo, y ha aprendido, también oyendo a Yahweh, que el Creador, omnipotente y omnisciente, puede permitirse el lujo de ser paciente con los malvados, y que el hombre ocupa un puesto relativamente pequeño en la providencia del Señor del universo. En una palabra, la doctrina tradicional sobre la retribución está lejos de identificarse con la «verdad».

c) ʾĔlīhūʾ es un acérrimo defensor de la tradición, que quiere vindicar ante los duros ataques de Job. A su entender, tienen fácil solución todos los enigmas que tanto atormentaban al paciente del diálogo. Si Dios hace sufrir a los que se creen justos, es para advertirles y principalmente para preservarlos de su secreto orgullo, y así salvarlos de la muerte. Si el Todopoderoso parece, a veces, inactivo, dejando prosperar al malvado, es porque en realidad este malvado está arrepentido. Por lo tanto, lo que en su caso tendría que hacer el desventurado Job, es buscar a Dios que puede salvarlo, en vez de protestar con tal vehemencia por sus males.

Más que una demostración directa de la tradición, el monólogo de ʾĔlīhūʾ quiere ser una refutación de los discursos de Job, en su fondo y en su forma. Pero ¿por qué hablar a continuación de los caminos de Dios, declarándolos por encima del alcance humano? Puesto que en cuanto a su amplitud y sabiduría son indudablemente insondables a sus ojos, no lo son, en cambio, en cuanto a su justicia. Para ʾĔlīhūʾ, el curso del mundo es perfectamente explicable y conforme a la justicia retributiva y a la solicitud providente de Dios. La presencia de esta parte del monólogo no tendría, pues, otra razón de ser que la de oponerse al discurso de Yahweh que sigue, haciendo ver, en particular, la inutilidad de la intervención del Señor.

10. Autor. Tanto el autor de la prosa del prólogo y epílogo como el del poema son desconocidos. Quizás el autor principal haya que identificarlo con el protagonista del drama, quien lo hubiera escrito para explicarse a sí mismo lo que le resultaba incomprensible, por tener conciencia perfecta de su conciencia y de estar limpio de voluntario pecado grave. Se llamaría «Job», si se ha de creer a las inscripciones que encabezan los discursos, y ʾĔlīhūʾ. Tal nombre, empero, brilla por su ausencia total del poema auténtico.

Los caps. 32-37 son atribuidos por el texto mismo a ʾĔlīhūʾ, bajo cuyo seudónimo se esconde el verdadero autor. A este judío, joven, dialéctico a lo rabino, habría que atribuir también la forma del libro actual. Pues es tal la coincidencia de ideas y tendencias entre la prosa y el monólogo de ʾĔlīhūʾ por una parte y su oposición a las del poema, por otra, que parece muy difícil, sino imposible, que los primeros no hayan sido intercalados de intento en el libro, e inseridos precisamente en el lugar que ocupan, por alguien que no sea el fogoso debelador de «Job».

Ciertamente, con estos retoques y disposición de elementos quedó algo desfigurada la obra primitiva, pero se contribuyó con ello a hacer posible la entrada del poema audaz en el canon bíblico y, por ende, su conservación. Ya que entonces las dudas de «Job» aparecen como debilidades pasajeras y la obra semeja acabar con el triunfo de la doctrina establecida. En el fondo, las generaciones posteriores no se han acordado más que del Job del prólogo y epílogo, y se han olvidado de las dudas y rebeldías del héroe del poema.

11. Época y lugar de composición. Desde el tiempo de los Patriarcas hasta el de los Ptolomeos, no hay fecha que no se haya propuesto como época de redacción del libro. La opinión hoy día más generalizada se inclina por la época persa, hacia principios del siglo v a.C., por varias razones, en particular por las relaciones literarias de la obra con otros escritos bíblicos, cual Proverbios, algunos Salmos y la tercera parte de Isaías. Argumento, este último, que asume la independencia literaria del libro de Job respecto de los mencionados escritos sagrados. Pero ¿y si Job dependiera en realidad de ellos? Lo cual no sería imposible, dada la frecuencia inusitada con que Job recuerda otros escritos, frecuencia que indiscutiblemente lo caracteriza como epígono.

Por lo tanto, parece más acertado en esta cuestión el distinguir entre poema, monólogo de ʾĔlīhūʾ y el con-

junto que forma el libro actual. A cada uno de estos elementos correspondería una distinta época de composición. El poema dataría de la época griega, hacia los comienzos del siglo III A. C. Los discursos de ʾĔlīhūʾ se habrían añadido después de la muerte de Antíoco Epífanes (164 A. C.). Mientras que el conjunto representaría una composición tardía que, probablemente obra de ʾĔlīhūʾ, sería por lo menos de la misma época que el monólogo de este último. Por no existir por aquel entonces el libro, no se habría mencionado a Job en el elogio de los Padres de Eclo 49,9 (la mención de Eclo 49,9 gr., si fuese auténtica, se referiría al «justo» Job de Ez 14,14.20).

El lugar de composición del poema es Palestina, quizá Jerusalén; no Egipto, aunque el autor parezca conocer tal nación; tampoco Idumea, por razón de unos supuestos «idumeísmos». Palestina es asimismo la patria de origen del monólogo de ʾĔlīhūʾ. No sería otra la patria del conjunto, sobre todo si ʾĔlīhūʾ fue realmente el artífice del «libro» actual, con la reunión y la disposición estudiada de los diversos elementos que lo integran.

Bibl.: Los comentarios conocidos, en especial: E. SELLIN, *Das Problem des Hiobbuches*, Leipzig 1919. P. BERTIE, *Le poème de Job*, 1921. W. KNIESCHKE, *Kultur und Geisteswelt des Buches Hiob*, Berlín 1925. E. SELLIN. *Das Hiobproblem*, Leipzig 1931. N. H. TUR-SINAI, *The Book of Job Interpreted*, Jerusalén 1941. J. LINDBLOM, *La composition du livre de Job*, Lund 1945. J. STEINMANN, *Job*, París 1946. G. FOHRER, *Das Buch Hiob*, Krefeld 1948. N. H. TUR-SINAI, *The Book of Job*, Jerusalén 1957. R. AUGÉ, *Job*, en *La Bíblia de Montserrat*, Montserrat 1959.

R. AUGÉ

JOB, Testamento de. Apócrifo escrito, probablemente en el siglo II D. C., por un judío. Tertuliano hace referencia a él y el *Decreto Pseudogelasiano* lo proscribe. Por su carácter literario es un midrāš del libro de Job, que se basa en parte de la versión de los LXX del mismo texto bíblico. El apócrifo encierra identificaciones erróneas de personajes y llega a inventar algunos de éstos. Job, al agonizar, después de vivir 255 años, relata a su familia que Satán le atormentó con sufrimientos, porque había destruido un santuario de ídolos, y que Dios le devolvió todo. Los ángeles descienden a recoger su alma, en presencia de las hijas de Job, que cantan himnos.

Bibl.: TERTULIANO, *De patientia*, 13, en *PL*, 1,1270-1271. A. MAI, *Scriptorum veterum nova collectio*, VII, 1.ª parte, Roma 1833, págs. 180-191, texto griego. É. DHORME, *Le livre de Job*, París 1926, págs. 16-18. J. B. FREY, *Apocryphes de l'Ancien Testament*, en *DBS*, I, col. 455, con bibliografía.

J. A. G.-LARRAYA

JOBAB. Nombre de varios personajes del AT, llamados → **Yōbāb**, en el texto hebreo.

JODÁ (Ἰωδά; Vg. *Iuda*). Antepasado de Jesucristo, padre de Josec e hijo de Joanán. Se halla en la genealogía del Señor según san Lucas[1]. Vivió luego de la cautividad de Babilonia, ya que es mencionado tres generaciones después de Zorobabel.

[1] Lc 3,26.

D. VIDAL

JOEL (heb. *yōʾēl*, «Yahweh es Dios»; Ἰωήλ; Vg. *Ioel*). Hijo de Pĕtūʾēl, y uno de los Profetas Menores. Su escrito no nos señala ni época, ni lugar, ni cargo. El hecho de que su predicación se limitase a Judea y a Jerusalén, hace presumir que fuese oriundo de Judea. Al parecer, no pertenecía a la casta de los sacerdotes[1]. Kapelrud cree ver en él un profeta del Templo.

Su libro se divide claramente en dos partes principales: una plaga de langostas[2] y el Día de Yahweh[3].

[1] 1,9.13. [2] Caps. 1-2. [3] Caps. 3-4.

1. Con motivo de una histórica plaga de langosta, el profeta exhorta a la penitencia y a la oración. Esto lo hace dentro del marco de una liturgia. Aplica este estilo litúrgico por dos veces y en forma primorosamente simétrica. Después de una lamentación sobre la completa asolación del campo[1], prosigue con un llamamiento a los sacerdotes para que reúnan la comunidad, prescriban un ayuno solemne[2] y recen una oración prescrita[3]. Tras una segunda parte descriptiva en la cual figuran las langostas como un ejército que avanza[4], sigue una nueva exhortación a la penitencia[5], con una segunda invitación a reunir el pueblo y prescribir un ayuno y determinada fórmula de rezos[6]. Finaliza la primera parte con un oráculo de Yahweh, que anuncia el fin de la plaga, seguido de un himno de gracias y la promesa de Yahweh de que una cosecha abundante compensará los daños causados[7].

[1] 1,2-12. [2] 1,13-14. [3] 1,15-20. [4] 2,1-4. [5] 2,12-14. [6] 2,15-17. [7] 2,18-27.

2. Después de la aparición de dos signos anunciadores, a saber, una abundante difusión del Espíritu de Dios sobre Judea[1] y ciertos trastornos cósmicos[2], que, sin embargo, no causaron espanto a Judea, por tener ésta su refugio en Sión[3], llega el Día de Yahweh. Éste es principalmente un juicio de Dios contra los opresores paganos de Judea[4]. El ejército pagano que avanza contra Jerusalén es destruido[5]. Finalmente, describe el doble efecto del Día de Yahweh: destrucción para los paganos y salvación para los judíos, descrito primero en términos apocalípticos[6] y luego en forma de profecía mesiánica[7].

[1] 3,1-2. [2] 3,3-4. [3] 3,5. [4] 4,2-8. [5] 4,9-13. [6] 4,14-17. [7] 4,18-20.

La unidad del libro es negada por ciertos autores que sostienen que los caps. 3-4 pertenecen a un autor posterior al de los caps. 1-2. Este segundo autor, un apocalíptico, habría intercalado asimismo en los caps. 1-2 algunos pasajes sobre el Día de Yahweh[1]. Los argumentos que esgrimen son que tan sólo la segunda parte habla de la relación de Judea con los pueblos[2], que está únicamente constituido por palabras de Yahweh[3] y que en ningún pasaje se alude a la plaga de langosta (lo que no es de extrañar, ya que la literatura apocalíptica tiene su terminología propia). Pero, en la actualidad, la mayoría de críticos defienden la unidad del libro. Testimonio de ello es la indiscutible simetría entre ambas partes. La primera nos habla del Día de Yahweh en plano histórico y la segunda en plano escatológico. Ambas mencionan una «reunión en Sión ante Yahweh»: en Judea para ayunar y orar[4], de los pueblos para luchar[5]. Finalmente, ambas partes desembocan en la destrucción del opresor[6] y el resurgimiento de Judea en gloria y fertilidad[7], teniendo por objeto final el reco-

nocimiento de que Yahweh está entre ellos como su Dios[8].

[1]1,15; 2,1*b*.10*a*.11*b*. [2]Cf. 2,17. [3]Cf. 4,11*b*; 4,14-16. [4]1,14; 2, 15. [5]4,9. [6]2,20; 4,2-16*b*. [7]2,21-26; 3,1-2; 4,18-20. [8]2,27; 4,17; cf. ver. 21.

Durante largo tiempo se había fechado el libro antes del destierro, por no citarse entre los enemigos de Judea ni a los asirios, ni a los babilonios, ni incluso a los arameos; además, por hallarse Joel en el canon entre Amós y Oseas, debería, por lo tanto, considerársele contemporáneo de éstos. Actualmente, casi todos los exegetas sitúan el libro después del destierro, y esto por razones religiosas (importancia del culto; Israel es una comunidad de justos), políticas (no hay rey, no hay reino de las diez tribus; y la promesa de que el pueblo «nunca más» se hallaría bajo el dominio extranjero)[1] y literarias (hace uso de profetas anteriores, como Ezequiel, Isaías, Malaquías, Abdías y Zacarías). Algunos autores llegan a suponer que la época en que se compuso debe situarse alrededor del 400.

El problema de la interpretación no estriba en los caps. 3-4, que todos aceptan como escatológicos, sino en los caps. 1-2. Por lo general, la antigua exégesis veía en las langostas una representación alegórica de los pueblos enemigos, que invadirían o ya habían invadido el país. Varios autores modernos consideran que las langostas son figuras apocalípticas, que deben ilustrar los terrores de los últimos días[2]. Pero la *communis opinio* ve en estas langostas una plaga real, contemporánea, que fue para Joel el motivo de su liturgia de la penitencia y de su descripción del Día de Yahweh. Sin embargo, difícilmente se puede negar cierto *climax* entre las pescripciones del cap. 1 y del cap. 2. El cap. 1 describe el triste resultado, el cap. 2 la acción de las langostas; la primera escena tiene lugar en el campo, la segunda nos muestra el asalto a la ciudad; pero es sobre todo la inclusión de la segunda escena[3] la que acusa rasgos más fuertemente apocalípticos, que preparan la parte principal apocalíptica.

El mensaje de Joel está trazado en tres rasgos: cultual, particularista y escatológico. La condena de los pecados, propia de los profetas anteriores, es ajena a Joel. Tan sólo conoce una penitencia ritual con relación a Dios, que es «misericordioso y compasivo, clemente y lleno de indulgencia»[4]. El Día de Yahweh deja de ser, pues, un cribado moral y por el contrario trae la rehabilitación del pueblo de Dios y la deshonra a los paganos que causaron mal a este pueblo. Los paganos no comparten las futuras bendiciones; la difusión del Espíritu se limita a Israel. Esto es el particularismo típico de la época posterior al destierro.

El verdadero valor de este pequeño libro reside en el hecho de que es uno de los apocalipsis más antiguos que poseemos, formando un conjunto completo. La novedad aportada por Joel es su profecía en 3,1-5: que en el período mesiánico el Espíritu de Dios será derramado sobre todo el pueblo. Se cumplió en el descenso del Espíritu Santo sobre los apóstoles.

En aquella ocasión, san Pedro citó todo el pasaje[5]. Joel es el profeta pentecostista. Además es el profeta de la penitencia, cuya llamada al ayuno y a la oración, basada en el ritual del Templo o redactada siguiendo este modelo, ha sido incorporada a la liturgia cristiana de la Cuaresma.

[1]2,19, cf. ver. 17; 4,17, cf. ver. 2. [2]Cf. Ap cap. 9. [3]2.1*b*-2*a*.10. 11. [4]2,13. [5]Act 2,16-21.

Bibl.: Además de los comentarios generales sobre los Profetas Menores, véase: L. Dennefeld, *Les problèmes du libve de Joël*, París 1926. B. Kutal, *Liber prophetae Joëlis*, Olmütz 1932. G. M. Rinaldi, *Il libro di Ioele*, Rapallo 1938. A. S. Kapelrud, *Joel Studies*, Upsala 1948. R. Pautrel, *Joël*, en *DBS*, IV, cols. 1090-1104. J. Steinmann, *Remarques sur le livre de Joël*, París 1954, págs. 147-173. J. Bourke, *Le jour de Yahweh dans Joël*, en *RB*, 66 (1959), págs. 5-31.

D. DEDEN

JONAM (Ἰωνάμ; Vg. *Iona*; cf. heb. *yôḥānān*). Hijo de Eliacim y padre de José, uno de los antepasados de Jesucristo, según la genealogía de san Lucas[1]. No se menciona a este personaje en el AT.

[1]Lc 3,30.

M. MÍNGUEZ

JONÁS (heb. *yônāh*, «paloma»; Ἰωνᾶς; Vg. *Ionas*). 1. El profeta Jonás, hijo de ʾĂmittay, natural de Gat ha-Ḥēfer en la tribu de Zabulón, identificada hoy generalmente con Ḫirbet el-Zurrāʿ junto a el-Mešhed, según algunos a 5 km al este de Ṣaffūriyah y según otros 5 km al nordeste de Nazaret, anunció la conquista con que Jeroboam II de Israel (783-753) ampliaría sus dominios como en los mejores tiempos de David[1].

2. Como en el AT no aparece otro Jonás, hijo de ʾĂmittay sino el quinto entre los Profetas Menores, puede darse por cierto que el profeta cuya actuación se narra en dicho libro es el mismo que el de 2 Re 15,25. Lo cual no quiere decir que el profeta escribiese el libro de Jonás.

3. Para eludir el encargo divino de ir a predicar en Nínive, capital de Asiria, la futura destrucción de dicha ciudad como castigo por sus maldades, Jonás se embarca en Joppe rumbo a → **Taršîš**. Persuadidos los tripulantes, por las suertes y por la confesión de Jonás, de ser éste la causa de una tempestad enviada por Dios contra el navío, es, por propia indicación, arrojado al mar, el cual se calma inmediatamente (1,1-16). Un pez enviado por Dios traga al profeta, que pasa en su interior tres días y tres noches, y entona allí un salmo de acción de gracias (2,1-10). Luego, por orden divina, el pez arroja a Jonás en tierra firme (2,11). Un nuevo mandato divino es esta vez obedecido: Jonás va a Nínive y predica su destrucción para dentro de cuarenta días. La conversión es general y oficial (3,1-10). Malhumorado por ello llega Jonás hasta desear la muerte y es corregido por Dios, que, con el ejemplo del ricino, justifica la extensión de su misericordia hacia toda criatura (4,1-11).

4. La casi totalidad de los autores (exceptuados Schmidt y Dijkema) asigna el libro al tiempo postexílico. La lengua con algunos significativos aramaísmos y formas gramaticales y estilísticas manifiestamente tardías; la tercera persona constante en toda narración; en parte, tal vez, las ideas y el modo de mirar al mundo pagano (cf., sin embargo, Gn 12,3; Am 9,7-8; Is 2,2-4 etc.), hacen pensar con más probabilidad en una fecha posterior al destierro (587). Jesús ben Sirach[2] excluye cualquier tiempo posterior a + 200 y requiere para su



Abrevadero junto a un inmenso campo de granados en la comarca de Caná de Galilea, en la que estaba la patria del profeta Jonás. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)

canonicidad un lapso de tiempo suficiente anterior a esa fecha. La ausencia de helenismos lo hacen anterior a 332, fecha de la conquista griega. Ulteriores precisiones cronológicas son menos ciertas, aunque el primero o segundo siglo después del destierro sería lo más probable.

5. El libro, perla, sin duda, de la religión hebrea, por el íntimo sentido de la misericordia y providencia divinas, por su abierto universalismo, por su simpatía hacia toda voluntad religiosa y recta, ha recibido las más diversas interpretaciones en cuanto a su carácter histórico o ficticio.

Evidentemente no es profético en el sentido en que se suele hablar de los demás libros de los profetas (= colección de oráculos proféticos). Es narración de una actuación profética cuyo contenido se resume en la sola sentencia: «Dentro de cuarenta días Nínive será subvertida», pero cuyo alcance doctrinal está embebido en toda la narración. El vaticinio contra Nínive parece ser la causa de la inclusión del libro en el canon de los Profetas.

Sin prejuzgar la historicidad de la narración, su finalidad didáctica es manifiesta: eficacia universal de la penitencia, providencia divina aun para con los gentiles, grandeza de la misericordia divina que condiciona a la impenitencia el castigo señalado por su justicia y se conmueve ante el daño de sus criaturas, independencia de Dios respecto a sus ministros que sólo son, en último término, ejecutores de sus voluntades, pequeñez del espíritu humano en la estrechez y en la indignación del profeta.

6. Supuesta esta finalidad didáctica evidente, el tenor estrictamente narrativo del libro y sus pormenores geográficos (Joppe, Taršiš ...), topográficos («recorrido de tres días», «recorrido de un día») e históricos («rey de Nínive», «la gran ciudad», el nombre y la patria concreta del profeta), unidos al sentido obviamente histórico de las palabras de Cristo[3], hicieron que la antigüedad cristiana unánimemente (salvo las alegorías de un docto, citado complacientemente por san Gregorio Nazianceno y más tarde por Teofilacto, sobre la huida de Jonás de la vista de Dios) atribuyese carácter plenamente histórico al libro, aun ante la crítica pagana de lo maravilloso, conocida, pero no admitida, por san Jerónimo, san Agustín y san Cirilo de Jerusalén. Desde entonces hasta el siglo XIX se mantuvo esta interpretación (Abarbanel con algunos otros judíos medievales más; en el siglo XVIII Blasche y Grimm: visión en sueños).

En el siglo XIX algunos vieron símbolos en la narración (la tempestad y el pez = ánimo vacilante del profeta : Palmer), otros una fábula (Semler, Michaelis), una novela legendaria (Löwy), un midrāš fuente de las Crónicas (Budde y Winckler), una alegoría histórica (Nínive y el mar = mundo gentil, Jonás = Israel absorbido y luego devuelto por el imperio babilónico: Kleinert, Cheyne, Wright; historia de Manasés y Josías: Hardt y Schmidt), narración libre con un núcleo histórico (Dereser, Driver, Jeremias, Riessler). El carácter de violencia o de innatural artificio de las interpretaciones verdaderamente mixtas, juntamente con el apogeo de los estudios folklóricos y religiosohistóricos comparativos, llevaron a muchos a pensar en una leyenda que incorporase elementos de sagas, cuentos, mitos, y, tal vez, algo de recuerdos históricos. Pero las coincidencias, demasiado superficiales y fragmentarias para pensar en una dependencia que determine el género literario, se explican suficientemente por las leyes de la psicología popular.

7. Hoy puede decirse que sobre el libro de Jonás dos corrientes de interpretación permanecen frente a frente: historia sustancial y ficción pura didáctica. Entre los católicos ambas tienen actualmente distinguidos partidarios, aumentando los que se deciden por la segunda. El salmo, naturalmente, no necesita en su tenor ser considerado como historia. Defienden la historicidad del libro, Lusseau-Colomb, Trépanier, Prado, Sutcliffe, Vaccari, Mariani, etc. (también Aalders, acatólico). La pura ficción Van Hoonacker, Lesêtre — Condamin reconoce la legitimidad teológica y científica de ambas interpretaciones, sin decidirse abiertamente por ninguna, y aconsejando moderación y reserva —, Dennefeld, Junker, Feuillet, Schildenberger (en 1954; la historicidad en 1950), Spadafora, Gelin y Ziegler, etc. Nötscher tiene un pensamiento indeciso y oscuro.

8. Las razones son graves por una y otra parte. No niegan los que defienden la ficción didáctica la posibilidad del milagro, aún prodigado, sino su razonable empleo por la divina providencia conforme a lo que de ella conocemos por la razón y por la revelación. Sin embargo, es difícil señalar a la providencia, tal como la conocemos por la *historia salutis*, los límites razonables del milagro en sus intervenciones[4].

No pocos creen encontrar acumuladas inverosimilitudes e imposibilidades naturales que otros no ven. El milagro del pez se reduce a la pervivencia del profeta en su interior. La conversión general y oficial de Nínive es, sin embargo, un hecho que toca lo milagroso moral. Su ausencia de los documentos asirios inquieta a muchos, bien que son escasos los de este período, y la conversión pudo ser, a pesar de su sinceridad, no duradera ni demasiado amplia. El éxodo de Egipto es indubitable y no poseemos vestigio de él en las fuentes extrabíblicas de su época. Hechos mayores del evangelio son totalmente desconocidos fuera de él.

Para que los lectores del libro pudiesen entender que se trataba de pura ficción didáctica, habría de recurrir a un fuerte conjunto de alusiones tan sutiles y dispositivos literarios tales que se puede dudar seriamente de su captación. Si ésta no es bastante probable (y en la documentación judía anterior y contemporánea de Jesucristo no hay ni vestigio de otra interpretación que la histórica), entonces la manera con que se describe al profeta, su estrechez de espíritu y difícil sumisión a la voluntad divina, apenas es explicable, dada la idea que de sus verdaderos profetas se hacía el pueblo, a no ser por la existencia de una tradición sólidamente fundada que garantizara el hecho de la conducta poco laudable del mensajero divino: ningún israelita se hubiera atrevido a poner en luz tan desfavorable a un verdadero profeta y, menos aún, a construir una ficción satírica a sus expensas. No es probable que un hagiógrafo hiciera una caricatura tan directa de un profeta supuesto que jamás hubiera existido.

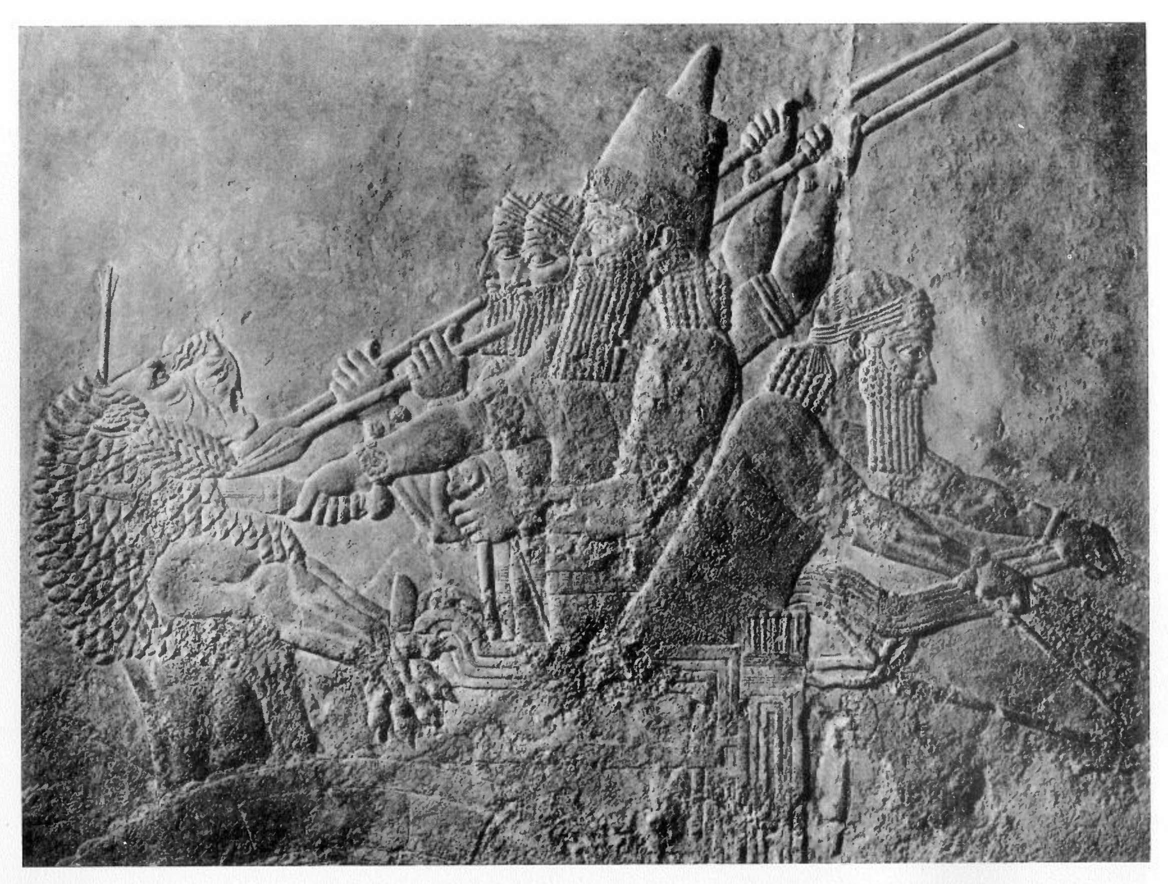
La inclusión del libro en el canon de los profetas favorece su realidad histórica y apenas es explicable si se lo hubiera tenido por pura ficción didáctica (y el alcanzar con su inclusión el número de doce, no parece que deba ser tenido en consideración).

La queja de Jonás contra la divina misericordia indulgente no es un «reproche blasfemo», sino desazón impaciente ante el inminente fracaso de su vaticinio, apego desordenado a un concepto estrecho de la justicia punitiva de Dios, y, tal vez mejor, reacción por abatimiento al ver que otros pueblos, paganos, reciben la gracia de Dios, mientras los compatriotas, elegidos, la rechazan.

El silencio, en cambio, del libro de los Reyes, es una dificultad seria, bien que no enteramente decisiva. La lengua empleada por el profeta en Nínive pudo ser fácilmente el arameo, lengua franca entonces del Oriente Medio y Próximo, y el título «rey de Nínive» no debe ser juzgado con las normas de una estricta terminología (= rey de ʾAššūr), tratándose de una narración cuya redacción es posterior en siglos a su fuente.

El ayuno extendido por decreto aun a los animales pareció, erróneamente, a algunos tener su paralelo en documentos asirios. Entre los persas sí consta que las demostraciones de duelo se extendieron alguna vez al adorno de los animales. Los asirios usaron ritos lustrales con las bestias y aun ritos en cierto sentido penitenciales. Los trabajos de Schaumberger, confirmados posteriormente por Weidner, han demostrado que, si en los documentos cuneiformes no existen paralelos estrictos del edicto de Jon 3,7-8, ellos muestran que el terreno para un decreto de esa clase estaba enteramente preparado. Lo cual, habida cuenta de la decadencia asiria de 781-746, con sus calamidades de toda clase, adquiere aún mayor relieve.

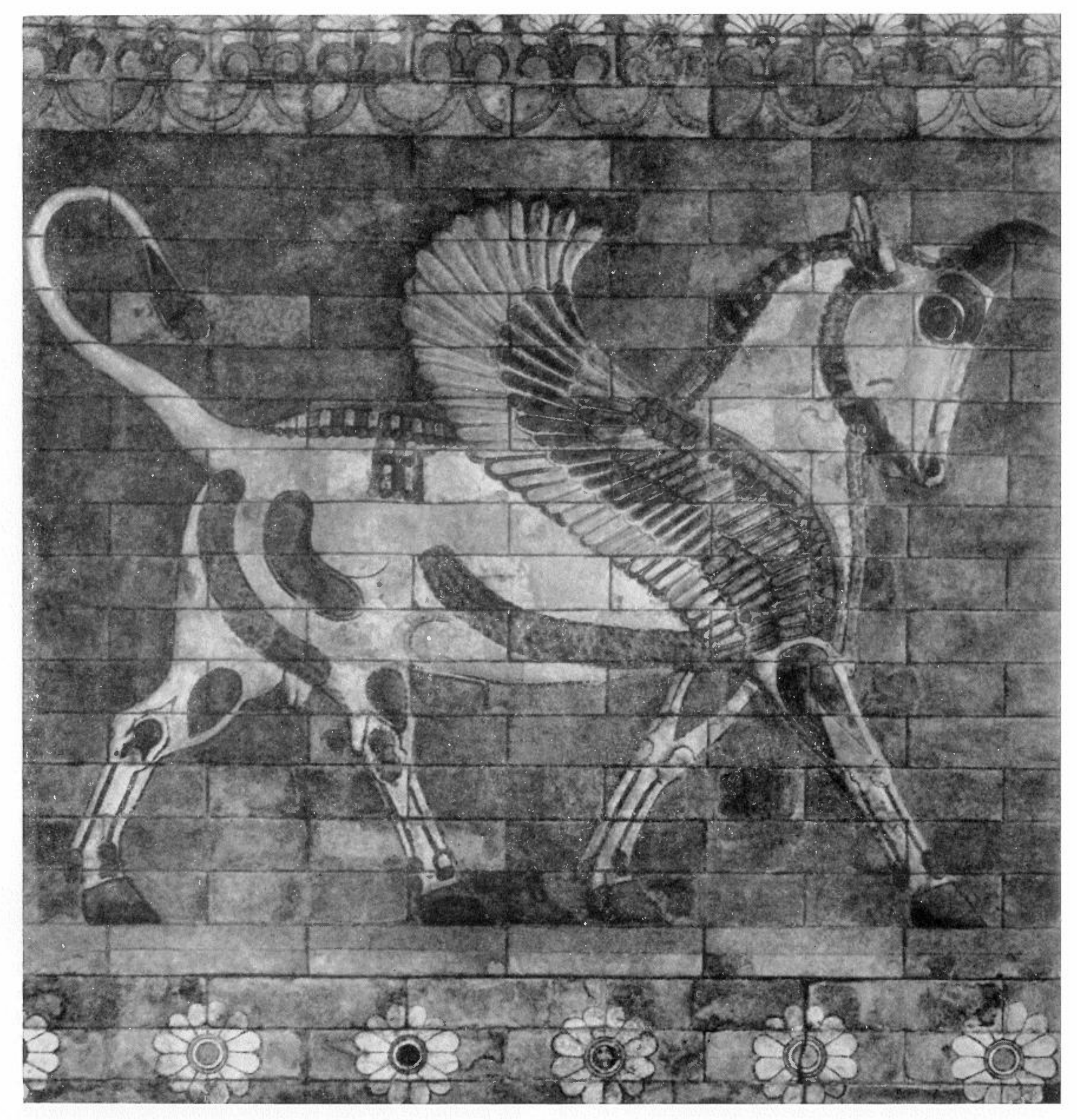
Ciertos datos grandiosos que el libro atribuye a Nínive, y a la mención de ella en pretérito[5], han movido a muchos a pensar que el autor utiliza la idea legendaria que de ella se había formado con los siglos la imaginación popular. Sin embargo, la mención en pretérito, no prueba, al efecto, nada. Recuérdese a César (*De bello gallico*, 7,69) hablando de Alesia o san Juan (11,18). Las dimensiones atribuidas a Nínive son para muchos irreales y una razón más para descubrir en este libro una ficción didáctica pura. Otros, en cambio, creen que 3,3 no se refiere al diámetro de la ciudad, sino a su recorrido total moralmente tomado, mientras que hay quienes piensan (actualmente Parrot) que se puede entender bien del llamado «triángulo asirio» (= Dūr-Šarrukīn, Nínive y



Relieve asirio del palacio de Asurbanipal en Nimrud, que ilustra de modo gráfico la idea de fuerza y crueldad que retratan las palabras del profeta Jonás (1,2). (Foto *British Museum*)

Kālaḥ). «Igual que hoy París, en el interior de su antiguo recinto, difiere singularmente de lo que se llama frecuentemente *el gran París,* término que engloba todos los suburbios y corresponde a una superficie mucho más considerable, ¿no es posible pensar que por Nínive entendiese la gente que vivía lejos de Asiria lo que nosotros llamamos ahora *el triángulo asirio* y que desgranaba desde Khorsabad al norte hasta Nimrud al sur el rosario casi ininterrumpido de sus aglomeraciones y ello en una longitud de unos cuarenta kilómetros?» (A. Parrot). Según Tácito, Jerusalén llegó a albergar durante el asedio romano 600 000 personas y en tiempo prehelenístico, según Hecateo de Ábdera, citado por Josefo, alrededor de 120 000. Kālaḥ tenía en 879, bajo Asurnasirpal II, unos 65 000 habitantes, siendo su área la mitad que la de Nínive. Esto quiere decir, según Parrot, Vogt, Follet y Hallo, que los habitantes indicados en Jon 4,11 son un número razonable.

Respecto al testimonio de Cristo, hay que decir que la fuerza de sus palabras no se anularía totalmente porque los hechos a que se refiere no tuvieran otra existencia que la literaria. Sin embargo, aparte de que la circunstancia del tercer día de la resurrección, profetizada por Jesucristo[6], no se encuentra sino en este pasaje y no parece que quede satisfecha su predicción con el solo hecho de un tipo puramente literario, difícilmente se ve cómo en una argumentación en la que los demás casos aducidos son históricos, sólo aquello que se refiere a Jonás y a los ninivitas podría ser ficticio. Decir que en una pieza oratoria se pueden mezclar ejemplos reales con ficticios, no resuelve el problema, si en realidad se trata de mover voluntades, no de ilustrar directamente el entendimiento. Es de notar que en las parábolas, que enseñan por medio de un hecho ficticio del cual saca su lección el orador, la fuerza motiva no descansa, ni lo más mínimo, en el hecho narrado, sino en la afirmación autoritativa del que habla. La parábola como tal es, inmediatamente, un medio de ilustración. Es cierto que una enseñanza igualmente puede deducirse de un hecho fingido que de uno histórico. Pero no parece lo mismo en el caso en que se trata de mover la voluntad con la narración de los hechos. Entonces, si los hechos aducidos no tienen valor histórico ni en la mente del que arguye ni en la de los que oyen, la argumentación y su fuerza para mover es nula. Aun en la predicación ordinaria, difícilmente se permitirá un orador honesto, y que tenga algún dominio de sí, basar su argumentación para mover a los oyentes en una narración tenida por él o por los oyentes como fingida. La oración medieval de la liturgia *et cum Lazaro quondam paupere, aeternam*



Extraordinarios azulejos en relieve, procedentes de Nínive, que revelan la inmensa grandeza y tamaño de la ciudad («un recorrido de tres días») a que se refiere la profecía de Jonás

habeas requiem, no prueba más, ya que la pudo componer quien, como muchos autores de todo tiempo, tenía por histórica la narración de Lc 16,19-31. Hay quienes explican las palabras de Jesucristo como una acomodación, sin aprobación, a ideas falsas del pueblo. En sí posible, esta explicación no encuentra apoyo en el texto dada la solemnidad con que Jesucristo, para defender su propia causa y convencer de obstinación impía a los fariseos y escribas, apela al hecho de Jonás y al de los ninivitas como al de la reina de Saba. Por igual razón es insatisfactorio acudir a una argumentación *ad hominem*. Considerar la mención de Jonás en el vientre del pez y la conversión de los ninivitas como empleo de términos de comparación no tomados cual cosas históricas reales, sino como conceptos ideales conocidos de todos (*suppositio terminorum* de Van Hoonacker), no es demasiado sólido, ya que los términos en cuestión no se tomaban entonces como objetos existentes solamente en la creación literaria, sino como hechos enteramente históricos. Al decir «aquello fue las bodas de Camacho», tanto los que hablan como los que escuchan, no creen, naturalmente, en la realidad histórica de las bodas mencionadas por Cervantes. Los ejemplos que de san Pablo y san Judas se aducen a veces no prueban, por-

que no consta que dichos hagiógrafos tuvieran como falsas las narraciones de que se tiene cuenta en 2 Tim 3,8 y Jds vers. 9-10, aparte de que no sería sino trasladar el problema sin resolverlo. En resumen, el testimonio de Jesucristo no deja de ser una razón bien grave en pro de la historicidad.

El procedimiento midrášico que algunos (especialmente Feuillet) creen descubrir a base de alusiones y dependencia literaria y teológica del libro de Jonás respecto de Jeremías, Ezequiel y el libro de los Reyes, no lleva consigo, de suyo, una volatilización del contenido histórico, pero pudiera dar razón de ciertos elementos ornamentales imaginativos, que no se oponen al género histórico antiguo y el particular de esta narración, cuyo carácter didáctico es tan manifiesto.

Por todas estas razones, ninguna de las dos posiciones estudiadas debería en el momento actual considerarse definitiva, aunque puede pensarse, según una metodología científica correcta, que la sentencia en pro de la historicidad debe ser considerada como más probable por las razones aducidas. Tal vez investigaciones posteriores aporten nueva luz. Pero tal vez nunca lleguemos a ver enteramente claro el problema de la historicidad. En cualquier caso, siempre será este bello librito uno de los monumentos que más alto proclaman la pureza de ideas teológicas y la amplitud divino-humana de la revelación veterotestamentaria.

[1] 2 Re 14,25. [2] Eclo 49,10. [3] Mt 12,38-42 y par. [4] Cf. Mt 17, 24-27; 21,18-19. [5] Jon 3,3-4; 4,11. [6] Lc 24,46; cf. 1 Cor 15,4.

Bibl.: TÁCITO, *Hist.*, 5,13 (ed. Klostermann). JOSEFO, *Ant. Iud.*, 11,10,3; íd., *Contra Ap.*, 1,197 (ed. Niese). JERÓNIMO, en *PL*, 33. 382. AGUSTÍN, en *PL*, 25, 1132. CIRILO DE JERUSALÉN, en *PG*, 33, 848. H. SCHMIDT, en *ThStK*, 79 (1906), pág. 180 y sigs. A. VAN HOONACKER, *Le livre des douze pétits prophètes*, París 1908. A. CONDAMIN, en *DAFC*, 2 (1911), págs. 1546-1559. L. DENNEFELD, en *DThC*, 8 (1925), págs. 1497-1504. H. LUSSEAU - M. COLOMB, *Manuel d'études bibliques*, III, París 1934, págs. 305-312. J. B. SCHAUMBERGER, *Miscelanea Biblica*, II, Roma 1934, págs. 123-134. J. DIJKEMA, en *NThT*, 25 (1936), págs. 338-347. J. LIPPL, *Jona*, Bonn 1937, con abundante bibliografía. H. JUNKER, en *Pastor Bonus*, 51 (1940), págs. 108-114. E. WEIDNER, en *AfO*, 6 (1940), págs. 13-14. A. FEUILLET, en *BB*, 54 (1947), págs. 161-186, 340-361. G. C. AALDERS, *The Problem of the Book of Ionah*, Londres 1948. A. FEUILLET, en *DBS*, IV, cols. 1104-1131. J. SCHILDENBERGER, *Vom Geheimnis des Gottes Wortes*, Heidelberg 1950, págs. 314-317. A. FEUILLET, *Le livre de Jonas*, en *La Sainte Bible*, París 1951. F. SPADAFORA, en *ECatt*, VI, cols. 426-428. B. TRÉPANIER, en *CBQ*, 13 (1951), págs. 8-16. HAAG, col. 849 y sigs. E. F. SUTCLIFFE, *Catholic Commentary to Holy Scripture*, Londres 1953, pág. 531. R. FOLLET, en *VD*, 33 (1955), págs. 105-107. J. PRADO, *Praelectiones Biblicae*, II, Madrid 1955, n.º 423-426. A. VACCARI, *Giona*, en *Sacra Bibbia*, VII, Florencia 1955, pág. 336. A. GELIN, *Introduction à la Bible*, I, Tournai 1957, págs. 574-576. E. VOGT, en *Bibl*, 38 (1957), págs. 374-375. G. C. AALDERS, *Obadja en Jona verkluard (Commentar op het O.T.)*, Kampen 1958. F. NÖTSCHER, en *EB*, 3 (1958). J. ALONSO DÍAZ, en EstB, 18 (1959), págs. 357-374. J. ZIEGLER, en *BZ*, 4 (1960), págs. 145-149. W. W. HALLO, en *BA*, 23 (1960), pág. 46, n. 64. A. VACCARI, *El genere letterario del libro di Giona in recenti publicazioni*, en *Divinitas*, 5 (1961), págs. 3-28. A. PARROT, *Nínive y el Antiguo Testamento*, Barcelona 1962 (trad. esp.).

R. CRIADO

JONATÁN (heb. *yĕhōnātān*, «Dios concedió»; Ἰωνάθαν; Vg. *Ionathan, Ionathas*). Nombre de veinte personajes veterotestamentarios:

1. Levita de Belén de Judá, descendiente de Gērĕšōm, hijo de Moisés[1]. Por ser Gērĕšōm hijo inmediato de Moisés[2], casi se puede dar por seguro que este levita no era «hijo» propiamente de dicho Gērĕšōm, ni, por lo tanto, nieto de Moisés. En cuanto a esto último, ya los textos fluctuaron (entre ellos el mismo T.M.), introduciendo en el pasaje el nombre de Manasés; pues creyeron los rabinos que el nombre de este rey hereje[3], cuadraba mejor con lo que la historia describe de Jonatán, que no el tan venerado de Moisés.

Jonatán, siendo todavía joven, salió de Belén, dispuesto a ejercer su profesión levítica, en mejores condiciones económicas que hasta el presente. Llegó a la montaña de Efraím y halló a Mīkāh, quien le propuso quedarse allí y oficiar como sacerdote, en lugar de su hijo, que no era de la tribu de Leví, ni iniciado en las funciones del culto. Por este servicio cobraría Jonatán diez siclos de plata al año[4]. Coincidieron en aquellos lugares unos danitas que iban en busca de una posesión donde poder habitar. Trabaron amistad con el levita-sacerdote y cuando hubieron explorado la región donde se establecieron, volvieron en busca de los objetos del culto de la casa de Mīkāh (el *ʾēfōd*, los *tĕrāfīm* y la imagen fundida) e invitaron al levita a que fuera el sacerdote de su tribu. Aceptó Jonatán, y habiéndose apoderado los danitas de Láyiš, después de destruirla y de reedificarla, erigieron la estatua que habían sustraído de la casa de Mīkāh, y Jonatán fue sacerdote de la tribu de Dan y después de él sus hijos, hasta los días del Cautiverio de Babilonia, en la primera deportación de las diez tribus (año 734 A. C.), aún en el tiempo que la casa de Dios estaba en Šīlōh[5].

[1] Jue caps. 17-18. [2] Cf. Éx 2,22 y 18,3. [3] Cf. 2 Re 21,2 y sigs. [4] Jue 17,7-13. [5] Jue 18,13-30.

2. Hijo de Šimʿāʾ y sobrino de David, uno de los *gibbōrīm*. El texto relata que «un hombre de elevada estatura, que tenía seis dedos en cada mano y otros seis en sus pies, en total veinticuatro», desafió con insultos a Israel y Jonatán lo mató[1].

[1] 2 Sm 21,20-21; 1 Cr 20,6-7.

3. Uno de los héroes (*gibbōrīm*), hombres de confianza de David, hijo de Šāgēʾ[1] o de Šammāh, el harodita, que es el «hararita» del T.M.[2].

[1] 1 Cr 11,34. [2] Cf. 2 Sm 23,32-33.

4. Hijo menor de Yādāʿ, de los descendientes de Yĕraḥmĕʾēl, primogénito de Ḥeṣrōn. Tuvo dos hijos: Pélet y Zāzāʾ. Todos ellos se hallan mencionados en una genealogía de la tribu de Judá[1].

[1] 1 Cr 2,32-33.

5. Hijo de ʿUzziyyāhu. En tiempo de David estaba junto con otros jefes de oficios civiles «al frente de los tesoros radicados en el campo, en las ciudades, en las aldeas y en las torres»[1].

[1] 1 Cr 27,25.

6. Tío de David, o quizás pariente o sobrino, si es que hay que identificarlo con el hijo de Šimʿāʾ (cf. § 2). Era consejero del rey, «hombre inteligente e instruido»[1].

[1] 1 Cr 27,32.

7. Levita, que vivía en tiempo del rey Josafat. Al promover éste la reforma religiosa del pueblo, fundada en el conocimiento de Dios y de sus leyes, envió levitas



Wādī el-Ṣuweiniṭ. Peñas de Bōṣēṣ y Senneh, a la entrada del desfiladero que fue escenario de la hazaña de Jonatán y de su escudero, narrada en 1 Sm cap. 14. (Foto P. Termes)

con este fin por todas las ciudades de Judá. Entre ellos, se hallaba Jonatán[1].

[1] 2 Cr 17,8.

8. Padre de ᶜÉbed, de los hijos de ᶜĀdīn[1].

[1] Esd 8,6

9. Hijo de ᶜĂśāh'ēl, quien con otros tres se opuso al mandato de Esdras, de que fuesen repudiadas las mujeres extranjeras, tomadas por los israelitas durante el Cautiverio[1]. La moción de los cuatro es atenuada por algunos, en el sentido que éstos insistieron sobre la manera, no el hecho, de ejecutar el proyecto, p. ej., respecto a la lentitud de ejecución[2].

[1] Esd 10,15. [2] Cf. Esd 10,13-14.

10. Hijo de Yōyādāᶜ y padre de Yaddūaᶜ. Sucedió a éste en el sumo sacerdocio, según la genealogía de los pontífices de Neh 12,11. Parece que se trata del mismo pontífice que en Neh 12,22 es mencionado bajo el nombre de Yōḥānān. A no ser que para cubrir el largo período de setenta años se diga que Jonatán ejerció poco tiempo las funciones de pontífice, y que le sucedió su hermano Yōḥānān (según Ryle). Después del hallazgo de los papiros de Elefantina, M. J. Lagrange[A] se inclinaba por la distinción de los dos nombres, y Yōḥānān sería el padre de Jonatán, y se cubriría más fácilmente el lapso de setenta años, entre Yōḥānān (hacia el 410), y Yaddūaᶜ (hacia el 340).

[A] M. J. Lagrange, *Les nouveaux papyrus d'Élephantine*, en *RB* (1908), pág. 343, y también J. Touzard, en *RB* (1915), pág. 114. Cf. el *excursus* de A. Fernández, *Comentario a los libros de Esdras y Nehemías*, Madrid 1950, págs. 412-416.

11. Sacerdote, cabeza de la familia de Mĕlīkū, (kĕtib *mĕliwkyy*) en tiempo del sumo sacerdote Yōyāqīm, contemporáneo de Nehemías[1].

[1] Neh 12,14.

12. Sacerdote, cabeza de la familia de Šĕmaᶜyāh, en tiempo del sumo sacerdote Yōyāqīm[1].

[1] Neh 12,18.

13. Sacerdote, padre de Zacarías, de la familia de Šĕmaᶜyāh. Tomó parte en la dedicación de las murallas de Jerusalén, en tiempo de Nehemías[1].

[1] Neh 12,35.

14. Escriba o canciller, en cuya casa fue encarcelado el profeta Jeremías por no disponer de lugar en las prisiones ordinarias o por tener una vigilancia más

rigurosa sobre su persona. El texto griego dice simplemente que Jeremías «fue enviado a la casa de Jonatán». De todos modos, parece tratarse de una prisión e incluso de un trato inhumano en la misma, ya que el profeta pide no ser enviado de nuevo a ella[1].

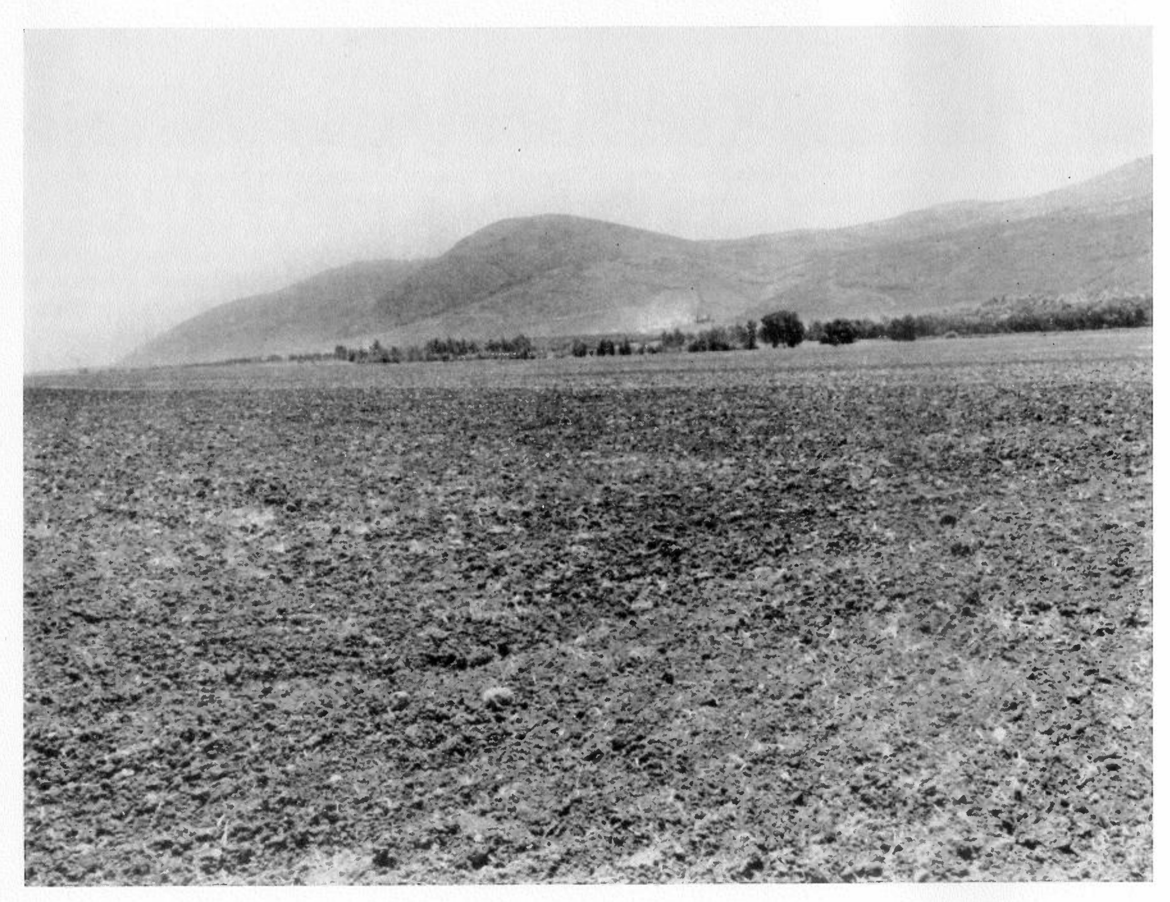
[1] Jer 37,20; 38,26.

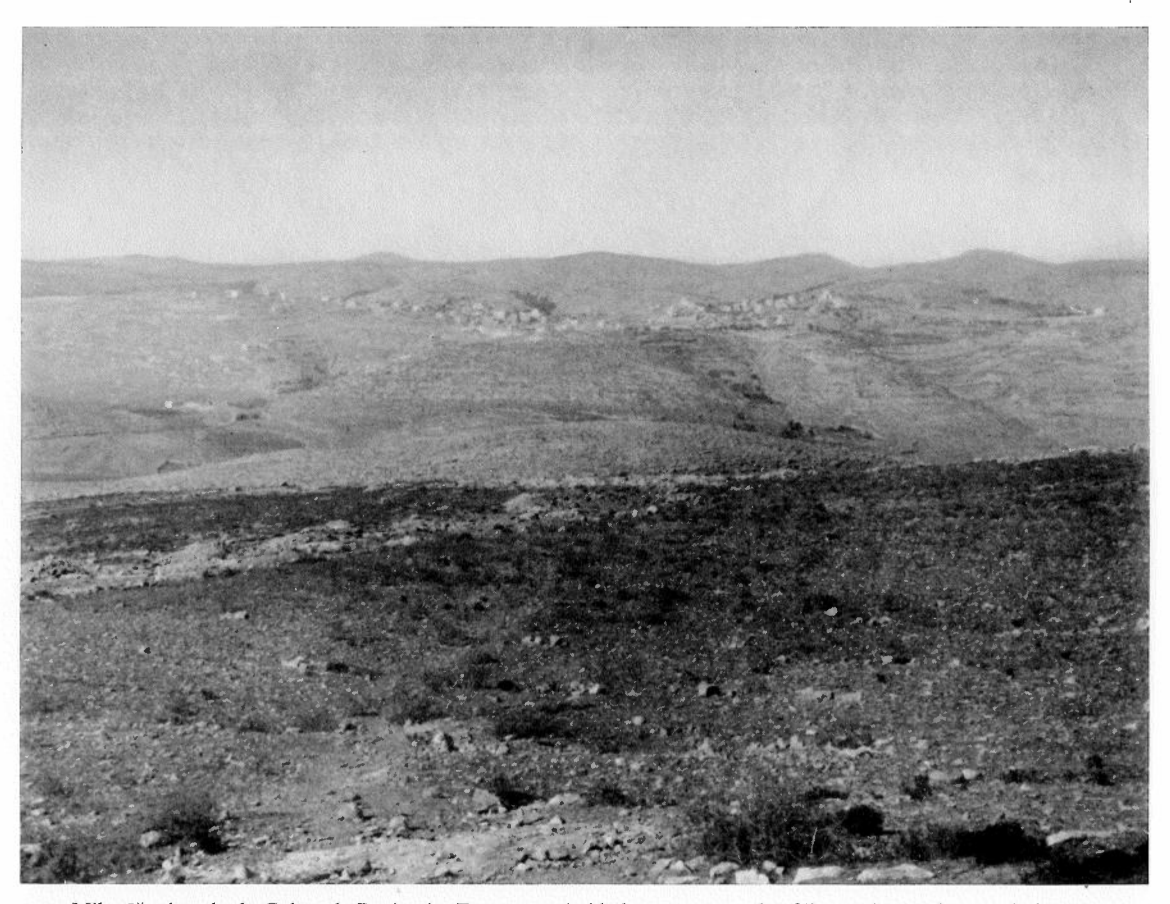
15. Hijo de Qārēaḥ, hermano de Yōḥānān, mencionado al hablar de éste. Con todo, en 2 Re 25,23 y también en el texto griego de Jer 40,8, falta el nombre de Jonatán, y por esto se ha creído que era una variante de Yōḥānān, y que es éste el único hijo de Qārēaḥ. De hecho, en el T. M. no se habla ya más de él[1].

[1] Jer 40,8.

16. (Vg. *Ionathas*). Hijo primogénito de Saúl y de ʾĂḥînōʿam[1]. En pleno período de hostilidades con los filisteos, Saúl distribuyó su ejército entre él y su hijo Jonatán, al cual destinó una tercera parte de las fuerzas. Mientras el padre estaba pensando cómo poder caer sobre el enemigo, Jonatán, menos reflexivo que aquél y llevado de su juvenil intrepidez, dio la señal de rebelión con un golpe de mano contra el gobernador de Gabaa de Benjamín[2]. Durante las hostilidades tuvo lugar un hecho de tipo guerrero que la Biblia nos relata detalladamente. En efecto, Jonatán y su escudero decidieron llevar a cabo una incursión entre las filas del ejército enemigo y con este motivo se dejaron caer por sorpresa sobre un puesto avanzado filisteo, sembrando la muerte y el pánico, fruto de la confusión, hasta tal punto que los soldados de Saúl, desde otros puestos, viendo lo que ocurría, decidieron intervenir, aprovechando la excelente ocasión que se les brindaba. Ordenó, pues, Saúl, la persecución de los filisteos, pronunciando una maldición sobre aquellos que comiesen durante la batalla. Jonatán, ignorante del voto que había hecho su padre de no tomar alimento hasta la noche, habiendo entrado en el bosque, en el cual se veía destilar miel de un panal, alargó el extremo de la vara que llevaba en la mano, la mojó y comió de la miel. Cuando luego Saúl consultó a Dios si tenía que perseguir a los filisteos durante la noche, no consiguió respuesta. Interpretando que alguien entre el pueblo había cometido pecado, consultó al Señor, echó las suertes y tocó la suerte a Jonatán. Saúl quiso aplicarle la pena de muerte, señalada para aquel que hubiera sido el culpable, mas todo el pueblo se opuso a ello, pues por su mano había obrado Dios la salvación de Israel[3].

Montes de Gelboe sobre ʿAin Ğālūd, donde pereció Jonatán, el amigo íntimo de David, junto con el rey Saúl, su padre, y con dos de sus hermanos. (Foto P. Termes)





Mikmāš, vista desde Gabaa de Benjamín. En sus proximidades acamparon los filisteos derrotados por la hazaña de Jonatán, hijo de Saúl. Desde aquí Jonatán Macabeo gobernaba la nación en el 156 A.C. (Foto P. Termes)

Posteriormente, cuando el desafío del gigante Goliat al pueblo de Israel, Jonatán conoció a David, quedó aquél extraordinariamente impresionado por la valentía y audacia del joven pastor. A partir de entonces, ambos jóvenes estrecharon sus relaciones, llegando a una amistad profunda y sincera, a pesar incluso de que su padre Saúl le advirtió que su amigo podría quizá algún día llegar a ser rey de Israel, despojándole a él mismo, su primogénito, del trono. Ni siquiera este aviso rompió tan entrañable amistad; al contrario, cuando David fue perseguido por Saúl, Jonatán le informó de todas las intenciones y movimientos de su padre. Éste, considerando el afecto de su hijo como un alejamiento del amor filial, ordenó vigilarle en todos sus pasos. Los dos amigos, previendo muchas dificultades en esto, idearon un plan para ponerse en comunicación, burlando la vigilancia del rey y de los partidarios opuestos a David. Así, Jonatán salía con un muchacho a cazar por los lugares que sabía se escondía David, esperando su señal, y disparaba flechas que el muchacho recogía, prolongándose el ejercicio hasta que Jonatán estaba seguro de que no lo vigilaban. Entonces lanzaba una flecha a una distancia mayor que las anteriores gritando al jovencito la situación de su última flecha. Era ésta la señal que esperaba David; por ella sabía que debía marcharse, pues la cólera del rey Saúl se había encendido contra él, como se lo comunicó Jonatán al hallarse solos[4]. Después de esta despedida, Jonatán y David se vieron una sola vez en el desierto de Zīf[5].

Jonatán murió con dos de sus hermanos y su padre Saúl en la batalla de Gelboe[6], y sus cuerpos fueron colgados en la muralla de Beisán hasta que los hombres de Yābēš de Galaad los recogieron y enterraron, según la Ley[7].

David lloró la muerte de Jonatán y compuso con tal motivo una elegía[8] de las más emotivas entre todas las del AT[A].

[A] J. MORGENSTERN, *David and Jonathan*, en *JBL*, 78 (1959), págs. 322-325.

[1] 1 Sm 14,19. [2] 1 Sm 13,3-4. [3] 1 Sm cap. 14. [4] 1 Sm cap. 20. [5] 1 Sm 23,16-18. [6] 1 Sm 31,1-9. [7] 1 Sm 31,10-13. [8] 2 Sm 1,11-12.17-27.

17. Hijo del sumo sacerdote Abiatar. Fue un servidor fiel del rey David, al que prestó ayuda durante la rebelión de Absalón, enviándole informes de lo que ocurría en la capital. Cuando Adonías intentó usurpar el trono y proclamarse rey en una fiesta, Jonatán llevó la noticia de que Salomón había sido ungido rey, noticia que tuvo la virtud de disolver a tiempo el conato de los conspiradores[1].

[1] 2 Sm 15,36; 17,15-22; 1 Re 1,41-49.

18. Hijo del sacerdote Matatías, el menor de los cinco hermanos Macabeos[1], también llamado Apfos (Ἀπφοῦς; Vg. *Apphus*). Junto con su hermano Judas, cuando éste era el jefe de los judíos resistentes a la dominación seleucida, dirigió una expedición victoriosa al país de Galaad[2]. Una vez muerto Judas, en el año 160 A.C., se eligió a Jonatán como a su sucesor[3]. Las fuerzas con que contaba para la lucha contra los seleucidas y contra el partido helenista judío, personalizados en Báquides, no eran muy numerosas, por lo que decidió retirarse al desierto de Tĕqōaᶜ[4]. El sobrenombre de Apfos, «el astuto»[5], hay quien dice que le fue dado a raíz de la emboscada tendida a los hijos de Jambri, quienes habían asesinado a su hermano Juan[6]. Después de esta acción, Báquides trabó batalla con Jonatán; los judíos, después de haber matado a unos mil hombres, se escaparon atravesando el Jordán a nado[7]. Durante dos años hubo paz en Judea; Báquides se retiró a la corte siria, y los nacionalistas permanecieron en el desierto[8]. Mientras tanto, los helenistas, con Báquides, fraguaron una conspiración contra Jonatán, pero fracasó[9]. El Macabeo se vengó asesinando a los jefes de la conspiración[10]. Después de ello se asentó en Betbasi y la fortificó; Báquides asedió la ciudad, pero Simón desde la ciudad y Jonatán desde sus alrededores, le impidieron toda acción eficaz. Cansado e indignado contra los helenistas, el general seleucida abandonó el sitio[11]. Jonatán aprovechó la coyuntura para firmar la paz con él. Éste le prometió no volver a molestarle más. Después de ello, los nacionalistas se establecieron en Mikmāš y Jonatán gobernó la nación[12]. Era el año 156 A.C. Desde este año al 152 no hay noticias sobre la actuación de Jonatán, pero por la situación en que se encontraba en este último año, parece ser que dirigió sus esfuerzos a la extensión del partido yahwista, moral y materialmente, por toda Judea. En 152 Alejandro Balas desembarcó en Ptolemaida dispuesto a apoderarse del trono de Demetrio. Demetrio se previno procurándose la amistad de Jonatán. Jonatán se la concedió, pero sin comprometerse por si más tarde le convenía la de Alejandro. Aprovechando la amistad con el monarca sirio, el Macabeo se erigió en gobernador efectivo de los judíos y entró en Jerusalén[13]. Una vez allí, recibió una carta de Alejandro que le hacía sumo sacerdote y «amigo del rey». Jonatán aceptó lo ofrecido. En el año 152 ofició como sumo sacerdote en la fiesta de los Tabernáculos[14]. A continuación se dedicó a las tareas militares[15]. En vista de ello, Demetrio concedió a los judíos muchas ventajas para que se pusieran de su parte, entre ellas el suprimir la fortaleza seleucida del Acra, último reducto dentro de la propia Jerusalén[16]. Sin embargo, Jonatán permaneció junto a Balas[17]. Poco después Demetrio fue derrotado y muerto[18]. Alejandro Balas invitó a Jonatán a su boda con Cleopatra, hija del rey de Egipto, celebrada en Ptolemaida, y le dio los títulos de «amigo del rey», «estratega», y «meridarca», es decir, «jefe de una parte (del reino)», o sea de Judea[19]. A esto, surgió un nuevo pretendiente al trono, Demetrio II, hijo de Demetrio. El gobernador de Celesiria, Apolonio, se puso de su parte[20]. Jonatán le combatió y venció[21]. Balas, en recompensa, le concedió nuevos honores y le envió una fíbula de oro[22]. Poco después, Ptolomeo de Egipto y Alejandro murieron[23]. Jonatán aprovechó la ocasión para conseguir más ventajas para el pueblo escogido[24]. Demetrio II, ya rey, optó por hacerse amigo suyo más que vencerle por las armas. Jonatán adoptó la misma actitud diplomática, con lo que consiguió engrandecer sus dominios y recibir de nuevo el título de «primer amigo del rey»[25]. Era el año 145 A.C. Demetrio, seguro en el trono, despidió a sus tropas que se enemistaron con él[26]. Trifón se aprovechó de ello para incitar a Antíoco, hijo de Alejandro Balas, a que se apoderase del poder. Con este motivo surgió una revuelta en Antioquía[27]. Jonatán ayudó a Demetrio II a aplastarla, bajo la promesa de la supresión de la fortaleza del Acra, y de la entrega de la última ciudad adicta al partido helenista de Judea, Bēt Ṣūr[28]. La revolución fue sofocada, pero el rey no cumplió sus promesas[29]. Antíoco se enteró de ello y mandó cartas a Jonatán, ofreciéndole su amistad, engrosando sus territorios y dando el título de «estratega» de la región que se extiende desde la «Escala de Tiro hasta las fronteras de Egipto» a su hermano Simón[30]. Jonatán aceptó la amistad con Antíoco y luchó abiertamente contra los generales de Demetrio II[31]. Se apoderó de Bēt Ṣūr, empezó la reconstrucción de las murallas de Jerusalén y aisló a la fortaleza seleucida de Acra del resto de la ciudad[22]. Mientras tanto extendió sus relaciones diplomáticas hasta Roma y Esparta[33]. Pero Trifón concibió la idea de sentarse en el trono de su aliado Antíoco[34].

Los amplios poderes de Jonatán y su ascendiente diplomático le preocupaban, por lo que decidió anularlo por las armas[35]. Cuando iban a enfrentarse los dos ejércitos, Trifón recurrió a la astucia; se fingió su amigo y le invitó a Ptolemaida, una vez despedidas sus tropas. En Ptolemaida exterminó a la escolta personal de Jonatán y lo retuvo cautivo[36]. Simón ocupó su puesto[37]. Trifón propuso a Simón entregarle a Jonatán y a sus dos hijos a cambio de cien talentos de plata. A pesar de que Simón vio en ello una traición, accedió para no hacerse sospechoso ante el pueblo. Efectivamente, Trifón no cumplió su palabra[38]; al contrario, intentó ponerse en contacto con la fortaleza del Acra, pero no lo consiguió a causa de una intensa nevada[39]. Fracasada su empresa, se retiró hacia Siria, y en Bascama mató a Jonatán y a sus dos hijos[40]. Era el principio del año 142 A.C. Simón recuperó el cuerpo de su hermano y lo enterró en Modín, su ciudad natal, donde erigió un fastuoso mausoleo[41].

[1] 1 Mac 2,5. [2] 5,24.55. [3] 9,23-31. [4] 9,33. [5] 2,5. [6] 9,37-42. [7] 9,43-49, [8] 9,57. [9] 9,58-60. [10] 9,61. [11] 9,62.69. [12] 9,70-73. [13] 10,3.13. [14] 10,15. 21. [15] 10,21. [16] 10,22-45. [17] 10,46-47. [18] 10,48-50. [19] 10,51-66. [20] 10. 67-69. [21] 10,67-87. [22] 10,88-89. [23] 11,17-18. [24] 11,20. [25] 11,21-37. [26] 11,38. [27] 11,39-40. [28] 11,41-43. [29] 11,44-52. [30] 11,57-59. [31] 11,67-74. [32] 11,65-66; 12,35-37. [33] 12,1-23. [34] 12,39. [35] 12,40. [36] 12,41-48. [37] 13,8-10. [38] 13,15-19. [39] 13,20-22. [40] 13,23. [41] 13,25-30.

19. (Vg. *Ionathas*). Hijo de Absalón. Enviado por Simón Macabeo, se apoderó de la ciudad de Joppe[1]. Quizás se trate de un hermano de Matatías[2].

[1] 1 Mac 13,11. [2] 1 Mac 11,70.

20. Sacerdote del tiempo de Nehemías, mencionado en la carta de los judíos de Jerusalén a los de Alejandría[1] que, por no tratarse del sumo sacerdote, quizás deba

identificarse con uno de los simples sacerdotes, mencionados en los § § 11, 12 y 13.

[1] 2 Mac 1,23.

Bibl.: E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 4.ª ed., Leipzig 1901. L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, París 1922, F. M. Abel, *Topographie des campagnes machabéennes*, en *RB*, 32-35 (1923-1926), págs. 495-533. L. H. Vincent, *Acra*, en *RB*, 43 (1934), págs. 205-236. A. Médebielle, *Esdras-Néhémie*, en *La Sainte Bible*, París 1949.

B. M.ª UBACH

JONATÁN BEN ʿUZZĪʾĒL. → **Targūm.**

JOPPE (heb. *yāfō*; egip. y cuneiforme *yapu*; ár. *yāfā*, «la bella»; ʾΙόππη; Vg. *Ioppe*). Ciudad situada en la costa mediterránea, unida a la actual capital del moderno estado de Israel, Tel-Aviv. Está situada sobre un promontorio rocoso de poca altura que forma un puerto de poca importancia y sin apenas abrigo. A su entrada existe una roca de unos 3 m de altura, a la que, según la leyenda, fue amarrada Andrómeda para ser devorada por el monstruo marino.

A pesar de su antigüedad (ya probada por la mención que de ella se hace en las cartas de Tell el-ʿAmārnah, en las inscripciones asirias y en las listas de Thutmosis III) la historia de Joppe la hemos de reconstruir únicamente a base de las noticias históricas y literarias, ya que, por haberse construido sobre la primitiva ciudad, la moderna Yāfā, las excavaciones arqueológicas no han podido efectuarse.

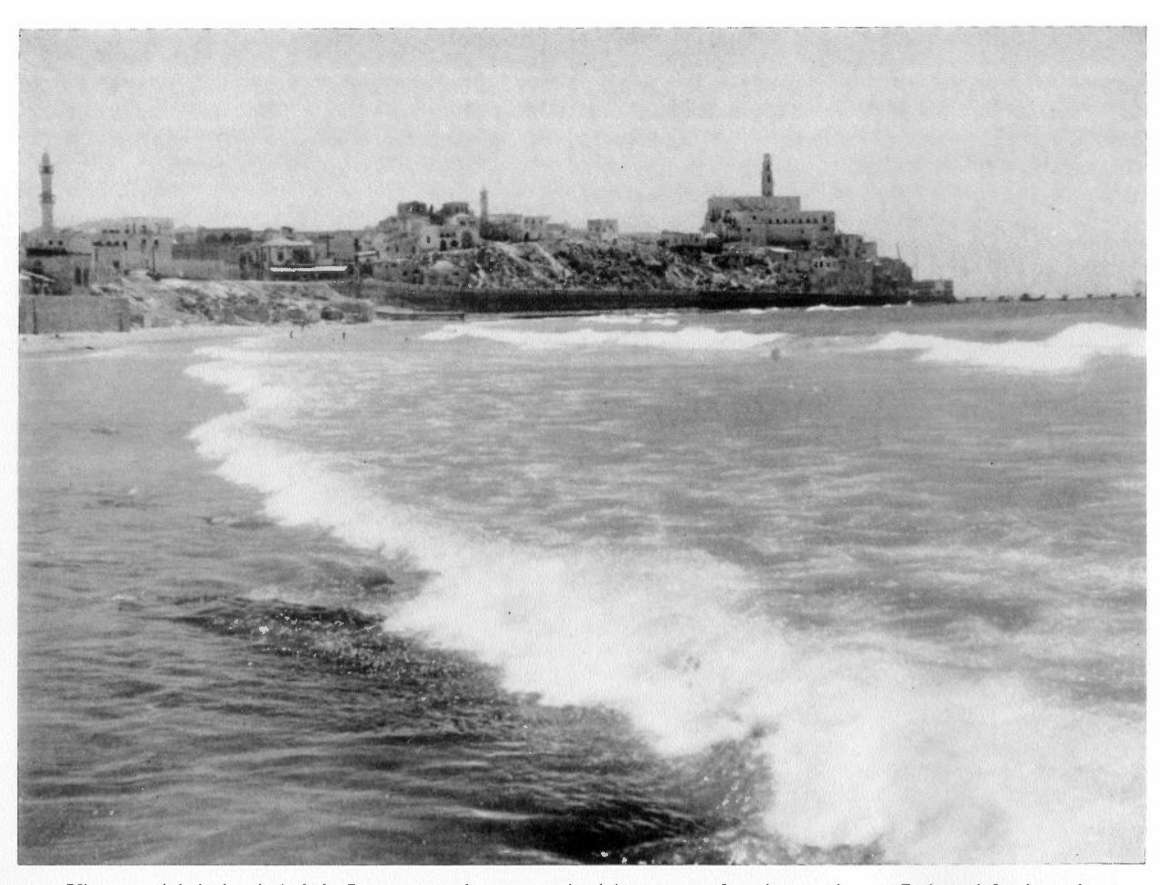
La noticia más antigua que se tiene de Joppe es la que suministra la lista de las ciudades capturadas por Thutmosis III (1483-1450 a. c.), entre las cuales la incluye el episodio que posiblemente está relacionado con el que a su vez narra el papiro Harris. Nuevamente volvemos a saber detalles de su historia gracias a las cartas de el-ʿAmārnah: parece ser que en cierto momento tuvo necesidad de ayuda militar y se la solicita a Puti-ḫipah de Jerusalén. La prosperidad de Joppe nos viene demostrada por la correspondencia entre el escriba Amenemope y el oficial egipcio Hori, en la cual se habla de sus jardines y de sus artesanos en metal, madera y cuero[A].

La primera vez que la ciudad se menciona en la Biblia es con motivo del reparto primitivo de la Tierra Prometida entre los hijos de Israel; fue asignada a la tribu de Dan siendo su punto más septentrional[1]. Cayó más tarde en poder de los filisteos, a cuya época se remontaría el episodio de Andrómeda. Obligados por tal hecho, los danitas se ven obligados a emigrar hacia el norte en busca de nuevos lugares de asentamiento[2].

La ciudad sería conquistada definitivamente en la época de David, y Salomón utilizó su puerto, entre otros casos, para desembarcar los cedros que desde el Líbano le llegaron para la construcción del Templo[3]. Nuevamente volvería a repetirse el episodio cinco siglos más tarde cuando, en tiempo de Zorobabel, volvió a reedificarse[4]. Entre otras de las ciudades conquistadas por Senaquerib se menciona a Joppe[B].

Después del dominio de los asirios, pasó a formar parte del dominio sidonio, recobrando su independencia después de la destrucción de Sidón por Artajerjes III (*ca.* 358-338 a. c.). Fue conquistada por Alejandro Magno, con lo cual comienza el influjo griego en ella. Después de los altibajos acaecidos durante las disputas entre los sucesores de Alejandro, fue finalmente anexionada por Ptolomeo I después de la batalla de Ipso (año

Mapa con la situación de Joppe junto a Tel-Aviv



Vista parcial de la ciudad de Joppe, con el campanario del convento franciscano de san Pedro al fondo a la derecha. (Foto *Orient Press*)

301 A.C.), permaneciendo bajo el dominio egipcio hasta el 197 A.C. en que Antíoco III el Grande la anexiona al imperio seleucida.

Durante la época macabea, los judíos residentes en Joppe hubieron de soportar los ataques de los helenizados, muriendo en cierta ocasión un gran número de ellos; Judas acudió inmediatamente para tomar represalias, pero no consiguió entrar en la ciudad[6]. Finalmente fue conquistada en el año 142 A.C.[7], permaneciendo con varias alternativas[8] en poder de los Macabeos hasta el año 66 A.C. en que Pompeyo la incorporó a la provincia romana de Siria. La oposición que sus habitantes mostraron hacia Herodes, hizo que éste construyera Cesarea, ciudad rival de Joppe, y que su puerto fuese decreciendo paulatinamente en importancia. Más tarde permanecería bajo la jurisdicción de Cesarea de Siria.

Varias veces se menciona en el NT. En Joppe sucedió el milagro de san Pedro, resucitando a Tabita[9]. Aún se hallaba en Joppe[10] cuando tuvo la visión que conduciría a la aceptación de los gentiles en el seno de la Iglesia[11].

Por Josefo sabemos que fue el principal centro de la revuelta judía del 66 y Vespasiano la destruyó después de matar a gran número de judíos. Volvió a cobrar importancia en tiempo de los cruzados, convirtiéndose en el principal puerto de Palestina —que conservaría su importancia hasta fecha muy reciente, en que ha sido sustituido por el de Haifa— y gozando de un gran comercio. Los restos del castillo edificado en tal época aún eran visibles en el siglo pasado.

[A] *ANET*, págs. 475-479. [B] *ANET*, pág. 283.

[1] Jos 19,46. [2] Jos 19,47; cf. Jue 18,1-13. [3] 2 Cr 2,15. [4] Esd 3,7. [5] Cf. 2 Re 18,13 y sigs.; 2 Cr 32,1 y sigs.; Is 36,1 y sigs. [6] 2 Mac 12,1-7. [7] 1 Mac 10,69-85. [8] 1 Mac 11,1-6; 12,33-34; 13,11; 14,5; 15,25-31; 16,1-10. [9] Act 9,36-42. [10] Act 9,43. [11] Act cap. 10.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 7,13,2-4; 8,4,5; 13,4,4; 14,10,6; 15,1; íd., *Bel. Iud.*, 2,18,10. S. TOLKOWSKY, *The Gateway of Palestine. A History of Jaffa*, Londres 1924; íd., *New Light on the History of Jaffa*, en *JPOS*, 5 (1925), págs. 82-85. ABEL, II, págs. 355-356. R. NORTH, *Leeds Excavations at Jaffa*, en *Bibl*, 34 (1953), pág. 121. S. YEIVIN, *Archaeology in Israel. Nov. 1951-Jan. 1953*, en *AJA*, 59 (1955), pág. 163. J. KAPLAN, *Notes and News*, en *IEJ*, 6 (1956), págs. 259-260. *Miqr.*, III, cols. 737-743. SIMONS, §§ 336 (17), 867, 1038, 1165, 1524, 1632.

R. SÁNCHEZ

JORAM (heb. *yōrām*, *yĕhōrām*, «Yahweh es alto»; Ἰωράμ; Vg. *Ioram, Ioran*). Nombre de cinco personajes del AT:

1. Hijo de Tōʿū, rey de Ḥămāt, llamado en 1 Cr 18,10 Hădōrām, cuya grafía representa probablemente la ver-

dadera forma del nombre. Tōʿū envió a su hijo al rey David para felicitarle por el éxito obtenido en la guerra contra Hădadʿézer, el cual había intentado apoderarse del reino vecino de Ḥămāt y extender su dominio hasta el Éufrates. El obsequio de que era portador Joram (Hădōrām) eran objetos o vasos de oro, plata y cobre[1].

[1] 2 Sm 8,10; cf. 1 Cr 18,10.

2. Levita del tiempo de David, mencionado entre los hijos de Qĕhāt dedicados a la guarda de los objetos consagrados al culto, y los provenientes del botín de guerra, destinados al sostenimiento del Templo[1].

[1] 1 Cr 26,25-27.

3. Sacerdote que, en unión de ʾĔlīšāmāʿ y algunos levitas, secundando órdenes de Josafat, rey de Judá, en el tercer año de su reinado, recorrieron las ciudades de Judá, llevando consigo el libro de la Ley de Yahweh, con el fin de adoctrinar al pueblo. El rey no contento con suprimir los lugares idolátricos, emprendió esta obra positiva de apostolado para obtener del pueblo una profunda reforma religiosa, fundamentada en el conocimiento de Yahweh y de su Ley[1].

[1] 2 Cr 17,8-9.

4. Rey de Israel, hijo de Acab y de Jezabel y hermano de Ocozías. Sucedió a su padre y reinó doce años, desde 851 a 841[1]. El autor sagrado, aunque reconoce que no hizo el mal como su padre y su madre, recuerda, sin embargo, que se adhirió a los pecadores de Jeroboam, por los cuales hizo pecar a Israel, y no se apartó de ellos. Hizo quitar algunas *maṣṣēbōt* de Báʿal, pero subsistió la principal de ellas, la de Samaría, hasta el tiempo de Jehú[2].

Debido al matrimonio de su hermana Atalía con Joram, hijo de Josafat, rey de Judá, hubo paz entre ambos reinos. Lo primero que de Joram nos transmite la Biblia es la campaña conjunta de él y de Josafat, rey de Judá, contra Mēšaʿ, rey de Moab, el cual se había insubordinado a la muerte de Acab, contra Israel, no queriendo pagar el tributo de ganado menor que hasta entonces había dado. La historia de este hecho nos ha llegado en doble relación, que podríamos llamar oficial, de procedencia diferente y que se completa: la del autor inspirado[3] y la del rey Mēšaʿ, consignada en una estela conocida por su nombre, hallada en Dībān (1868), a unos 6 km al norte del Arnón (→ **Mēšaʿ, Estela de**).

Moab nunca había visto con buenos ojos la supremacía de Israel en su territorio. Aunque Israel había ocupado la parte septentrional, desde el Arnón, por derecho de conquista después de la victoria de Moisés en la guerra contra Sīḥōn[4], un número considerable de moabitas continuaron ocupando el territorio y vinieron a ser dueños del mismo, hasta que David los subyugó e hizo tributarios suyos[5]. Atentos a cualquier cambio o debilitamiento de lo que sucedía en la otra parte del Jordán, lo aprovechaban para volver a la independencia anhelada. Habían tenido ya una ocasión con motivo de los disturbios que siguieron a la muerte de Salomón. Fue probablemente entonces cuando fundaron una nueva dinastía, la de Mēšaʿ. Omrī les hizo la guerra, los redujo a la obediencia y les impuso el tributo que aún perduraba en tiempo de Joram. Este tributo fue pagado fielmente al rey de Israel, durante unos cuarenta años, al término de los cuales y con motivo de la muerte de Acab, se rebelaron abiertamente, y con Mēšaʿ al frente, se apoderaron de importantes ciudades que su estela recuerda. El rey Ocozías no pudo oponérseles, pero Joram, con la ayuda de Edom y de Judá, organizó una expedición militar contra ellos, a fin de someterlos. En lugar de embestir al país por el norte, donde había ciudades fortificadas y donde además se corría el peligro de ser atacados por los aliados de Mēšaʿ, los atacantes bajaron bordeando el mar Muerto. La marcha fue difícil, sobre todo por falta de agua, hasta que el profeta Eliseo les mandó cavar pozos que se llenaron de agua, agua que resultó rojiza, debido a las filtraciones de las altiplanicies cercanas, lo que, mal interpretado por los exploradores moabitas, que creyeron habían luchado ambos aliados entre sí, acometieron al ejército coaligado, el cual fácilmente rechazó el ataque y continuó persiguiendo a los fugitivos. Sitiaron la capital del reino moabita Qīr Ḥăréśet, la Qorḥah de la estela de Mēšaʿ (líns. 21, 24-25) — los *muri fictiles* de la Vg. —, probablemente la actual el-Kerak, fortaleza natural situada a unos 13 km al este de la orilla meridional del mar Muerto. La ciudad fue cercada y batida. Habiendo fallado a Mēšaʿ un intento de salida en busca de refuerzos, ofreció su hijo en sacrificio sobre la muralla, a la vista de los sitiadores[6]. Quizás por el espanto producido por tal hecho, temiendo los israelitas la eficacia del horrible sacrificio, o quizás porque los moabitas contraatacaron con la energía de la desesperación, lo cierto es que la campaña terminó con el fracaso: los sitiadores se retiraron y volvieron a su país.

Bajo el rey que ha sido llamado el *innominado*, probablemente Joram — aunque no falte quien crea que se trata de Joás de Israel —, tuvo lugar el ataque de Ben Hădad III de Damasco[7]. El asedio de Samaría fue terrible, se pagaron precios exorbitantes por los alimentos, llegando incluso alguna madre a matar a sus hijos. Pero cuando la situación era más desesperada, el enemigo levantó el campo, tal vez temiendo la llegada de refuerzos egipcios para los sitiados. Ben Hădad fue asesinado por Ḥăzāʾēl, momento que aprovechó Joram para tomar, en unión del rey Ocozías de Judá, la ciudad de Ramōt de Galaad, pero fue herido en la campaña, teniendo que retirarse en unión de Ocozías a Yizrĕʿeʾl, quedando al frente del ejército Jehú. El profeta Eliseo ungió a éste por rey de Israel, el cual marchó a Yizrĕʿeʾl, donde mató a Joram de un tiro de arco, cuando intentaba fugarse, en el mismo lugar de la antigua posesión de Nābōt[8].

[1] 2 Re 3,1-3. [2] 2 Re 10,26-27. [3] 2 Re 3,4-27. [4] Cf. Dt 2,31. [5] Cf. 2 Sm 8,2. [6] 2 Re 3,16-27. [7] 2 Re 6,8-31. [8] 2 Re caps. 8-9; 2 Cr 22,5-7.

5. Rey de Judá, hijo primogénito de Josafat, a quien sucedió después de un año de haber sido asociado ya al trono de su padre. Tenía treinta y dos años al comenzar a reinar y reinó en Jerusalén ocho años, del 849 al 841[1]. Por influencia de Atalía, hija de Acab, rey de Israel, con la cual se casó, empezó su reinado con una serie de crueldades, de manera que «se comportó como los reyes de Israel», según dice el autor sagrado por primera vez al hablar de la conducta de un rey de Judá[2]. La unión con la hija de Acab, de Israel, fue muy

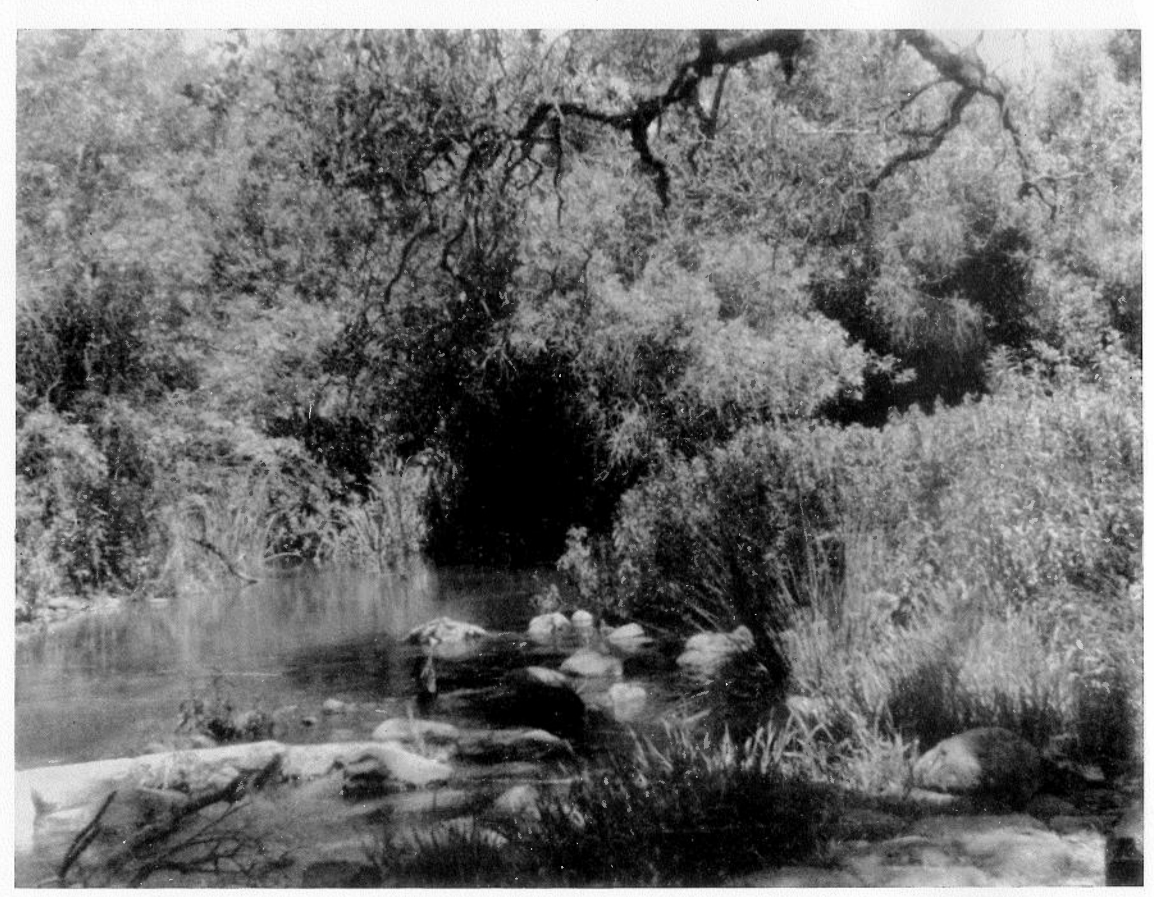
desgraciada para el reino del Sur, ya que aquella princesa, Atalía, de sangre extranjera, traería días amargos por la influencia de sus cultos idolátricos, de sus ambiciones y de su crueldad[3].

Tenía Joram cuatro hermanos, a los cuales, una vez consolidado su reino, pasó a cuchillo, así como también a algunos jefes. Fue éste el primer hecho de su reinado, que algunos interpretaron como un acto de precaución ante las represalias que aquéllos hubiesen podido tomar al ver el cambio que iba a seguir el rey en su política religiosa. Otros interpretan este hecho cruel como un castigo por la postura de oposición que sus hermanos tomaron ante su política. En esta serie de asesinatos se observa la influencia de la reina consorte, ya que son idénticos a los que pocos años más tarde cometería ella por su cuenta, cuando, muerto su marido, tomó las riendas del gobierno. Por instigación de la misma fue introducido en Judá el culto de Báᶜal. El texto sagrado resume su actuación y el influjo de su mujer, diciendo que Joram «anduvo por el camino de los reyes de Israel, como había hecho la casa de Acab, pues él tenía por esposa a una hija de Acab»[4].

A pesar de la perversidad de Joram, Yahweh mantuvo la promesa que había hecho a la dinastía de David. Con todo, la justicia divina pesaría sobre Judá. Empezó con la rebelión de Edom. Este país limítrofe de Judá, que desde hacía mucho tiempo soportaba su dominio[5], halló en este reinado la ocasión propicia para conseguir sus aspiraciones de independencia. Quizás Joram estaba atento a reprimir una conspiración interna por parte de sus hermanos[6], como se ha indicado; quizás cuando una parte de su ejército había ido en ayuda de Joram, rey de Israel, su cuñado, en la defensa de los territorios ante los ataques de Salmanasar III, rey de Asiria. Joram, para atajar la rebelión de Edom, pasó con su ejército a Ṣāᶜir, a 8 km al nordeste de Hebrón, y cuando se levantó de noche lo habían cercado ya los edomitas, lo batieron y el pueblo huyó a sus tiendas. Viendo el buen resultado con que habían luchado los de Edom, se rebeló también Libnāh, en la Šĕfēlāh de Judá, a unos 12 km al nornoroeste de Eleuterópolis[7].

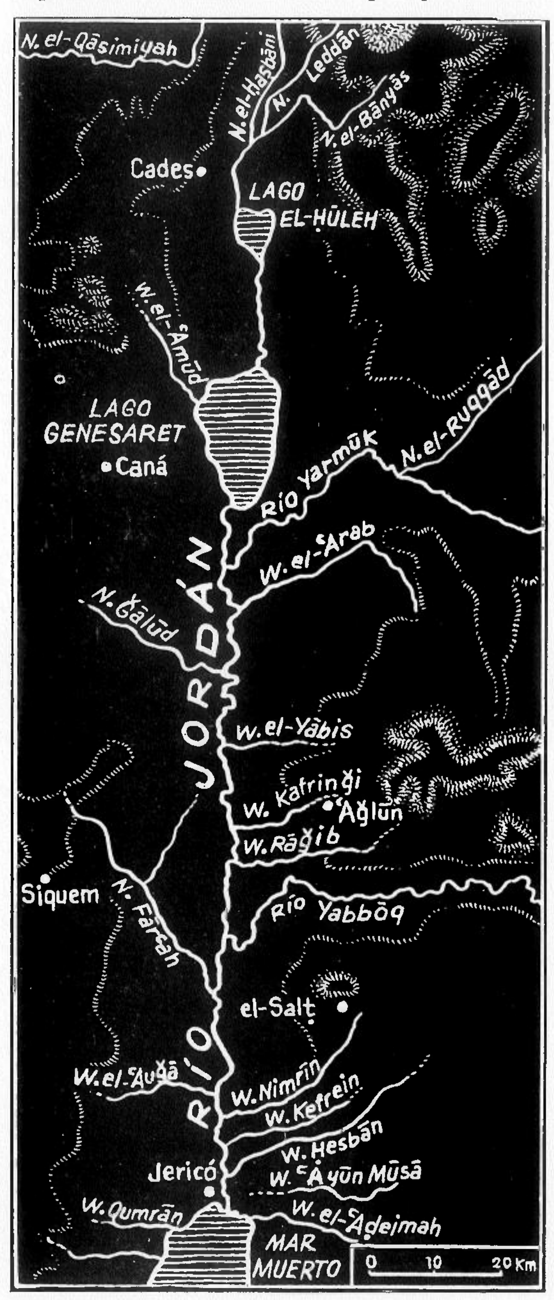
No terminaron aquí las incursiones contra Judá. La mayor y de más graves consecuencias fue la efectuada por los filisteos y árabes, quizás los de las regiones cercanas al mar Rojo, que invadieron Judá, y se llevaron todos los tesoros de las posesiones del rey (no del palacio real de Jerusalén, donde no llegaron), así como también sus hijos y mujeres, salvo Joacaz (LXX Oco-

Uno de los manantiales que dan origen al Nahr Leddān, afluente del Jordán, junto a la antigua ciudad israelita de Dan. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)



zías), el hijo menor[8]. Todo esto había sido ya predicho por el profeta Elías, en un escrito que le hizo llegar, echándole en cara su impiedad y la muerte de sus hermanos[9]. No deja de ser una dificultad la mención del profeta tesbita en este tiempo, cuando algunos lo creen ya desaparecido de la historia. Algunos autores, sin embargo, admiten que todavía actuaba al inicio del reinado de Ocozías, y con esto no es necesario acudir a una redacción de la carta antes de la muerte del profeta, ni refugiarse en un error de transcripción, que no nos consta.

Mapa del curso del Jordán con sus principales afluentes



Joram murió en medio de terribles sufrimientos, después de larga enfermedad. El pueblo no le tributó honores como a los otros reyes[10], siendo sepultado en la ciudad de David, pero no en el sepulcro de sus predecesores.

[1] 1 Re 22,51; 2 Re 1,17; 2 Cr 21,1-20; 2 Re 8,17-24. [2] 2 Cr 21,6. [3] 2 Re 8,18; 2 Cr 21,6.11-12. [4] 2 Cr 21,6; cf. 2 Re 8,17-18. [5] 1 Cr 18,12 y sigs. [6] Cf. 2 Cr 21,4. [7] 2 Cr 21,8-10; cf. 2 Re 8,20-22. [8] 2 Cr 21,16-17. [9] 2 Cr 21,12-15. [10] 2 Cr 21,18-20.

Bibl.: H. Lesêtre, *Ioram*, en *DB*, III, col. 1641 y sigs. Noth, 612, págs. 52, 70, 120, 145. N. Glueck, *The Boundaries of Edom*, en *HUCA*, 11 (1936), pág. 148 y sigs. Abel, II, págs. 369-370, 418-419. G. Stano, *Ioram*, en *ECatt*, VII, cols. 151-153. *ANET*, págs. 320-321. Haag, cols. 852-853. *Miqr.*, III, cols. 359-542. M. Noth, *The History of Israel*, 2.ª ed., Londres 1960 (trad. ing.).

B. GIRBAU

JORDÁN, Río (heb. *yardēn*, en la Biblia aparece 177 veces como *ha-yardēn* y 2 veces como *yardēn*; Ἰορδάνης; Vg. *Iordanis*). Tanto desde el punto de vista histórico como hidrográfico el Jordán es el río más importante de Palestina. Nace en la falda del Hermón y desemboca en el mar Muerto después de un recorrido lineal de unos 200 km. El curso real del Jordán es muy superior debido a sus interminables meandros. La distancia lineal de 105 km entre Tiberíades y el mar Muerto, por ejemplo, se convierte en 320 km de recorrido real, es decir, tres veces más. A los 15 y 30 km de su nacimiento respectivamente forma el Jordán los lagos de el-Ḥūleh y Tiberíades o Genesaret.

1. Etimología. Desde antiguo se ha asociado la palabra *yardēn* con la raíz heb. *yārad*, «descender». Equivaldría consiguientemente a «el que desciende» en el sentido de fluir o correr y significaría la *corriente* de agua por antonomasia. En este sentido escribe Filón: Ἰορδάνης δὲ κατάβασις ἑρμηνεύεται. Otros se fijan en el segundo elemento de la palabra y la asocian con Dan, lugar donde nace unas de las fuentes del río. San Jerónimo, por ejemplo, dice que Jordán es el resultado de dos palabras hebreas *yĕʾōr* («río») y *dan*, es decir, río de Dan. L. Köhler ha querido derivarlo del iranio *yar-danus*, que significaría exactamente «río anual», a saber, que lleva agua todo el año. Ninguna de éstas y otras etimologías propuestas han sido aceptadas definitivamente. Modernamente se ha llamado la atención sobre ríos del mismo o parecido nombre en toda la cuenca mediterránea: por ejemplo, en Creta, en Elida, etc., lo cual nos llevaría a decir que se trata, no de un nombre propio único, sino más bien de un nombre común perteneciente el fondo lingüístico mediterráneo antiguo, cuyo exacto valor se desconoce (Rengstorf).

2. Descripción. El Jordán nace en las faldas del monte Hermón y está formado en su origen por tres corrientes principales. Desde el punto de vista histórico la más famosa es Nahr Bānyās, que tiene su nacimiento próximo a una aldea siria del mismo nombre (329 m). Antiguamente nacía en una misteriosa gruta dedicada al dios Pan. De ahí Pānyās o Bānyās. Hoy la gruta está abandonada y obstruida con grandes piedras. La segunda, llamada, Nahr Leddān y más abundante que la anterior, nace junto a Tell el-Qādi (157 m), la antigua Dan israelita. La tercera es Nahr el-Ḥaṣbāni, que se



Vista aérea del curso del río Jordán, con sus meandros entre fértiles bosques y blancas colinas, que parecen aumentar el contraste entre la fertilidad de la cuenca del río y la aridez de las montañas. (Foto *Orient Press*)

alimenta de ʿAin Ḥāṣbeiyā (563 m) y ve aumentar sus aguas antes de unirse a las dos corrientes anteriores con las de Nahr Bareigīt. A unos 14 km de su nacimiento formaba el Jordán hasta hace poco tiempo el lago de el-Ḥūleh (68 m). Hoy día ha sido saneado y preparado para el cautivo. A partir de el-Ḥūleh entra el Jordán en un cauce estrecho y accidentado que le lleva hasta el lago Tiberíades o Genesaret. En los 18 km que separan el-Ḥūleh de Tiberíades el río desciende de + 68 a — 212, es decir, 280 m. A lo largo de los 105 km entre Tiberíades y el mar Muerto desciende todavía 180 m más. Entre los numerosos afluentes que recibe el Jordán a lo largo de su recorrido, están Šeriʿat el-Menādirah (Yarmūk) y Nahr el-Zerqā (Yabbōq) por la izquierda, y Nahr Ǧālūd y Nahr Fārʿah por la derecha.

3. El Jordán en la historia. La importancia del Jordán no debe buscarse —como ocurre con otros ríos— en un sentido material y económico. Hasta ahora sus aguas no se han empleado apenas para el riego ni tampoco como medio de transporte o fuente de energía eléctrica. Han sido los rebaños que pastan en la cuenca del Jordán casi los únicos en beneficiarse de ellas: por eso le llaman los árabes *el-Šeriʿah el-Kabīrah* («el gran abrevadero»). La importancia del Jordán debe buscarse en otro sentido. El Jordán sirve, sobre todo, como frontera del pueblo de Dios y defensa contra sus enemigos en el AT. Tanto mejor cuanto que hasta la dominación romana el Jordán no conocía puentes que facilitaran el paso. A pesar de Rubén, Gad y la mitad de Manasés, que quedan al otro lado del río, la Biblia suele poner el Jordán como el límite oriental de Israel[1]. Es necesario cruzarle para entrar en la Tierra Prometida[2]. Y los primeros capítulos de Josué acentúan el sentido de frontera natural del Jordán cuando nos presentan posible el paso del pueblo elegido a través del mismo sólo mediante una intervención sobrenatural[3]. Incluso para los días de Flavio Josefo y el NT el límite oriental de los dominios de las autoridades de Jerusalén estaba en el Jordán.

En el NT el Jordán está asociado, sobre todo, a la actividad de san Juan Bautista, el cual bautizaba en sus aguas. Jesús también empieza su vida pública a partir del Jordán[4].

La narración del paso del Jordán en el libro de Josué evoca el paso del mar Rojo en medio de milagros y portentos. La actividad del Bautista y comienzo de la vida pública de Jesús a partir del Jordán evoca, a su vez, la entrada del pueblo elegido en la Tierra Prometida, toda vez que la Tierra Prometida sugiere la idea del Reino de los Cielos anunciado por el Bautista y proclamado por Jesús. Según los Padres, el paso del pueblo elegido a través del Jordán evoca asimismo el bautismo cristiano. Es decir, la historia ha ido coloreando el Jordán con un matiz teológico.

[1]Nm 34,10-12; Cf. Ez 47,18. [2]Dt 2,29. [3]Jos cap. 3 y sigs.; cf. Jue 7,24; 8,4; 2 Sm 17,22.24; 19,15-18; 2 Re cap. 2; 1 Mac 9, 43-49. [4]Mt 3,6.13; Mc 1,5.9; Lc 4,1.

Bibl.: Homero, *Odisea*, 3, 292; íd., *Iliada*, 7, 135. F. Josefo, *Bel. Iud.*, 4, 455 y sigs. Filón, *Legum allegoriae*, 2,89. Eusebio, *Onom.*, 77. Abel, I, págs. 474-483. R. Rengstorf, Ἰορδάνης, en *ThW*, III, págs. 608-623. L. Köhler, *Lexikologisch-Geographisches. 1. Der Jordan*, en *ZDPV*, 62 (1939), págs. 115-120. N. Glueck, *The River Jordan*, Filadelfia 1946. M. Noth, *Der Jordan in der alten Geschichte Palästinas*, en *ZDPV*, 71-72 (1955-1956), págs. 123-148.

A. GONZÁLEZ LAMADRID

JORIM (cf. aram. *yĕhōrīm* o *yōrīm*, «Dios es alto»; Ἰωρείμ; Vg. *Iorim*). Hijo de Matat, citado en la genealogía de Jesucristo según san Lucas.

Lc 3,29.

JORNALERO (heb. *sākīr*; μισθωτός; Vg. *mercenarius*). Se distingue del esclavo en que contrata libremente su trabajo por un salario convenido con antelación. En Israel, los había nativos y extranjeros, éstos llegados buscando trabajo y aquéllos venidos a menos y que habiendo vendido sus propiedades se mantenían con el trabajo para otros a cambio del jornal[1]. El salario, en ocasiones, se estipulaba por un año[2] y otras veces diariamente[3].

Sus trabajos eran principalmente agrícolas y los textos no parecen indicar otra cosa que faenas del campo[4].

No consta con certeza la cantidad de su salario; el código de Hammurabi habla de un siclo de plata mensual durante las faenas más pesadas y señala los varios salarios en especie o dinero de los marinos, etc. En los textos bíblicos antiguos no se precisa; la indicación más aproximada es la que habla del esclavo que, trabajando durante seis años (hasta el año sabático), ha reportado a su dueño «el doble del salario de un jornalero»[5]. Ya en tiempos del NT cobraban un denario por día[6].

Su situación nunca debió de ser demasiado halagüeña cuando los profetas y libros sapienciales claman contra las injusticias de que eran víctimas[7]. La gravedad moral de semejantes atropellos queda de manifiesto en expresiones como éstas: «Quien retiene el salario del jornalero es como quien derrama sangre; el salario de los trabajadores clama en los oídos de Dios»[8].

El jornalero no participaba de la pascua familiar, pero sí de los frutos espontáneos del año sabático, al igual que los esclavos y extranjeros[9].

En la parábola del buen pastor, Jesús contrapone la generosidad con que expone su vida el dueño de las ovejas a la despreocupación egoísta del asalariado, a quien no interesa para nada la prosperidad del rebaño; la imagen está ligeramente caricaturizada, porque el pastor contratado tenía que justificar ante su señor las pérdidas de ganado[10].

[1]Cf. Gn 29,15; Lv 22,10; Dt 24,14. [2]Cf. Lv 25,50 y sigs.; Is 16,14; 21,16. [3]Lv 19,13; Dt 24,15; Job 7,2; 14,6; Mt 20,8. [4]Cf. Rut 2,3; 2 Re 4,18; Am 3,12. [5]Dt 15,18. [6]Mt 20,1 y sigs. [7]Lv 19,13; 25,40 y sigs.; Jer 22,13; 46,21; Mal 3,5; Eclo 7,22. [8]Eclo 34,27; Sant 5,4. [9]Lv 22,10; 25,6. [10]Jn 10,12-13; cf. Gn 31,39; Éx 22,12.

Bibl.: *ANET*, págs. 176-177. R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, París 1958, págs. 118-119.

C. GANCHO

JOSAFAT (heb. *yĕhōšāfāṭ*, «Dios juzga»; Ἰωσαφάτ; Vg. *Iosafat*). Nombre de seis personajes veterotestamentarios:

1. Hijo de ʾĂḥīlūd, que fue consejero, secretario y archivero principal durante los reinados de David y Salomón[1].

[1]2 Sm 8,16; 20,24; 1 Re 4,3; 1 Cr 18,15.

2. Nombre de uno de los valientes soldados de David, que figura en la lista de los treinta héroes, apellidado el mitnita[1].

[1] 1 Cr 11,43.

3. Uno de los sacerdotes que tocaba la trompeta delante del Arca de la Alianza durante su traslado a Jerusalén desde la casa de ʿŌbēd ʾĔdōm, en tiempo de David[1].

[1] 1 Cr 15,24.

4. Hijo de Pārūaḥ, que fue intendente de Salomón en el territorio de Isacar, con el compromiso de suministrar los víveres necesarios al rey y a su palacio durante un mes al año[1].

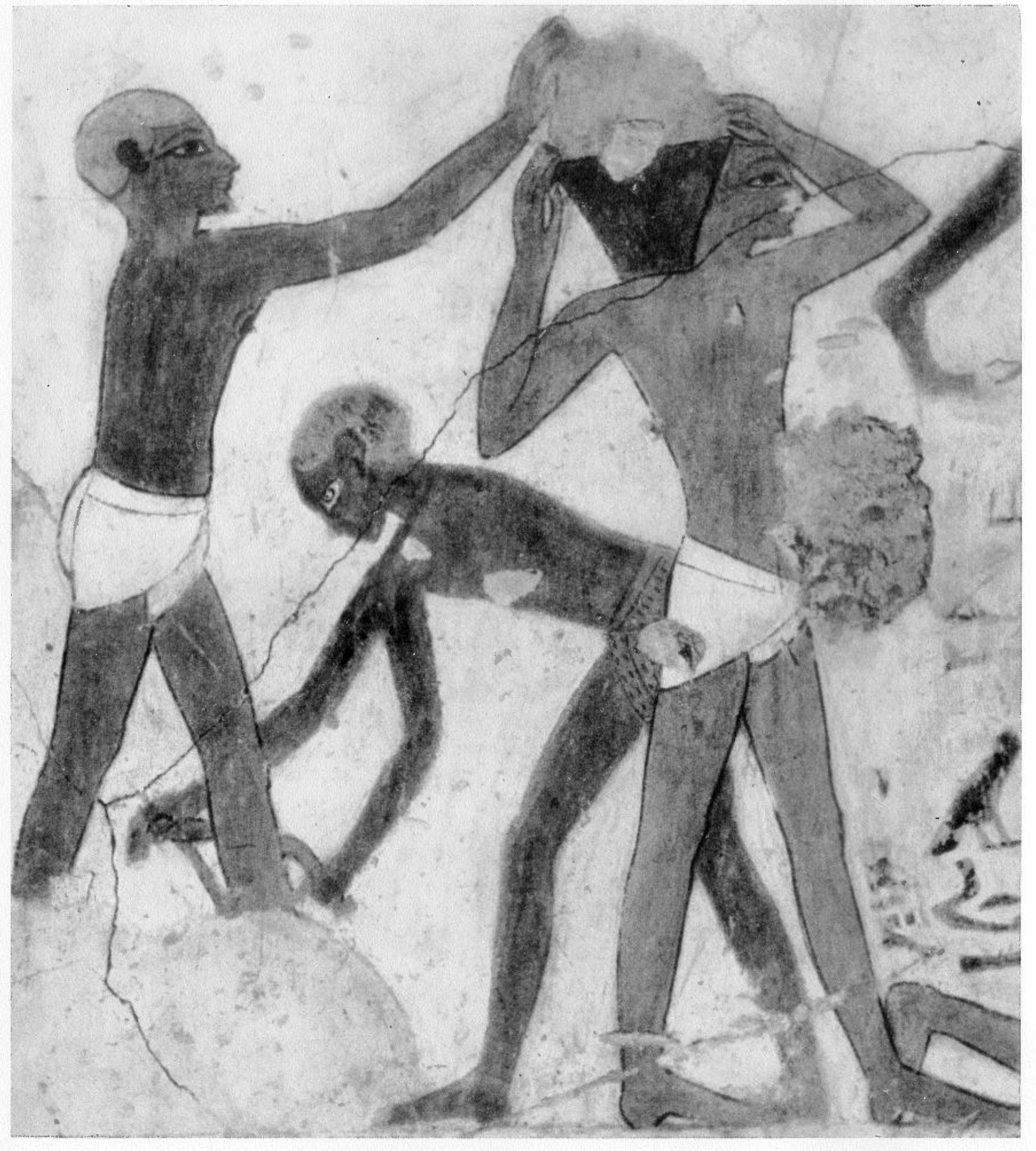
[1] 1 Re 4,17.

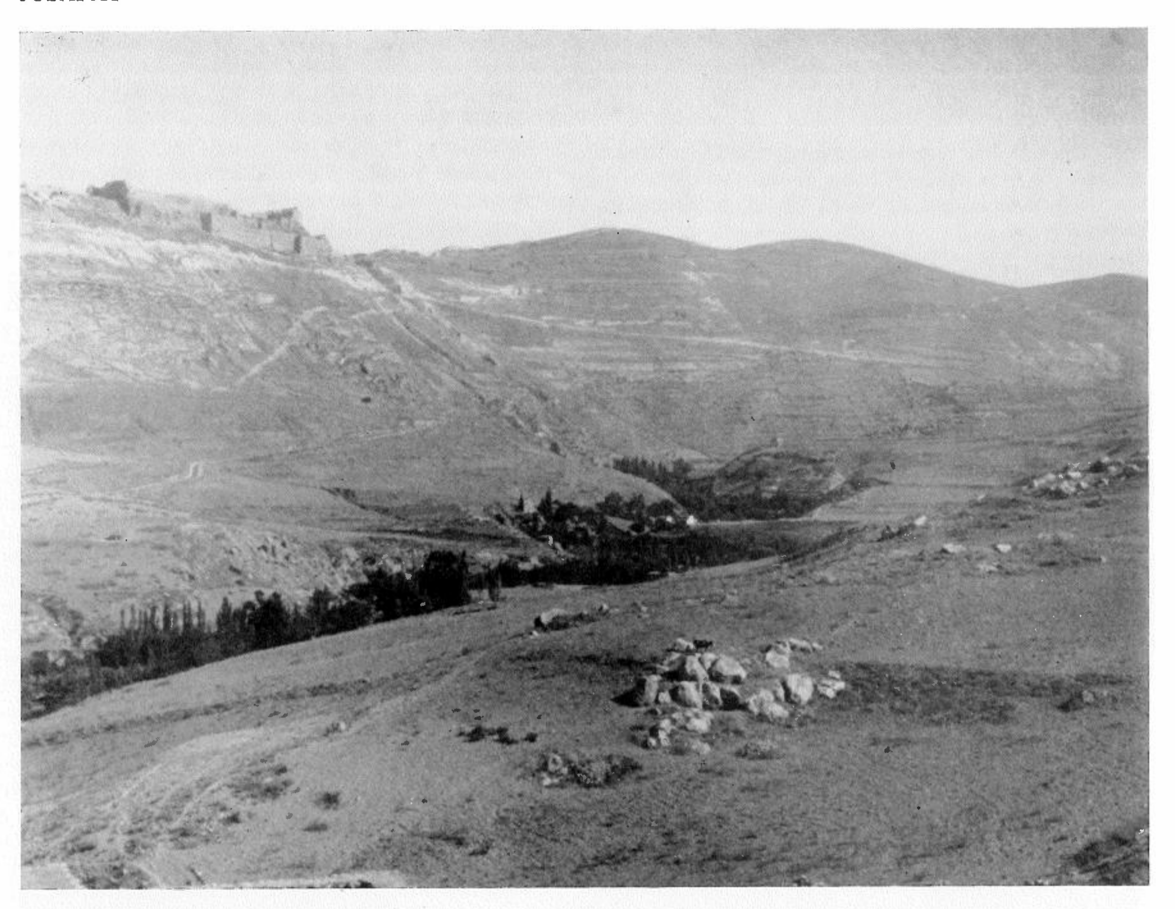
5. Hijo de Nimšī y padre de Jehú, rey de Israel[1].

[1] 2 Re 9,2.14.

6. Cuarto rey de Judá después de la división de los reinos (870-845). Era hijo de Asa[1] y de ʿĂzūbāh, hija

Fresco policromo procedente de una tumba egipcia, en el que aparecen jornaleros ocupados en las duras tareas preliminares de la construcción de un edificio





Kerak. Vista en dirección nordeste de la región y sus fortificaciones. Corresponde a la bíblica Qīr Mō'āb, también llamada Qīr Ḥārĕśet, que Josafat de Judá y Joram de Israel no pudieron tomar. (Foto P. Termes)

de Šilḥī[2]. Estuvo asociado al trono de su padre enfermo durante cinco años, al cabo de los cuales le sucedió cuando contaba ya treinta y cinco años de edad. Fue contemporáneo de los reyes del Norte Omrí, Acab, Ocozías y Joram, y reinó durante veinticinco años, durante los cuales se esforzó por continuar la política de su padre[3] y mantener el culto a Yahweh, haciendo desaparecer de Judá los lugares altos, los *'ăšērīm* y los hieródulos[4]. Encargó a cinco dignatarios de la corte, asesorados por nueve levitas y dos sacerdotes, que fueran a enseñar al pueblo sus deberes para con Yahweh y que llevaran consigo el libro de la Ley; estos comisionados recorrieron todas las poblaciones de Judá ilustrando a las gentes[5] y previniéndolas contra el error de la idolatría en que habían caído los israelitas.

Josafat hizo de Judá un país fuerte gracias a sus acertadas medidas administrativas; realizó obras públicas en toda la nación, fortificó las ciudades de Judá y organizó un poderoso ejército, destinando tres cuerpos del mismo para la tribu de Judá y dos para la de Benjamín, todo lo cual contribuyó a que las potencias vecinas le respetaran y temiesen, como lo muestra el hecho de que los filisteos le pagasen tributo y los árabes le hiciesen entrega de ganado menor: siete mil setecientos carneros y otros tantos machos cabríos[6]. Personalmente se cercioraba de la instrucción de su pueblo en materia religiosa, dirigía la administración y la justicia, y recomendaba a los jueces que procediesen con equidad y benevolencia; para los casos difíciles estableció un tribunal superior, compuesto por levitas, sacerdotes y ancianos, presidido para las cuestiones religiosas por el sumo sacerdote 'Ămaryāh(ū), y para las civiles por Zĕbadyāh(ū)[7].

El rey Josafat siguió una línea política, respecto de su vecino del Norte, opuesta por completo a la de sus predecesores y, lejos de observar una actitud recelosa para con los israelitas, se alió con su rey Acab y casó con una hija de éste, llamada Atalía, a su hijo Joram[8]. Puede que firmase esta alianza con vistas a cuestiones políticas que no aclaran los textos sagrados, pero la cuestión es que por ella se obligaba el rey de Judá a prestar su apoyo al de Israel en sus guerras contra Siria. Al cabo de algunos años de su reinado se entrevistó con Acab en Samaría y accedió a acompañarle con su ejército en el sitio de Rāmōt de Galaad, sin prestar oído a las advertencias de los profetas. En plena batalla Acab encubrió su dignidad, sabedor de que había órdenes en el bando contrario de no disparar más que contra



Joppe. En una de las puertas de la antigua Yāfō, ciudad que perteneció a la tribu de Dan, existe la casa de Simón el curtidor (portal del fondo), en la que Simón Pedro recibió la orden de admitir en la naciente Iglesia a los gentiles, lo que

el rey de Israel, y Josafat —ignorante de toda esta intriga— fue confundido con Acab por los enemigos y atacado con tal ímpetu, que estuvo a punto de perder la vida[9]. Muy pocos años después tuvo conocimiento de que los moabitas y ammonitas, junto con los maonitas, se habían coaligado contra él y se disponían a combatirle; el rey convocó al pueblo en el Templo donde estuvieron todos juntos implorando la ayuda de Dios, porque los enemigos eran abrumadores en número y no se consideraban capaces de resistirlos. Pero cuando los hombres, las mujeres y las criaturas rezaban y lloraban en el atrio nuevo, el espíritu del Señor inspiró a un levita descendiente de ʾĀsāf llamado Yaḥăzīʾēl, el cual los exhortó a que serenasen los espíritus, ya que Dios mismo había de ser quien luchara contra los atacantes y no el ejército de Judá. Dios fue alabado y al día siguiente, muy temprano, ordenó Josafat al ejército que emprendiera la marcha, mientras los levitas, caminando con la tropa, entonaban cánticos al Señor. Cuando llegaron a un altozano que domina el desierto de Tĕqōaʿ, entre Jerusalén y Belén, vieron el suelo cubierto de cadáveres de enemigos: los tres ejércitos enemigos se habían aniquilado mutuamente por alguna desavenencia o por recelos políticos. Fue tal la multitud de los muertos, que el ejército de Judá estuvo tres días recogiendo botín de los invasores. Al cuarto día se reunieron en el valle de Bĕrākāh para dar gracias a Dios y perpetuaron este hecho providencial llamándole «valle de la Bendición (heb. *bĕrākāh*)»[10]. Esto hizo que todos los pueblos temiesen más al rey de Judá y a sus vasallos, considerando que el hecho de mostrárseles hostiles podía hacer que la desgracia se desencadenase sobre los países ofensores[11].

Después se alió con Ocozías, rey de Israel, y armó una flota, como había hecho en otro tiempo Salomón, para traer de Taršīš y ʾŌfīr metales preciosos, pero esta empresa no fue del agrado de Dios y los navíos naufragaron en las costas de ʿEṣyōn Géber, como le había sido predicho por los profetas, cuando tuvieron conocimiento de que para esta empresa contaba el rey con el apoyo de los israelitas idólatras. Tras la catástrofe marítima en la que tuvieron tanta parte los elementos como la impericia de los marinos hebreos, Ocozías intentó interesarlo de nuevo en la empresa, pero rechazó sus proposiciones[12].

Posteriormente el rey de Judá se ligó de nuevo al destino de Israel mediante un tratado negociado por Joram de Israel, que pretendía castigar a sus tributarios rebeldes, los moabitas, y contaba con la ayuda de los antiguos agredidos, los de Judá; pero aunque la campaña comenzó de modo que hacía pensar en la victoria, se estabilizó después y concluyó de un modo indeciso, como todas las empresas que habían realizado conjuntamente los dos reinos[13].

Josafat murió a los sesenta años, después de veinticinco de fructífero reinado, sucediéndole en el trono su hijo Joram[14].

[1] 1 Re 15,24; 2 Cr 17,1. [2] 2 Cr 20,31. [3] 2 Re 22,43. [4] 2 Cr 17,6; cf. 1 Re 22,47. [5] 2 Cr 17,7-9. [6] 2 Cr 17,5.10-19. [7] 2 Cr 19,4-11. [8] 2 Cr 21,6. [9] 1 Re 22,2-33; 2 Cr 18,2-32. [10] 2 Cr 20,1-28. [11] 2 Cr 20,29-30. [12] 1 Re 22,49-50; 2 Cr 20,35-37. [13] 2 Re 3,4-27. [14] 1 Re 22,51; 2 Cr 21,1.

Bibl.: A. Pohl, *Historia populi Israel inde a divisione regni*, Roma 1933, págs. 72-74. N. Glueck, en *HUCA*, 11 (1936), págs. 150-151. W. F. Albright, *The Judicial Reform of Jehoshaphat*, en *Alexander Marx Jubilee Volume*, Nueva York 1950, págs. 61-81. G. Stano, *Iosaphat*, en *ECatt*, VII, Roma 1951, cols. 153-155. *Miqr.*, III, cols. 565-570, con bibliografía.

D. VIDAL

JOSAFAT, Valle de (heb. *ʿēmeq yĕhōšāfāt*; κοιλὰς Ἰωσαφάτ; Vg. *vallis Iosaphat*). Valle en donde todas las naciones serán convocadas por Dios para el juicio final[1]. Llamado en otro lugar «valle de la Decisión»[2]. El nombre escogido para este valle parece haber sido tomado, según opinión de algunos críticos, que se remonta a Eusebio, del rey Josafat, aludiendo a la victoria lograda contra los enemigos de Judá, Moab, Edom y ʿAmmōn[3]; con ello se aludiría al triunfo de Dios y de los judíos sobre todas las naciones enemigas de su pueblo.

El nombre de este valle no se encuentra en ningún texto anterior al siglo IV, pero desde entonces las tradiciones judía y cristiana y, posteriormente, la musulmana, lo han identificado con la parte del valle del Cedrón que va desde Sittī Maryam hasta Biʿr Eyūb. Ésta es la tradición adoptada por Eusebio, san Jerónimo, así como por el *Itinerario Burdigalense*, el apócrifo del *Tránsito de la Virgen María* y otros. Fue combatida ya en el siglo V por san Cirilo de Alejandría.

Algunos críticos alegan en contra esta identificación el hecho de que se emplee la palabra *ʿēmeq* que indica un valle amplio, con lo que no se podría aplicar al Cedrón, demasiado pequeño y que habría de recibir la denominación de *gēʾ*.

Basándose en el juego de palabras posible en este pasaje, algunos traducen «... en el valle del Juicio de Yahweh» en vez de «... en el valle de Josafat». Algunos suponen alguna relación con la Puerta Judicial de Neh 3,30.

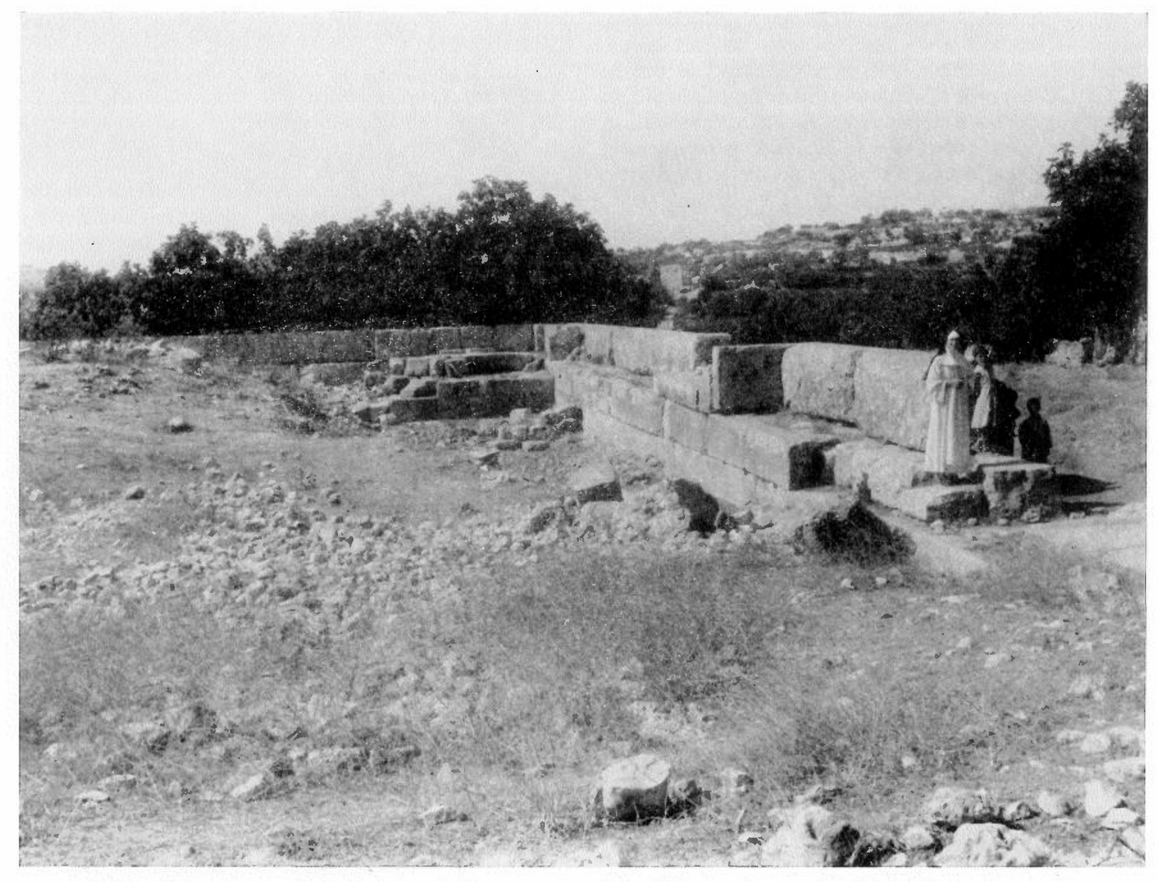
[1] Jl 4,2.12. [2] Jl 4,14. [3] 2 Cr 5,12.

Bibl.: Eusebio, *Onom.*, 170,10. L. H. Vincent - F. M. Abel, *Jérusalem nouvelle*, París 1914, pág. 849 y sigs. G. Ricciotti, *Bibbia e non Bibbia*, Brescia 1932, págs. 173-177. G. M. Perrella, *La valle di Giosafat e il giudizio universale*, en *DTh(P)*, 36 (1933), págs. 45-50. G. Stano, *Iosaphat, valle di*, en *ECatt*, VII, cols. 155-156. Simons, § 1485. A. Deissler - M. Delcor, *Joël*, en *La Sainte Bible*, VIII, París 1961, págs. 166-167.

R. SÁNCHEZ

JOSÉ, Patriarca. Hijo de Jacob y de su mujer Raquel, que había permanecido estéril durante muchos años.

1. Nombre. El nombre de José (heb. *yōsēf*) expresa, según una etimología popular bíblica, el deseo de Raquel: «Que [el Señor] me dé (*yōsēf*) [un hijo]»[1]. Este nombre no fue creado en el momento de nacer José, sino adaptado a la situación. La forma completa del nombre *yōsēf-ʾēl* se encuentra junto con el de *yaʿqōb-ʾēl* en la listade Thutmosis III (*ca.* 1479) como denominación de localidades cananeas conquistadas. El nombre de José así como el de los demás patriarcas de Israel no es el de una divinidad o héroe, sino que era impuesto a la persona como expresión de un ruego elevado hacia Dios. Estos nombres aparecen en tiempos de la segunda gran emigración de los semitas, quienes fundaron en Mesopotamia un gran reino regido por la dinastía



Mamrē'. Ḥarām Rāmet el-Ḫalīl. Pozo de Abraham en el ángulo de los muros. También en esta región vivió José durante su juventud. (Foto P. Termes)

Hammurabi y en Occidente ayudaron a la creación del reino de los hicsos en Egipto. Relacionado con el dominio de los hicsos en Canaán parece natural que el hebreo Ya'qōb-'ēl impusiera a su hijo el nombre de Yōsēf-'ēl.

2. ORIGEN. Nacido en Harrán, en casa de Lābān, pasó su juventud en Mamrē' junto a Hebrón, donde con su padre y hermanos se dedicó al cultivo de la tierra como lo atestigua su sueño sobre las gavillas de trigo[2], y al pastoreo en las colinas de Palestina, que en aquel entonces estaban muy poco pobladas, como se ve por las excavaciones de la Edad de Bronce (3000-1200). José era el hijo predilecto de Jacob, por su carácter recto[3], y por ser el hijo de su vejez. Su padre le distinguió comprándole una *kĕtōnet passīm*[4], túnica larga y con dibujos que vestía la gente rica[5], y encargándole que vigilara a sus hermanos. Éstos envidiaban su puesto privilegiado y esta envidia aún se acrecentó al contarles José sus sueños, en los que una vez él era el sol ante al que se inclinaban la luna y las estrellas y otra vez era una gavilla de trigo que recibía el homenaje de las demás gavillas. Puede admitirse que esto no fueran más que juveniles sueños de grandeza, pero en los que la providencia divina entretejió sus planes. El odio de sus hermanos llegó hasta el extremo de que primero lo arrojaron a un pozo y luego, siguiendo el consejo de uno de ellos, lo vendieron a unos mercaderes madianitas que lo llevaron a Egipto[6].

Una vez allí fue vendido a su vez a un rico egipcio, alto funcionario de la corte del faraón; éste al ver las grandes cualidades de José e inspirado por Dios[7] le confió la administración de su casa, para poderse dedicar por completo al servicio del faraón. Esta muestra de confianza le costó a José el tener que pasar por una gran prueba a causa de la mujer de su señor. José rechazó categóricamente su desvergonzada proposición: «¿Cómo voy a cometer yo una acción tan baja y a pecar contra Dios?»[8] A menudo este episodio se identifica, sin base alguna, con una leyenda egipcia sobre dos hermanos, transmitida por el papiro de Orbiney, conservado en el Museo Británico. Tampoco en la cárcel abandonó Dios a José: estando encarcelado supo interpretar con acierto los sueños de dos cortesanos del faraón, el copero y el repostero[9]. Cuando más tarde nadie fue capaz de explicar al faraón sus dos sueños sobre las siete vacas y las siete espigas, el copero, a quien José en la cárcel había interpretado el sueño, habló de él al faraón. José adivinó los sueños del faraón y predijo la

llegada a Egipto de siete años de abundancia y siete años de hambre. Entonces el faraón le dio plenos poderes para abastecer Egipto de trigo, y le nombró representante suyo en la solemne ceremonia de las investiduras[10]. José tomó por esposa a ʾĀsĕnat (egip. *nsnt*, «ella pertenece a Neith»), hija del sacerdote de ʾŌn. ʾĀsĕnat le dio dos hijos, Manasés y Efraím, a los que más tarde Jacob adoptó como hijos[11].

José en su alto cargo se ganó el nombre de salvador no sólo de Egipto, sino también de sus hermanos de Canaán, a los que Jacob en los años de malas cosechas mandó a Egipto para que compraran trigo. Según la relación del Génesis los hermanos de José fueron por dos veces a Egipto en busca de trigo. José reconoce a sus hermanos sin ser reconocido por ellos. Para probar su fidelidad guardó como rehenes la primera vez a Simeón[12] y quiso hacer lo mismo otra vez con Benjamín[13]. Pero Judá le imploró que dejara volver a Benjamín, pues sino su padre moriría de dolor: a cambio ofreció quedarse él mismo en perpetua esclavitud en Egipto. Entonces José se dio a conocer a sus hermanos. Aquí volvemos a tener una muestra de su noble carácter. No pensó en la venganza, pues creía que todo lo sufrido por causa de su hermanos lo había sido por expresa voluntad de la providencia divina: «Vosotros creíais hacerme un mal, pero Dios lo ha convertido en bien»[14]. Por mediación de José el faraón dio a Jacob y a sus hijos recién llegados a Egipto la tierra de Gōšen, para que pudieran apacentar allí sus rebaños[15].

3. Vida. La vida de José está presentada en Gn 37-50 de un modo muy dramático. La narración en su actual forma literaria no es, según la opinión de muchos críticos, una obra homogénea, sino que tiene tres fuentes distintas: la yahwista, la elohista y la sacerdotal. La fuente sacerdotal no es muy extensa[16]. Las fuentes J y P excepto en pequeños detalles presentan la vida de José del mismo modo. En J, Judá intercede por José para que sus hermanos no le maten, mientras que en E es Rubén el que lo hace. En J, José es vendido a unos ismaelitas que a su vez lo venden en Egipto a un egipcio anónimo. En E, José fue vendido a los madianitas, que luego lo venden a Futifar.

Según J, José fue injustamente acusado por la mujer de su señor y encarcelado; según E, estuvo en la cárcel como esclavo de Putifar, jefe de la prisión real, y encargado por él de vigilar a dos cortesanos del faraón, el repostero y el copero, a los que más tarde interpretó los sueños. También se encuentra casi íntegramente en E

Dōtāyin. Pozo, actualmente aún en uso, para abrevar los rebaños. Al fondo aparece Tell Dōtān. Aquí José encontró a sus hermanos y fue vendido por ellos. (Foto P. Termes)



a interpretación que hizo José de los sueños del faraón, así como la descripción del primer viaje de sus hermanos a Egipto. La descripción del segundo viaje pertenece casi todo a J. Lo que sigue de la vida y hechos de José así como la llegada de Jacob a Egipto fueron tomados de las dos fuentes, aunque cada una añade a la descripción bíblica algunos detalles propios. También se da como posible otra explicación de los problemas literarios del relato bíblico sobre José, y es que fue el desarrollo orgánico de la primera narración mosaica con adiciones posteriores, guardadas fielmente en la tradición israelita.

4. Sobre la autenticidad histórica del relato bíblico de José no cabe la menor duda. Lo confirman no sólo el parecido existente entre las fuentes que dieron lugar al relato, sino también otros libros bíblicos. La estancia de los israelitas en Egipto es uno de los recuerdos más hondos y que con más devoción ha conservado Israel a través de su historia. Por esto hoy se puede discutir si todas las tribus estuvieron en Egipto. No hay duda de que estuvieron las de José y Benjamín y la de Leví, de la que era Moisés, así como las de Judá y Simeón. Sólo cabe la duda de si estuvieron en Egipto las demás tribus. Tampoco se sabe en qué tiempo exacto se puede situar la narración bíblica de José. Hay que suponer que su vida y actuación transcurrieron durante el dominio de los hicsos en Egipto, establecidos en el delta del Nilo. Si se acepta que la salida de los israelitas de Egipto fue en el siglo XIII, la vida de José habría que situarla en el XVIII, pues parece que los israelitas estuvieron en Egipto 430 años[17].

Últimamente se ha afianzado la historicidad de la narración bíblica al confrontarla con los hallazgos egiptológicos, que con argumentos cada vez más sólidos prueban que su ambiente, su terminología y su colorido son egipcios. El autor de la narración bíblica conoce a fondo las costumbres y las facetas peculiares de la civilización egipcia. Los últimos descubrimientos han demostrado que los egipcios daban mucha importancia a la interpretación de los sueños y distinguían entre sueños buenos y sueños malos. Además el sueño del faraón es típicamente egipcio, ya que las siete vacas y las siete espigas pertenecen a la mitología egipcia. A Osiris se le representaba a menudo rodeado de siete vacas que le proporcionaban el alimento. Asimismo las siete espigas son el símbolo de Osiris y representan la fertilidad. El encumbramiento de José a virrey de Egipto y la entrega que le hace el faraón de las insignias de su alto cargo consistentes en una sortija con el sello faraónico,

Sepulcro de José, del que sólo se ve la pequeña cúpula blanca rodeada por los árboles, situado al este de las ruinas de Siquem y a 1 km aproximadamente del pozo de Jacob. (Foto P. Termes)



unas ricas vestiduras y una cadena de oro, están presentadas por el autor bíblico del mismo modo como lo hacían los artistas egipcios en las pinturas murales (Thutmosis III en la investidura de Reḫmire). Los años de sequía, malas cosechas y hambre por las que pasó Egipto están testimoniadas en repetidas ocasiones. Ya en el antiguo Egipto, durante el reinado del faraón Djeser (2650-2600) parece ser que hubo siete años de hambre, lo que le obligó a ofrendar a los dioses la isla de Ḫnum.

Numerosas inscripciones en los sarcófagos reales aluden a las plagas de hambre, que, a pesar de la gran fertilidad del país y en estrecha relación con las crecidas del Nilo, sufría a menudo Egipto.

El permiso del faraón para que la familia de José se quedara en Egipto se ve confirmada por una pintura en Beni Ḥasan, del año 1822 A.C., en la que está representado un grupo pequeño de beduinos semitas, dirigido por un tal ʾAbiša, o (ʾAbišar) en el momento de cruzar la frontera egipcia con el permiso de un funcionario del faraón Sesostris II. Los puestos fronterizos de tiempos posteriores también confirman este hecho. El papiro Anastasi VII de fines de la XIX dinastía (1346-1200) contiene el siguiente comunicado: «Hemos accedido al paso de unas tribus beduinas del Edom junto a la fortaleza de Merneptah ... con destino a Per-Atum, para que allí puedan mantenerse ellos y sus rebaños ...»

Han sido igualmente confirmados por varios estudios muchos otros detalles de la narración bíblica de José, como, por ejemplo, el comercio egipcio con los madianitas árabes o la alusión de que los ismaelitas que hacían el comercio con Egipto tenían ya camellos domesticados.

El autor de la narración bíblica de José conoce las reglas de la etiqueta palaciega, y pone en boca de los hijos de Jacob las palabras: «Señor, tus siervos»[18]. También es conocedor de las formas de prestar juramento en Egipto[19].

Y por fin los nombres egipcios que se encuentran en la narración bíblica, como Putifar (egip. *padipara*, «don del dios sol»; en gr. Heliodoro), o el título concedido a José: Ṣāfĕnat Paʿnēah y otros títulos suyos, la exclamación ʾ*abrēk* que pronunciaba ante José el heraldo que iba en el carro triunfal, son efectivamente expresiones usadas en la época de José o bien en la que fue escrita su historia en tiempos de Moisés, o cuando fue completada en tiempos posteriores.

5. IMPORTANCIA DE LA FIGURA DE JOSÉ. El papel de José en la historia de los patriarcas es muy importante. La llegada de los hijos de Jacob a Egipto tuvo una importancia enorme para Israel que encontró en él una segunda patria. Las pruebas por las que atravesó el pueblo de Israel en Egipto tuvieron una gran importancia política y religiosa. La historia de José es una lección sobre la Providencia divina, que sabe servirse incluso del mal para la realización de sus planes.

[1] Gn 30,24. [2] Gn 37,5-9. [3] Gn 37,2. [4] Gn 37,3. [5] 2 Sm 13,18. [6] Gn 37,25-29. [7] Gn 39,5. [8] Gn 39,9. [9] Gn 40,1-23. [10] Gn 41,38-43. [11] Gn 48,5. [12] Gn 42,18-24. [13] Gn 43,6-11. [14] Gn 50,20. [15] Gn 46, 28-47,12. [16] Gn 46,8-27; 49,29-33; 50,12-13. [17] Éx 12,40. [18] Gn 42, 16. [19] Gn 42,15-16.

Bibl.: A. MALLON, *Les Hébreux en Égypte*, Roma 1921, págs. 54-119. J. HEYS, *Joseph in Ägypten*, en *BZfr*, 4 (3.ª ed., 1921). H. GUNKEL, *Die Komposition der Joseph-geschichten*, en *ZDMG*, 1 (1922), págs. 55-71. H. GRESSMANN, *Ursprung und Entwiklung der Joseph-Sagen*, en *FRLANT*, 19-1 (1923), págs. 1-65. O. EISSFELDT, *Stammessage und Novelle in den Geschichten von Jacob und seinen Söhnen*, ibid., págs. 65-77. P. HEINISCH, *Der Priesterkodex in der Geschichte des Hioseph*, en *StC*, 3 (1927), págs. 316-333. A. S. JAHUDA, *Die Sprache des Pentateuch in ihren Beziehungen zum Ägyptischen*, I, Berlín-Leipzig 1929. J. VANDIER, *La famine dans l'Égypte*, en *Recherches d'archéologie, de philologie et d'histoire*, 8, El Cairo 1936. G. DAVIES, *The Tomb of Rekh-mi-Re at Thebes*, II, Nueva York 1943, pág. 13. P. MONTET, *La vie quotidienne en Égypte du temps de Ramses*, París 1946, pág. 74. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, págs. 226-232. H. H. ROWLEY, *From Joseph to Joshua. Traditions in the Light of Archaeology*, Londres 1950. R. DE VAUX, *La Genèse*, en *LSB*, págs. 26-27. R. WALS, *Zum Problem des Zeitpunktes der Domestikation der altweltlichen Cameliden*, en *ZDMG*, 101 (1951), págs. 29-51. H. EPSTEIN, *Le dromedaire dans l'Ancien Orient*, en *Revue d'Histoire des Sciences* (1954), págs. 247-269. CH. F. FRITSCJ, «*God was with him*». *A Theological Study of the Joseph Narrative*, en *Interpr*, 9 (1955), págs. 21-34. *ANET*, págs. 23-25, 212, 242, 258, 495. *ANEP*, pág. 3. J. JELITO, *Wiara w sny na Wschodzie starozytnym*, en *Ruch*, 8 (1955), págs. 69-84. G. VON RAD, *Der Josephsgeschichte*, Neukirchen 1956. C. SCHEDL, *Geschichte des Alten Testaments*, II, Innsbruck-Viena-Munich 1956, págs. 76-82. J. VERGOTE, *Joseph en Égypte*, Lovaina 1959. W. F. ALBRIGHT, *Arqueología de Palestina*, Barcelona 1962 (trad. esp.).

S. LACH

JOSÉ, San. Esposo de la Virgen María. Nombre poco usado en los primeros siglos cristianos. Comenzó a ser común a partir del siglo XVII.

1. PATRIA. Nada dice de ella el evangelio. Los antiguos escritores cristianos proponen tres lugares: Jerusalén, Belén y Nazaret. El *Protoevangelio de Santiago*, escrito en la primera mitad del siglo II, y algunos de los apócrifos están por el primero, con poco fundamento; san Justino y otros apócrifos (el *Evangelio árabe de la Infancia*, el *Libro de la Infancia del Salvador*, la *Historia de José el Carpintero*, el *Evangelio de la Natividad de María*), muy conformes con Lc 2,3-4, se inclinan por Belén; del relato de Lc 1,26, algunos quieren deducir Nazaret, pero con poca probabilidad.

2. FAMILIA. Poco se sabe con certeza. Los evangelistas Mateo y Lucas dan dos nombres diferentes del padre; la madre queda silenciada. Para el primero, José es hijo de Jacob[1]; para el segundo, de Helí[2]. La dificultad surge de la divergencia de las dos genealogías. De antiguo, se propusieron varias soluciones, sin resultado definitivo. Para Julio Africano (siglo III), Jacob y Helí serían hermanos uterinos. A la muerte de Helí (ley de levirato), Jacob se casaría con la viuda. El hijo nacido de este matrimonio se tomaría por hijo de Helí (paternidad legal), cuando en realidad sería hijo de Jacob (paternidad natural). Para san Agustín, se trataría de una adopción de José por parte de Helí, mientras que su padre natural sería Jacob. Sin embargo, la hipótesis de una adopción especial se presentaría más razonable. Al marido de una hija única, única heredera, se le transmitirían por parte del suegro todos los derechos y obligaciones de la familia, de la cual comenzaba a formar parte. Al casarse José con María, habría sido reconocido por Helí con todas las prerrogativas legales.

El nombre de ʿAbdit, hija de ʾElʿāzār, que se da como nombre de la madre de José, ha de tomarse como una fábula del libro *Caverna thesaurorum*, de origen siríaco, incierto y sin autoridad.

Según Hegesipo[A], san José tuvo un hermano llamado Cleofás o Κλωπᾶς, esposo de la María mencionada en Jn 19,25 (cuñada de la Virgen), que serían los padres de los denominados *hermanos de Jesús* (sus primos) Santiago y José, Judas y Simón, citados por Mt 13,55.

La afirmación del parentesco entre José y María, aunque probable, no está suficientemente demostrada. Y la hipótesis, desautorizada por Mt 1,16 y Heb 7,14, de que José era de familia sacerdotal, tiene su origen en el apócrifo *Historia de José el Carpintero* (del siglo IV o V).

[A]EUSEBIO, *Hist. Eccl.*, 3,11,32; 4,22.

[1]Mt 1,16. zLc 3,23.

3. OFICIO. Los evangelistas[1] llaman a José τέκτων, artesano que trabaja en madera, carpintero, ebanista. Así se toma en las versiones siríacas, copta y etiópica. La Vg. traduce τέκτων por *faber*, artesano que trabaja en hierro, cobre o bronce. Los escritores griegos, en general, lo hacen carpintero; los latinos, en cambio, lo creen herrero; y algunos otros incluso arquitecto, constructor de casas o albañil que trabaja a contrata, es decir, sin taller propio; por lo menos hasta el momento de la Anunciación, después parece suponerse que tuvo un modesto taller en Nazaret.

Los apócrifos lo presentan generalmente como carpintero. Parece razonable que en los tiempos en que no existía la especialización de oficios impuesta por los nuestros, en las aldeas pequeñas sobre todo, un mismo oficial ejerciera varios oficios simultáneamente, si bien el más significado fuera uno determinado.

4. JOSÉ, ESPOSO DE MARÍA. Al anuncio del ángel, María estaba desposada, μνηστευθείσης, con José[2]. El significado del verbo griego no es preciso; por eso, Santos Padres, exegetas y teólogos se dividen en dos opiniones. Para unos, María en la Anunciación no era más que *prometida*; para otros, *casada*. En el texto de Mt 1,18, parece aludirse a los dos actos que comprendían las nupcias judías: desposorio con promesa formal de matrimonio; y matrimonio estricto ratificado con la conducción de la esposa a la casa del esposo e inicio de la convivencia.

Según Lc 1,36, en el momento de la Anunciación, Isabel, prima de María, se hallaba en el sexto mes de su embarazo. María, al saberlo, corrió con presteza[3] a la región montañosa de Judea. Suponiendo que María y José estuvieran sólo desposados y no casados, como se infiere con más probabilidad de Mt 1,18, parece improbable que José acompañara a María en este viaje. Según Lc 1,56, María permaneció junto a su prima «como unos tres meses». A su regreso comienzan a advertirse claros los signos externos de maternidad milagrosa. José queda sorprendido ante el misterio, pues no habían convivido[4]; y *siendo justo* (= bueno, recto, piadoso, fiel a la ley), no quiso denunciarla, sino que resolvió repudiarla en secreto[5].

Sobre la duda o perplejidad de José, se dan varias opiniones. Unos suponiendo que conociera el misterio (difícil de conciliar con las palabras del ángel y la intimación de recibirla en su casa)[6], habría pensado separarse de ella por humildad; otros, con menos probabilidad aún, creen que habría sospechado en realidad de la virtud de su prometida o que acaso hubiera sufrido alguna violencia (hipótesis inconciliable con el silencio de María). Más razonable parece la explicación de san Jerónimo. Incapaz para conciliar dos hechos igualmente indudables, pureza y maternidad de María, opta prudentemente por el silencio, tratando de tranquilizar su conciencia. Por eso, dice Mt 1,19 que «resolvió repudiarla en secreto», no ante el sanedrín, sino en presencia de dos testigos sin explicar el motivo de su decisión. Con ello creería satisfacer a su conciencia recta, con el mínimo perjuicio para la honra de su prometida, actitud que alaba el evangelista[6].

Mientras José reflexiona sobre ello[7], el Señor le revela el misterio y le intima a recibir a María en su casa[8], al tiempo que le revela también a él su misión y sus deberes: esposo de la escogida para Madre del Redentor, su tutor y custodio; y padre virginal del fruto de María, padre legal, educador y guardián de Jesús[9]. Textos de impoderable riqueza y valor para la teología de san José. Cuando Dios le descubre el misterio, José lo acepta con todas sus consecuencias, libre y responsable, aportando a los planes divinos con absoluta entrega cuanto exigen de su persona[10].

[1]Mt 1,18; Lc 1,27. [2]Lc 1,39. [3]Mt 1,18. [4]Mt 1,19. [5]Mt 1,19. [6]Mt 1,19. [7]Mt 1,20. [8]Mt 1,20. [9]Mt 1,20-22.24. [10]Mt 1,24.

5. VERDADERO MATRIMONIO EL DE JOSÉ Y MARÍA. Así parece desprenderse de los términos correlativos ἀνήρ, *vir*, γυνή, *uxor*, de los evangelistas[1]. Los más antiguos Padres, así griegos como latinos, sostienen la realidad de un verdadero matrimonio en sentido estricto. Matrimonio virginal. Para santo Tomás es una verdad cierta[A]; para Suárez y Vázquez «verdad de fe»[B]; para Pepicier «verdad próxima a la fe»[C]. Los teólogos tratan de explicar el problema. María y José se habrían unido en singular matrimonio movidos por el Espíritu Santo. El voto por parte de ambos sería condicionado antes de la celebración de las nupcias; se tornaría absoluto, después de su celebración. También se ha generalizado entre los autores la distinción entre el derecho mutuo al cuerpo del cónyuge y el uso de tal derecho. Pero hoy se apunta por otros derroteros. Parece incongruente enjuiciar este matrimonio virginal decretado por Dios, fuera de serie, cuya esencia está en aquella para que Dios lo ha determinado y tal cual lo ha determinado para servicio de la Encarnación redentora; sus leyes son especiales y únicas.

[A]*Summa Theol.*, 3, q. 29, a. 2; IV; *Sent.*, d. 30, q. 2,1.2; *in Mt.*, 13,55. [B]*In 3 P.*, q. 29, d. 7, s. 1; *in 3 P.*, d. 125,63. [C]*Trac. de S. Joseph*, 2, q. 1, a. 4.

[1]Mt 1,18.20-24; Lc 1,27; 2,5.

6. MATRIMONIO VIRGINAL. María fue virgen en la concepción de Jesús[1] y tenía además propósito de permanecer virgen[2]. Al revelar Gabriel su maternidad, María inquiere cómo podría compaginarse tal cosa con su propósito de no conocer varón. El ángel le revela que concebirá precisamente no por obra de varón, sino por intervención inmediata de la virtud o poder de Dios. Y le da como señal del prodigio la concepción milagrosa de su anciana prima[3]. Las palabras de María: «Cómo podrá ser esto, pues yo no conozco varón»[4], sólo tienen sentido si con ellas quiere decir que es virgen y tiene propósito de permanecer virgen («no conozco» = «no conoceré», *praesens durativum*). De otra suerte, no

hay nada de prodigioso en que un enviado de Dios anuncie a una mujer desposada, cuyo matrimonio es inminente, que va a ser madre, máxime cuando nada se añade acerca del tiempo.

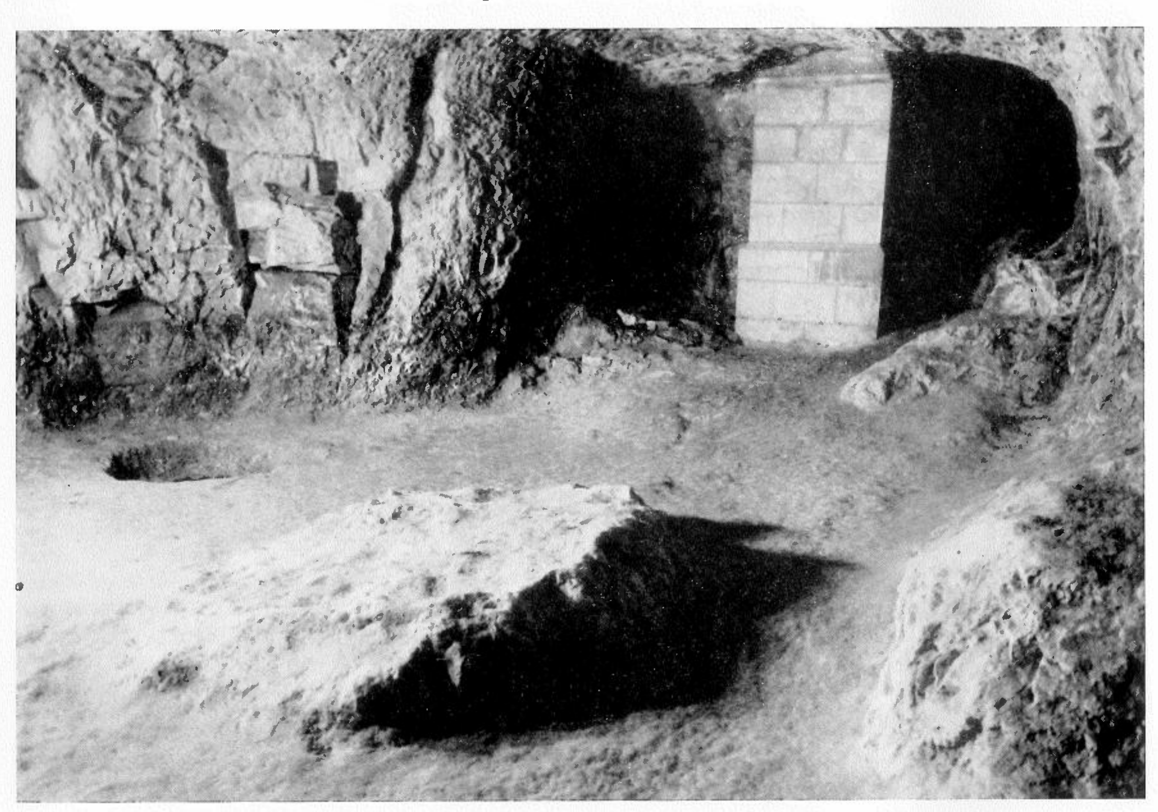
No puede demostrarse, sin embargo, por la Escritura que María hubiera hecho voto de virginidad. Desde san Jerónimo y san Agustín, no obstante, así han venido sosteniéndolo la generalidad de los Santos Padres, exegetas y teólogos. Las últimas conclusiones de la exégesis moderna parecen ser que María tenía un cierto propósito de virginidad, incluso en su estado de desposada[5], propósito que venía exigido por la Providencia divina, que había decretado que el Mesías naciera de una virgen[6]. Algunos de los grandes personajes de la Escritura tienen nacimientos excepcionales o en ellos se acusan signos excepcionales (Sansón, Samuel, Juan Bautista). El personaje cumbre, Cristo, había de tenerlo el que más. Su nacimiento virginal se propone como una señal o prueba de su mesianidad e incluso de su divinidad. Son del máximo interés exegético las referencias de Mateo y Lucas a Isaías[7], coincidiendo con la señal o prueba del nacimiento del Mesías y la descripción del Emmanuel.

Sobre la virginidad de María, después del nacimiento de Jesús, sólo las manifestaciones indirectas se hallan en la Escritura. Así Mt 1,25 y Lc 2,7. Según Lc 2,41-52, a la edad de doce años, Jesús era por todos los indicios, el hijo único de María. El dejarla confiada desde la cruz al discípulo Juan descarta normalmente la existencia de otros hijos naturales. No ofrecen dificultad seria los términos ὁ πρωτότοκος, primogénito[8], hermanos y hermanas[9], y otros[10].

La hipótesis de un matrimonio anterior alimentada por los apócrifos en la que san José habría tenido varios hijos e hijas, que serviría para explicar fácilmente las frases evangélicas de los hermanos y hermanas de Jesús, es hoy rechazada por todos como pura fábula, difundida sobre todo por la *Historia de José el Carpintero* que da hasta los nombres: Judas y Josefo, Santiago y Simón, los varones, y Lisia y Lidia las mujeres. La virginidad del santo patriarca se impone cada día más en el mundo científico. Ya se dijo que por hermanos de Jesús entienden los exegetas los primos hermanos (hijos de Cleofás y de María), e incluso parientes menos cercanos. En cuanto a la edad de san José al desposarse con María, fue invención de los apócrifos presentar un hombre anciano y decrépito que alejase toda sospecha respecto de la virginidad de su esposa. Parece lo más probable que José era joven, pocos años más que María; hoy se piensa en unos veinte o veinticinco años.

[1] Mt 1,18.20.23.25; Lc 1,27.31. [2] Lc 1,34-35. [3] Lc 1,36. [4] Lc 1,34. [5] Lc 1,34. [6] Is 7,14, a las que alude explícitamente Mt 1,22-24. [7] Mt 1,22-24; Lc 1,31 y sigs.; Is 7,14; 9,5-6.7. [8] Lc 2,7. [9] Mt 12. 46-48; 13,55; Lc 8,19; Mc 6,3. [10] Mt 1,25; Lc 4,22; Jn 1,45, etc.

Nazaret. Grutas con silos de época judía bajo la cripta del santuario dedicado a san José. Es posible que san José tuviese aquí su casa antes de su matrimonio



7. JOSÉ, PADRE VIRGINAL DE JESÚS. Los evangelistas subrayan fuertemente la paternidad de José. Son cerca de veinte los testimonios que aducen acerca de ella: once en Lucas, cinco en Mateo, uno en Marcos, y otro en Juan[1].

José es llamado padre de Jesús, explícitamente en unión con María, su madre, cinco veces: tres en lenguaje directo y dos en lenguaje equivalente; correlativamente Jesús es llamado hijo de José otras tantas; por consecuencia, José ejerce el oficio de padre para con Jesús (derechos y deberes paternales) y Jesús está sujeto a José y obedece sus órdenes[2].

En esos testimonios fundamentan los autores tres realidades: *a*) el hecho de la paternidad; *b*) el título o fundamento de la misma; y *c*) el nombre más apto o adecuado.

a) *El hecho.* Queda patente su revelación en los textos aducidos. Esta paternidad es real, pero virginal. Dios había determinado que el Mesías naciera de madre-virgen y de la familia de David. El decreto de la Encarnación incluía consecuentemente las circunstancias concretas del misterio de la unión hipostática: el ingreso del Hijo Dios en el mundo por el cauce común de todos los nacidos (dentro de un matrimonio, aunque no *de* un matrimonio; del matrimonio María-José, real y verdadero, pero virginal), en el que cada uno de los cónyuges tiene su propia función de servicio al misterio según los planes de la Providencia. Matrimonio que legitima la concepción y nacimiento milagroso de Cristo, revistiéndolo de dignidad, belleza y decoro ante los hombres y ante la ley.

La maternidad virginal, signo que Dios escoge para señalar el nacimiento del Mesías[3], que se cumple en María, cuya dignidad queda a salvo merced al matrimonio mariano-josefino; la ascendencia davídica, que le viene a Jesús a través de José, ya que la ley no reconoce ascendencia femenina. Lucas 1,27.32, resalta con empeño la ascendencia davídica, presagiada por Is 9,6; mientras Mt 1,21, insiste en la imposición del nombre, acto solemne que confiere a José derechos y deberes de padre para con Jesús. Todo ello hace pensar que el orden concreto de la Encarnación hace necesaria la persona de José, como hace necesaria la persona de María. Ambos son necesarios como circunstancias concomitantes del misterio en concreto. Porque hecho real sin circunstancias concretas es un mito en toda filosofía y teología. Pero aún se deduciría más. Se deduciría que José fue necesario por sí mismo para que el Verbo encarnado descendiera, conforme a las profecías, de la casa de David; no a través sólo de su matrimonio con María. Donde María y José serían dos elementos necesarios, no dependientes entre sí, sino concurrentes cada cual de un modo propio al misterio de la Encarnación redentora.

[1]Lc 2,21.27.33.41.42.43.48.51; 3,23; 4,22; Mt 1,21.25; 2,14.20; 13,55; Mc 6,3; Jn 1,45. [2]Lc 2,21.41-44.45.51; Mt 1,21.25; 2,14. 20-21; 13,55. [3]Is 7,14.

b) *El fundamento.* José trae a la existencia una «misión oficial» de padre del Redentor. Padre singular. Como María es Madre singular. Dios no quiso que Jesús dejara de tener un padre en la tierra. Sobre esta paternidad descansa en lo humano la filiación de la familia semita que no reconoce la filiación materna. Mt 1,21 quiere demostrar cómo Jesús, a pesar de no ser hijo carnal de José, es hijo y heredero de David, porque es hijo legal de José por ordenación divina[1], aceptada libremente por José[2], y ejercida inicialmente de modo oficial y solemne en la imposición del nombre[3], y luego en una serie de actuaciones; por ejemplo, en la presentación y ofrecimiento del Templo[4], en la huida y retorno de Egipto[5], y en la permanencia en Nazaret[6].

El fundamento bíblico, en consecuencia, de la paternidad de José, está en su aceptación de María como esposa, Madre de Jesús, por intimación divina[7], a la vez que de su fruto bendito[8], en la imposición del nombre de Jesús[9], que ante los hombres y ante la ley le confiere derechos y deberes paternales, igual que al hijo correlativamente derechos y deberes filiales.

[1]Mt 1,20-21. [2]Mt 1,24. [3]Mt 1,25. [4]Lc 2,22-24.27.34-35.41. [5]Mt 2,13.19-22. [6]Lc 2,51. [7]Mt 1,20-24. [8]Mt 1,21. [9]Mt 1,25.

c) *El nombre.* Partiendo de que es una paternidad sobrehumana, singular, no se ha dado ni será fácil dar con un vocablo adecuado para designarla. Parece por su naturaleza inefable. Entre los términos propuestos dictados o sugeridos por el evangelio, se enumeran éstos: padre putativo[1], del latín *pater putativus* o «padre que es creído ser tal según el sentido ordinario de paternidad, sin serlo de este modo»; padre nutricio[A], padre virginal[2], padre matrimonial, adoptivo y legal[3], padre ministerial, adoptivo, vicario, etc. Pero ninguno de ellos expresa la realidad total de esta paternidad. Hoy parece que van consiguiendo fortuna entre los autores los términos paternidad legal y paternidad ministerial.

[A]*PG*, 13, 1839.

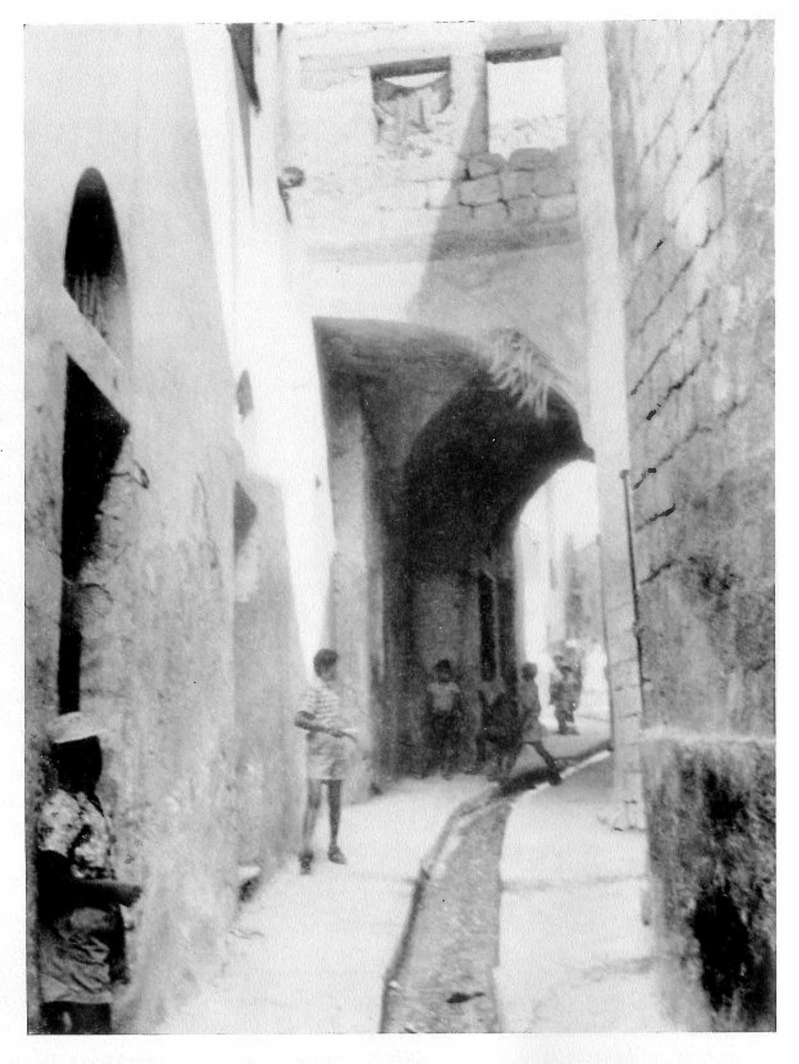
[1]Lc 3,23. [2]Mt 1,20. [3]Mt 1,21.24-25.

8. GRACIA, DONES, VIRTUDES. El evangelio usa un término harto genérico y de pasada δίκαιος ὤν[1], que muchos Padres y teólogos han interpretado como alusivo a la gracia o santidad de José. Pero el vocablo *iustus*, en ese caso, tiene un sentido muy restringido: piadoso, recto, temeroso de Dios, fiel a la Ley. Los teólogos, sin embargo, en virtud de su ministerio excepcional y de su elevación al orden hipostático, han deducido la plenitud de gracia, la dotación de todo género de dones, virtudes y carismas, y la mayor santidad, después de la de María. Hasta quiere verse en esa gracia, como en la de su Hijo y la de su esposa, una cierta función de capitalidad. Heredero del pecado, se le cree, no obstante, santificado *in utero* como san Juan Bautista, extinguiendo su *fomes peccati* y confirmado en gracia.

[1]Mt 1,19.

9. FUNCIONES DE PADRE Y ESPOSO. Los evangelistas de la Infancia se completan mutuamente. Aunque ambos acusan la presencia de los padres, Mateo parece resaltar más la de José, Lucas en cambio la de María. Lucas presenta a José subiendo con María, su esposa encinta, de Nazaret en Galilea, a Belén en Judea, a fin de empadronarse[1], y, descrito el nacimiento de Jesús en el pesebre, por no haber para ellos sitio en el mesón[2], relata la visita de los pastores, que hallan en la cueva a los tres, el padre, la madre y el niño[3]. La circuncisión y la imposición del nombre, que la acompañaba siempre en el NT[4], tuvo lugar a los ocho días del nacimiento[5].

Una calle de la Nazaret actual, con un trazado similar al de las antiguas calles que verían el paso de san José. (Foto P. Termes)



Datos aislados del AT y del NT indican que la practicaba el cabeza de familia. Más tarde corrió a cargo del llamado *mōhēl*. En el caso de Jesús, no parece probable que la efectuara san José, por más que hubo autores que lo afirmaron. El arte, sin embargo, no hace relación a san José como actor de este rito.

La escena de la presentación en el Templo es descrita también por Lc 2,22-33, juntamente con la subida anual a Jerusalén en la Pascua y el incidente de la pérdida de Jesús a los doce años, que es encontrado a los tres días entre los doctores en el Templo, cuando se pronuncian aquellas palabras tan expresivas de la Virgen: «Tu padre y yo, apenados, andábamos buscándote»[6]. Jesús bajó luego a Nazaret y les estaba sujeto[7]. Al comenzar la vida pública, cuando Jesús contaba como unos treinta años, se le creía hijo de José[7], y se la apodaba «el hijo del carpintero»[9] o el «carpintero» a secas[10].

[1]Lc 2,1-5. [2]Lc 2,7. [3]Lc 2,16. [4]Lc 1,59. [5]Lc 2,21. [6]Lc 2,48. [7]Lc 2,51. [8]Lc 3,23. [9]Mt 13,55. [10]Mc 6,3.

10. MUERTE, RESURRECCIÓN Y GLORIA. Nada se dice de esto en el evangelio. La *Historia de José el Carpintero*, en cambio, la relata ampliamente. En cuanto a la muerte, lo más probable es que ocurriese antes de comenzar Jesús su vida pública. El título de hijo de María[1] parece insinuar la viudez de la madre. Lo mismo parece indicar el título de τέκτων que se le da a Jesús[2]; y el hecho de que no se le mencione en las bodas de Caná junto a María, Jesús y los discípulos parece corroborarlo[3] mas nada hay seguro. Por lo cual, hay autores que, con poco fundamento, le hacen vivir hasta el fin de la vida pública e incluso hasta la Pasión, cosa que no se compagina bien con el texto de Juan 19,25, ni con la encomienda de la Virgen desde la cruz a otro distinto de José[4]. Sobre la edad que tendría al morir, se calcula alrededor de los cincuenta y cinco años.

Acerca del sepulcro, que algunos habían querido localizar en el lugar del Templo de la Nutrición (Nazaret), nada puede afirmarse con certeza, pese a las excavaciones efectuadas en nuestros mismos días, en orden a la construcción de la nueva basílica de la Anunciación.

Por lo que hace a la resurrección, algunos incluyen a José entre los «muchos cuerpos de santos» a que hace alusión Mt 27,52, partícipes de los efectos de la resurrección de Cristo, contándole su primicias, lo que no es improbable. Como tampoco lo es que se encuentre en cuerpo y alma en el cielo al lado de su Hijo y de su esposa. Muchos teólogos, al menos, así lo afirman fundándose en sólidas razones. Y hoy es sentencia común que de la misma suerte que su santidad es la mayor, después de la Virgen, así su gloria es la más alta entre todas las criaturas.

[1]Mc 6,3. [2]Mc 6,3. [3]Jn 2,1-2. [4]Jn 19,26.

Bibl.: I. KNABENBAUER, *Coment. in Matth.*, París 1907. A. DURAND, *Les frères du Seigneur*, en *RB*, 5 (1908), págs. 9-35. J. M. LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc*, París 1921; id., *Évangile selon saint Matthieu*, ibíd. 1923. H. HÖPFL, *Nonne hic est fabri filius?*, en *Bibl*, 4 (1923), págs. 21-55. F. PRAT, *La parenté de Jesus*, en *RSR*, 17 (1927), págs. 127-138. J. GRESHAM MACHEN, *The Virgin Birth of Christ*, Londres-Nueva York 1930. I. M. VOSTÉ, *De conceptione virginali Jesuchristi*, Roma 1933. L. A. MACEL, *La formation du mariage en Droit Biblique et Talmudique*, París 1935. J. MÜLLER, *Des heilige Joseph*, Innsbruck 1937. C. TISCHENDORF, *Evangelia apocrypha*, Leipzig 1940. U. HOLZMEISTER, *De Sancto Joseph quaestiones biblicae*, Roma 1945. J. M. BOVER, *Cómo conciden los Santos Padres el misterio de la divina Maternidad? La virginidad clave de la Maternidad*, en EstM, 8 (1948), págs. 185-256. F. CEUPPENS, *De Mariologia biblica*, Turín-Roma 1951. J. SCHMID, *Das Evangelium*

nach Lukas, Regensburgo 1951. D. BUZY, *Saint Joseph*, París 1951. S. LYONNET, *Il racconto dell'annunziazione*, en *SC*, 6 (1954), pág. 440. M. MEEULEMEESTER, *Une curieuse controverse au sujet de la virginité perpetuelle de Saint Joseph*, en *CJ*, 3 (1955), págs. 29-40. A. DE SANTOS OTERO, *Los evangelios apócrifos: Textos griegos y latinos, versión crítica, estudios, introducción y comentarios*, Madrid 1956. J. COPPENS, *L'Évangile Lucanien de l'Enfance*, en *EThL*, 33 (1957). R. LAURENTIN, *Structure et Théologie de Luc, I-II*, París 1957. J. RACATE, *L'évangile de l'enfance selon S. Matthieu*, en *ScE*, 9 (1957), págs. 77-88. M. VILLANUEVA, *Nueva controversia en torno al voto de virginidad de Nuestra Señora*, en EstB, 16 (1957), págs. 307-328. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los evangelios de la Infancia y las infancias de los héroes*, en SBEsp, 17 (1958), págs. 83-113; íd., *El género literario del evangelio de la Infancia en san Mateo*, en EstB, 17 (1958), págs. 243-273. J. BLINZLER, *Zum Problem der Brüder dez Hern*, en *TThZ*, 67 (1958), págs. 129-145, 224-246. M. ADINOLFI, *S. Giuseppe e il testo di Isaia 62, 5 a*, en *RivB*, 1 (1959), págs. 57-60. E. TESTA, *Nazaret ai tempi di Cristo e la casa della Madona*, en *BibOr*, 1 (1959), págs. 41-44. S. CAVALLETI, *I sagni di S. Giuseppe*, en *BibOr*, 2 (1960), págs. 149-151. J. F. DEL NIÑO JESÚS, *Consideraciones acerca del Evangelio de la Infancia, según san Mateo (Mt 1,21)*, en *Estudios Josefinos*, 14, Valladolid 1960, págs. 29-39. T. STRAMARE, *S. Giuseppe e Nazaret*, en *Tabor*, 3 (1961), págs. 210-217. S. BARTINA, *El matrimonio de san José y el Cantar de los Cantares. San José y el libelo de repudio (Mt 1,18-19)*, en *Estudios Josefinos*, 16, Valladolid 1962, págs. 192-196. M. CONTI, *Nuove scoperte a Nazaret*, en *BibOr*, 4 (1962), págs. 17-19. P. BARBAGLI, *S. Giuseppe nel Vangelo*, Roma 1963. M. VILLANUEVA, *Razones bíblicas del matrimonio virginal de María y José*, en *Estudios Josefinos*, 17, Valladolid 1963, pág. 93 y sigs.

I. DE SAN JOSÉ

JOSÉ (heb. *yōsēf*; 'Ιωσήφ; Vg. *Ioseph*). Forma contracta del nombre teóforo *yĕhōsēf*, compuesto del verbo *yāsaf*, «añadir», y el nombre de Dios Yahweh contracto; significa: «Yahweh añada [nuevos hijos al rcién nacido]». Nombre de quince personajes que figuran en el AT y el NT.

1. Nombre étnico que designa las dos tribus de Efraím y Manasés, las cuales son llamadas también casa de José[1], tribu de José[2], hijos de José[3] o simplemente José[4]. Y puesto que la tribu de Efraím, en el reino del Norte era muy potente, el mismo pueblo de Israel, las diez tribus, es designado por este nombre[5]. En alguna ocasión sirve para denotar todo el pueblo escogido. Así como se llama «casa de Jacob», de igual manera se le denomina «casa de José»[6], «hijos de Jacob y José» e «hijos de Israel y José»[7].

[1]Jos 17,17; 18,5; Jue 1,22.35; 1 Re 11,28. [2]Nm 13,11. [3]Nm 1,10.32; Jos 14,4. [4]Ez 47,13. [5]Ez 37,16.19; Am 5,15; Zac 16,6. [6]Abd 18. [7]Sal 77,16; 80,2.

2. Descendiente de la tribu de Isacar. Uno de sus hijos, Yigᵓāl, fue designado por Moisés entre los miembros de dicha tribu para el reconocimiento de la tierra de Canaán, antes de ser ocupada por los hijos de Israel, junto con otros once compatriotas[1].

[1]Nm 13,7.

3. Hijo o descendiente de ᶜĀsāf, cantor, jefe del primer grupo de músicos al servicio del Templo, durante el reinado de David[1].

[1]1 Cr 25,2.

4. Hijo de Bānī, que hubo de repudiar a su mujer extranjera por mandato de Esdras[1].

[1]Esd 10,42.

5. Sacerdote, jefe de la familia de Šĕbanyāh en tiempo del sumo sacerdote Yōyāqīm, después del retorno de la Cautividad de Babilonia, en tiempo de Zorobabel[1].

[1]Neh 12,14.

6. Antepasado de Judit, mencionado en la genealogía de ésta[1].

[1]Jdt 8,1.

7. Hijo de Zacarías. Cuando Judas Macabeo envió a Simón para que ayudase a los judíos de Galilea, mientras él mismo combatía en Galaad, dejó a José y a Azarías al cargo de las fuerzas nacionalistas en Judea. A pesar de tener órdenes concretas de Judas de no presentar batalla al enemigo, José y Azarías, presuntuosos comandantes, se comprometieron por su cuenta a luchar. Fueron perseguidos hasta los confines de Judea por Gorgias, caudillo de los sirios, y fueron derrotados por ellos, pereciendo unos dos mil israelitas[1]. Era hacia el año 164 A. C. La derrota de los jefes se halla referida sin duda para poner de relieve y demostrar que la salvación de Israel era obra exclusiva de la familia de los Macabeos.

[1]1 Mac 5,18.56-62.

8. ('Ιωσήφος). Uno de los hijos de Matatías[1], hermano de Judas Macabeo, también llamado Juan y apellidado Gaddi[2]. Tal identificación es admitida por algunos, aunque no falta quien hable de una fraternidad en sentido amplio: José sería pariente de los hermanos Macabeos. Según otros, el nombre de José habría sido introducido erróneamente en los códices en lugar del de Juan. Según Abel[A], este José debe sencillamente identificarse con el mencionado anteriormente.

[A]F. M. ABEL, *Les livres des Maccabées*, París 1949.

[1]2 Mac 8,22; 10,19. [2]1 Mac 2,2; 9,36.38.

9, 10, 11. Tres antepasados de Jesús, mencionados en la genealogía de san Lucas. Uno, hijo de Matatías[1]; otro ('Ιωσήχ; Vg. *Ioseph*; V. L. *Iosech*) hijo de Jodá[2], y un tercero, hijo de Jonam[3].

[1]Lc 3,24. [2]3,26. [3]3,30.

12. Uno de los llamados «hermanos» de Jesús, hermano de Santiago el menor, hijo de María, esposa de → **Alfeo**[1]. En la tradición manuscrita, su nombre presenta dos formas: 'Ιωσήτος y 'Ιωσῆς, que es la transcripción de *yōsē*, forma dialectal de Galilea (Dalman, Lagrange), en lugar de *yōsēf*, forma literaria (→ **Hermanos de Jesús**).

[1]Mt 13,55; 27,56; Mc 6,3; 15,40.47.

13. José, llamado → **Barsabas**.

14. Nombre de san → **Bernabé**[1]. Según los códices presenta dos formas: 'Ιωσήφ y 'Ιωσῆς. Como muchos judíos, llevaba dos nombres por motivos de distinción. El sobrenombre de Bernabé debía prevalecer en el uso, ya que el de José no se halla en ningún otro texto del NT.

[1]Act 4,36.

15. José de Arimatea, judío, ilustre sanedrita, que no había consentido en el consejo y decisión de los otros en el proceso contra Jesús, varón honorable, bueno y justo. De él nos hablan los cuatro evangelistas con

motivo de la sepultura de Jesús[1]. Se nos presenta como un hombre que esperaba el reino de Dios y como verdadero discípulo de Jesús, si bien oculto por miedo de los judíos[2]. Una vez Jesús muerto, sin acobardarse, entró a presencia del procurador romano Pilato y pidió el cuerpo del Maestro[3]. Pilato otorgó el cadáver a José; y éste, con la ayuda de Nicodemo, habiendo comprado una sábana, lo envolvió en ella y lo depositó con todos los honores debidos a los difuntos, en un sepulcro nuevo que había excavado en la roca, sito en un jardín de su propiedad, muy cerca del lugar de la crucifixión. Una vez hubieron depositado el cuerpo en el sepulcro, José hizo rodar una losa a su entrada[4]. Tal comportamiento no prueba que tuviera una esperanza más firme que los apóstoles en la Persona de Jesús; pero guardó hacia Él un respeto y una simpatía que, en las circunstancias de la muerte, demostró con obras; y su buena posición le permitió hacer lo que otros quizás no pudieron.

[1] Mt 27,57-60; Mc 15,43-46; Lc 23,5-53; Jn 19,38-42. [2] Jn 19,38. [3] Mt 27,58 y par. [4] Mt 27,59-60; Jn 19,39-42.

B. M.ª UBACH

JOSÉ, Oración de. → **José y Asénet, Historia de.**

JOSÉ, Tribus de. → **Efraím, Manasés.**

JOSÉ DE ARIMATEA, Declaración de (Ὑφήγησις Ἰωσήφ). Apócrifo griego que es una especie de compilación del también apócrifo *Hechos de Pilato*. El manuscrito más antiguo que utilizó Tischendorf para su edición (*Ambrosiano* E 190) es del siglo XII. La abundancia de códices que la contienen testifica su gran difusión en la Edad Media.

Da los nombres de los dos ladrones, Gestas y Dimas: este último «atracaba a los ricos, pero favorecía a los pobres»; a Judas Iscariote le hace sobrino de Caifás, y lo presenta como seguidor de Jesús, contratado y pagado por los judíos para que diariamente espiase al Maestro, al cual acusó de haber robado los libros de la Ley.

Todo un prodigio de inventiva novelesca presentado en primera persona, que comprende cinco breves capítulos.

Bibl.: Texto bilingüe y bibliografía en A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid 1956, págs. 533-544.

C. GANCHO

JOSÉ EL CARPINTERO, Historia de. Este apócrifo narra en 32 capítulos la historia de san José, dando especial importancia al acontecimiento de su enfermedad y muerte. Para ello se presenta como narrador el mismo Jesús. El texto original puede muy bien remontarse al siglo IV o V. Actualmente lo poseemos en una redacción copto-sahídica (incompleta) y en otra copto-bohaírica (completa); ambas reclaman para sí un original griego. El relato es sustancialmente ortodoxo, si bien aparecen a veces reminiscencias gnósticas. Su forma literaria parece dar al apócrifo carácter de lectura litúrgica. La parte más original es la que se refiere a la enfermedad y muerte de José.

Bibl.: E. REVILLOUT, *Apocryphes coptes du Nouveau Testament*, en *Études égyptologiques*, 7 (1876), págs. 28-42, 43-70. P. PEETERS, *Évangiles Apocryphes*, I, París 1911, págs. 191-243. R. MORENZ, *Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann (aus dem Bohairischen und Sahidischen) erläutert, übersetzt und untersucht*, en *TU*, 5 (1951). A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid 1956, págs. 358-378.

A. DE SANTOS OTERO

JOSÉ Y ASÉNET, Historia de. El libro de José y Asénet fue conocido en latín desde la Edad Media gracias al *Speculum Historiale* de Vincent de Beauvais (1260). Se tradujo al francés en el siglo XIV, al alemán en 1539 e incluso al islandés. Batiffol publicó el texto griego por primera vez en 1889 sobre cuatro manuscritos. Existió también una versión etíope, hoy perdida, y se cuenta con una armenia anterior al siglo XI, una siríaca que data del siglo VI e incluso una eslava.

La historia de José y Asénet es una novela edificada sobre Gn 41,45. El texto bíblico dice únicamente que el faraón concedió a José la hija de Putifar, sacerdote de ʾŌn, llamada ʾĀsĕnat. Según la novela, tras una negativa de la joven, José toma por mujer a Asénet, doncella que renuncia al paganismo e ingresa en el judaísmo mediante diversos ritos. La continuación relata cómo el hijo del faraón intentó urdir una conjura contra José para apoderarse de Asénet, de la que se había enamorado.

Autores como Batiffol y Brooks han visto en la novela un escrito judío retocado por un cristiano: Asénet y José serían nombres simbólicos que aluden a la Virgen y a Cristo. Pero esta tesis no soporta el examen, ya que hay una ausencia total de cristología y la obra presenta significativos rasgos esenizantes.

Bibl.: Texto griego publicado por P. BATIFFOL, en *Studia Patristica, Études d'ancienne littérature chrétienne*, fascículo 1, París 1889, págs. 39-87. Texto latino en *Studia Patristica*, fascículo 2, París 1890, págs. 89-188. Traducción inglesa en J. BROOKS, *Joseph and Asenath*, Londres 1918. Traducción alemana en P. RIESSLER, *Altjüdisches Schrifttum Ausserhalb der Bibel*, 1928, pág. 497 y sigs.

M. DELCOR

JOSEFO, Flavio (Φλάουιος Ἰώσηπος). La vida del famoso historiador judío hay que trenzarla casi en exclusiva con los datos que él mismo nos proporciona en su Βίος o autobiografía. Ello quiere decir que el crítico moderno no puede aceptar cándidamente todos los detallès que Josefo le brinda; si bien es de justicia reconocer que los descubrimientos modernos, papiros, inscripciones, datos arqueológicos, etc., han confirmado ordinariamente las noticias que él refiere.

Su nombre judío, José, era muy frecuente por aquel tiempo — recuérdese los numerosos personajes del NT y de la literatura rabínica homónimos —; lo helenizó en Ἰώσηπος, y Flavio es el sobrenombre romano que tomó después de su liberación en honor y gratitud a Vespasiaon.

Nació después del 35 de la era cristiana, de familia sacerdotal. Desde joven dio pruebas de gran inquietud espiritual, recorriendo las diversas sectas o partidos judíos; tales afanes de novedad y verdad lo retuvieron durante tres años con los esenios del desierto en duras prácticas de ascesis, concluyendo por incorporarse al partido fariseo.

Entró al servicio del Templo, donde pronto ganó la confianza de las autoridades religiosas que el año 64



Monte Tabor; restos del muro de Flavio Josefo. Este monte fue uno de los lugares de Galilea que Josefo hizo fortificar, cuando era jefe en aquella región durante la rebelión contra los romanos. (Foto P. Termes)

le enviaron a Roma en una embajada destinada a lograr la libertad de unos sacerdotes encarcelados por el procónsul Félix, del que hablan los Hechos de los Apóstoles. Allí logró su cometido gracias al influjo de la simpatizante Popea, mujer de Nerón.

A su regreso, dos años después, las autoridades del sanedrín le enviaron a Galilea para preparar la defensa contra los romanos, pues ya todo el país hervía en rebelión, finalidad que señala en *La guerra judía* (2, 562 y sigs.), o para vigilar a los zelotas extremistas, según indica en su *Vida* (28 y sigs.), lo que parece más probable, dado que las autoridades jerosolimitanas no veían con buenos ojos al principio los brotes de levantamiento armado.

No pudo llegar a Tiberíades y la fuerza de los hechos le llevó a defender la fortaleza de Jotapata, en la que resistió cuarenta y siete días a las tropas romanas, cayendo por fin prisionero — el relato de los 40 hombres escondidos en una cisterna y dispuestos a matarse por turno designado a suertes antes que entregase a los invasores, tal vez no sea otra cosa que una novelización de su buena estrella. Logró, fingiéndose profeta y vaticinando el imperio a Vespasiano, que no lo remitiesen a Roma y con los Flavios siguió encadenado hasta que logró la libertad al cumplirse dos años después (1 de julio del 69) su profecía aduladora con la proclama de Vespasiano como *imperator*. Fue entonces cuando tomó el sobrenombre de Flavio.

Al lado de Tito presenció el asedio y destrucción de Jerusalén al tiempo que anotaba los datos para su obra *La guerra judía* — que él cita como Πόλεμος — de la que se sirvieron los Flavios como propaganda pacifista. Josefo legitima la intervención romana como expresión de la providencia divina que va exaltando, para sus fines, los diversos imperios, y contra la cual es inútil intentar luchar.

El año 71 volvió a Roma con Tito y allí presenció la apoteosis de sus magnánimos protectores.

En Roma y en griego escribió sus cuatro obras: *La guerra judía*, *Antigüedades judías*, *Contra Apión* (original: *Sobre la antigüedad de los judíos*) y la *Vida*, de la que el año 100 publicó la segunda edición. Su muerte debió de acaecer dos o tres años después.

Común a toda su producción literaria es la doble mira de defender su manifiesto filorromanismo y la excelencia y antigüedad de su religión y raza. Aunque fariseo e hijo de sacerdote, Josefo es una mentalidad típicamente laica y de tendencias racionalistas y aun racistas: para él, las instituciones y héroes bíblicos no tienen ningún valor específico religioso. Por ello ignora de hecho manifestaciones tan enraizadas en lo mejor de Israel, como el mesianismo, la revelación sobrenatural, la religiosidad íntima. Así y todo, el judaísmo le es deudor de la expansión que logró en el conocimiento de los hombres cultos, gracias a la obra de historiador de este judío romanizado.

Bibl.: Obras: B. NIESSE, Berlín 1885-1894 (la mejor edición de los textos originales con aparato crítico). S. A. NABER, Leipzig 1886-1896 (basada en la precedente).

Versiones: francesa a cargo de TH. REINACH, París 1900 y sigs.; alemana, por G. BRÜNER, Gütersloh 1913; inglesa, por J. THACKERAY - R. MARCUS, Londres 1926 y sigs.; italiana, por G. RICCIOTTI, Turín 1937 y sigs.

Estudios: R. LAQUEUR, *Der jüdische Historiker Fl. Josephus*, Giessen 1920. J. THACKERAY, *Josephus, the Man and the Historian*, Nueva York 1929. S. RAPPAPORT, *Agada und Exegese bei Josephus*, Viena 1930. G. RICCIOTTI, *op. cit.*, I;, id. en *ECatt*, VI, cols. 808-811. A. MOMIGLIANO, en *EIt*, XVII, págs. 376-377. M. GELZER, *Die Vita des Josephos* en *Hermes* 80, Leipzig 1952, págs. 67-90. W. R. FARMER, *Maccabees, Zelots and Josephus...*, Nueva York 1956.

C. GANCHO

JOSEFOLOGÍA (*yōsēf* + λόγος, «tratado o ciencia acerca de san José»). Término moderno con que se designa, sobre todo, la teología de san José. Ciencia que a base de los principios de la revelación y de la razón estudia la persona y la misión de san José en relación con el misterio de la Encarnación redentora. Aunque ambos vocablos, teología de san José y josefología no son sinónimos o equivalentes, josefología es más abarcador. Comprende el estudio bíblico, patrístico, teológico (positivo-racional), litúrgico, ascético, artístico, histórico y bibliográfico de san José.

Hoy ha tomado bastante incremento este estudio. Y se hacen conatos laudables por fundamentar y estructurar esta ciencia, a base del estudio serio de los evangelios de la Infancia y la aplicación de los principios de la teología.

Se apunta su entronque bíblico-teológico en la cristología. Se alumbra la inclusión de san José en el decreto predestinante de la Encarnación y redención, se analiza la parte activa que le cupo en la realización de esos misterios según el evangelio y la tradición, se concluye la inclusión de su persona y su misión en el orden de la unión hipostática con Jesús y María, en razón de padre virginal o legal del Verbo encarnado y esposo de la Madre de Dios, y de ahí se llega a determinar su dignidad, gracia, gloria y culto.

Hoy se habla de josefología *fundamental* (fuentes, principios, método), y josefología *especial* (josefología cristológica y josefología soteriológica).

Tres centros de investigaciones josefológicas (Valladolid, Montreal, México), dos instituciones que agrupan cerca de un centenar de especialistas de todo el mundo: *Sociedad Ibero Americana de Josefología* (Valladolid) y la *Sociedad Norteamericana de Josefología* (Montreal), más dos revistas científicas: *Estudios Josefinos* (España) y *Cahiers de Josephologie* (Canadá), promueven con eficacia en nuestros días el movimiento josefino y el estudio de la teología de san José o, mejor, josefología, en torno a la cual va siendo copiosa la producción bibliográfica.

Bibl.: A. H. LEPICIER, *Tractatus de Sancto Joseph*, Roma 1933. A. MICHEL, *«Joseph» (saint)*, *DThC*, VIII, col. 1510. R. GARRIGOU LAGRANGE, *Da paternitate sancti Joseph*, en *Angelicum*, 22, Roma 1945, págs. 105-115. U. HOLZMEISTER, *De sancto Joseph questiones biblicae*, Roma 1945. P LLAMERA, *Teología de san José*, Madrid 1953. I. DE SAN JOSÉ, *Los principios de la Josefología*, en *Estudios josefinos*, 10, Valladolid 1956, págs. 16-52; íd., *San José hubo de estar incluido en el Decreto de la Encarnación y Redención...*, ibíd., 11 (1957), págs. 10-36. E. PALMIER, *De participatione sancti Joseph in Mysterio Incarnationis formaliter redemptivae*, Malta 1958. I. DE SAN JOSÉ, *El principio supremo de la Josefología*, en *Estudios Josefinos*, 13, Valladolid 1959, págs. 183-233; íd., *Los principios secundarios de la Josefología*, ibíd., 14 (1960), págs. 3-28. R. GAUTHIER, *La paternité de saint Joseph*, Montreal 1961. P. E. CHARBONNEAU, *Saint Joseph appartient-il a l'ordre de l'Union Hypostatique ?*, Montreal 1961. A. TROTTIER, *Essai de Bibliographie sur saint Joseph*, Montreal 1962.

I. DE SAN JOSÉ

JOSÍAS (heb. *yōʾšiyyāhū*, «Yahweh asiste»; ʾΙωσίας; Vg. *Iosias*). Nombre de dos personajes del AT:

1. Decimosexto rey de Judá, hijo de Amón y nieto de Manasés, que ocupó el trono durante los años 640-609 A.C. Sucedió a su padre, muerto violentamente en una conspiración tramada por sus servidores[1]. Contaba a la sazón sólo ocho años y reinó durante treinta y uno en Jerusalén[2]. El texto no menciona los nombres de los servidores que intervinieron en la mencionada muerte de su padre Amón, ni el motivo que les llevó a esta medida violenta. En todo caso, no debían pertenecer al partido yahwista, ya que éste fue — «el pueblo», dice el texto —, el que cuidó de castigar a los conjurados, «servidores» de Amón, y proclamar soberano en su lugar, a Josías, su hijo.

Éste hizo lo recto a los ojos de Yahweh y siguió exactamente el camino de David, su antepasado, sin apartarse ni a derecha ni a izquierda[3]. El espíritu religioso, el celo por la Ley y por el culto de Yahweh, fueron norma desde el principio de su reinado, que empezó con la regencia, teniendo a su lado familiares, preceptores y ministros que contribuyeron no poco a esta orientación yahwista. El tono de elogio propio de las redacciones narrativas de Reyes y Crónicas, se resume en lo que escribió el autor del Eclesiástico, colocando a Josías entre los reyes más destacados por su espíritu religioso: «A excepción de David. Ezequías y Josías, todos se portaron perversamente, ya que los reyes de Judá abandonaron la Ley del Altísimo»[4].

Los autores sagrados describen el reinado de Josías, ainque difiriendo en el orden y extensión, a base de tres hechos sobresalientes: la reforma religiosa, la restauración del Templo con el hallazgo del libro de la Ley y la celebración solemne de la Pascua[5].

La reforma religiosa fue emprendida desde el octavo año de su reinado, cuando tendría unos dieciséis de edad[6]. Ésta fue intensificada con la purificación del Templo de todo elemento idolátrico, aprovechando la disminución del poder asirio, y pudiendo así, sin temor de complicaciones políticas, extirpar el culto de todos los dioses extranjeros que habían tenido cabida en el Templo de Yahweh. Durante estos primeros años del reinado de Josías, la afluencia de fieles al Templo de Jerusalén fue en aumento, así como las ofrendas que el pueblo aportaba para el culto. El rey vio llegado el momento de emprender un trabajo de restauración en el santuario[7].

Un hecho importante ocurrió hacia el año 621, durante las reparaciones emprendidas en el lugar santo. El sumo sacerdote Ḥilqiyyāhū, cierto día, mandó un comunicado al rey, por medio de su secretario Šāfān, diciendo que había hallado el libro de la Ley en la casa de Yahweh[8]. El libro encontrado fue leído ante el monarca, quien al darse cuenta de la infidelidad con que se habían comportado hasta entonces, sin cumplir los preceptos

indicados en aquel texto, rasgó sus vestiduras, y dio orden a Ḥilqiyyāhū, Šāfān, ʾĂḥīqām, ʿAkbōr y ʿĂśāyāh(ū) que fuesen a consultar a una profetisa, por nombre Ḥuldāh, para saber a qué atenerse. El rey urgió las ordenaciones que se hallaban en dicho libro[9]. La reforma, que según el autor de Crónicas había empezado el año doce del reinado de Josías[10], tuvo un nuevo y eficaz incremento con el hallazgo del mencionado libro, acaecido seis años más tarde.

[1] 2 Re 21,23. [2] 2 Re 22,1. [3] 2 Re 22,2; 2 Cr 34,2. [4] Eclo 49,4. [5] 2 Re 22-23,30; 2 Cr caps. 34-35. [6] 2 Cr 34,3. [7] 2 Re 22,3-7; 2 Cr 34,3-7. [8] 2 Re 22,8. [9] 2 Re 22,1-23,3; cf. 2 Cr 34,14-28. [10] 2 Cr 34,3.

Según todas las probabilidades, el libro hallado en el Templo no comprendía todo el libro de la Ley, o sea el Pentateuco, sino una parte del Deuteronomio. Hoy ha sido abandonada la opinión, muy en boga entre algunos críticos anteriores, según la cual este hallazgo sería una *pia fraus*, mentira piadosa, para legitimar la reforma religiosa emprendida por el rey. Dado que ésta afectaba principalmente la unidad del santuario y la abolición de los lugares altos del culto idolátrico, la opinión general es que el libro hallado eran las partes legislativas del Deuteronomio, cuyas ordenaciones serían de hecho la pauta por la que se guiaría la reforma emprendida. Estas leyes, escondidas, perdidas o echadas en olvido durante los reinados precedentes en que había imperado la maldad, como en el reinado sincretista de Manasés, vendrían a ser el motivo de inaugurar (según el texto de Reyes) o de confirmar (según la redacción de las Crónicas) la gran reforma, adoptando medidas radicales. De hecho, se hallan muchos e importantes puntos de semejanza entre la legislación deuteronómica y la realización de la reforma: el monoteísmo absoluto, la abolición de la prostitución sagrada y de las prácticas adivinatorias, la unidad de santuario y una llamada a la religión del corazón[1]. De que realmente se trataba del Deuteronomio ya lo creyeron algunos santos Padres, como Jerónimo, Atanasio y Juan Crisóstomo. Si alguna diferencia existe entre los exegetas, ésta se refiere solamente al querer determinar qué partes son éstas del libro sagrado actual y cómo corresponden al libro hallado[A].

La gran reforma religiosa se extendió al antiguo reino del Norte, sobre el cual Josías había adquirido cierta autoridad; así podría ser un hecho completo la centralización del culto en Jerusalén.

Josías, a fin de refrendar el pacto que había renovado entre Yahweh y su pueblo, celebró, el año 621, una Pascua en Jerusalén, y precisamente en el Templo, centro exclusivo, según el mencionado libro de la Ley, para tributar a Dios el culto debido. La Pascua fue conmemorada el día catorce del primer mes, Nisān (marzo-abril), conforme a lo prescrito en la Ley[2], y no en el mes segundo, como se había hecho en tiempos de Ezequías[3].

Josías sostuvo una política de independencia nacional. El rey recuperó poco a poco y con constancia para Judá los territorios perdidos durante el reinado de Senaquerib. Aprovechando la decadencia del imperio asirio de Asurbanipal, amenazado entonces por el creciente poderío de los medos y unos años más tarde por las hordas de escitas, que procedentes del Cáucaso invadieron aquellas regiones, el rey de Judá trabajó por rehacer la unidad de Israel, al poner bajo su mando una gran parte de la provincia asiria de Samaría, de Galilea e incluso algunos territorios de los filisteos. De hecho, la mencionada reforma se extiende al reino del Norte, pues se nos habla de la destrucción del santuario de Betel. Nótese que esta narración[4] se inspira en el midrāš profético que ha sido insertado en la historia de Jeroboam[5].

Tres años antes de la muerte de Josías, a mediados de 612 A.C., cae Nínive ante la ofensiva de babilonios, medos y un grupo de combatientes al mando de Aššur-uballit II. Esto significaba la caída definitiva del imperio asirio. Queriendo evitar esta catástrofe, el rey de Egipto, Necao, avanza hasta el Éufrates con el fin de ayudar a aquella nación poderosa en otro tiempo. Josías quiere evitar la ayuda de los egipcios y corre con su ejército a cortar el paso de éstos en la llanura de Megiddo. Necao ruega gentilmente al rey de Judá que se retire, ya que la expedición no va contra él. Pero Josías es inconmovible y no permite el paso del faraón[6]. Se traba el combate y Josías es gravemente herido por los arqueros enemigos. Trasladado, según parece, herido de muerte a Jerusalén, fue sepultado en las tumbas de sus padres y el pueblo lloró la muerte de su rey[7].

Sus reformas no habían llegado a una estabilización; su muerte señala el fin de su influjo. Esta muerte fue considerada por unos como venganza de las divinidades extranjeras; por otros, como una desaprobación divina ante el rigorismo empleado por Josías. Muerto él, el país vuelve al dominio de Egipto y luego al de Babilonia, y reincide en los errores de antaño: sincretismo religioso y creencias extranjeras, con la instauración de lugares de culto[8].

[A] Sobre el estado de las cuestiones en este debate del libro hallado bajo Josías, véase A. BEA, *De Pentateucho. Inst. Biblicae*, II, Roma 1933, págs. 97-102. Sobre la intervención del profeta Jeremías en esta reforma, cf. A. ROBERT - A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, I, París 1959, pág. 528, y H. CAZELLES, *Jérémie et le Deutéronome*, en *RSR*, 38 (1951), págs. 5-36.

[1] Dt 4,19; 17,3, cf. con 2 Re 21,3-5; 23,4-5; Dt 23,18-19, cf. con 2 Re 23,7; Dt 18,9-14, cf. con 2 Re 21,6; 23,24; Dt 12,5.11.21-22, cf. con 2 Re 23,8.27; Dt cap. 6; 10,12; 11,1.13.18-22; 13,3-4; 19,9; 30,6.10.20, etc., cf. con 2 Re 23,3. [2] Éx 12,16; Lv 23,5; Nm 9,3. [3] 2 Cr 30,2. [4] 2 Re 23,13-20. [5] 1 Re 13,1-32. [6] Cf. 2 Cr 35,21.22. [7] 2 Re 23,30; 2 Cr 35,22-27. [8] 2 Re 23,32.37; cf. Jer 22,10-30; 13,27; cf. Ez 6,1-6.13.

2. Hijo de Sofonías, contemporáneo del profeta Zacarías. Había estado en Babilonia y regresó con Zorobabel. Poseía una casa en Jerusalén y era conocido en la ciudad, lo que supone que, en los días de dicho profeta, ya llevaba un tiempo en ella. A dicha casa debe dirigirse el profeta para recoger oro y plata para fabricar unas coronas, una de las cuales colocó en la cabeza del sumo sacerdote Yĕhōšuaʿ, hijo de Yĕhōṣādāq[1].

[1] Zac 6,10-11.

Bibl.: E. NAVILLE, *La découverte de la Loi sous Josías*, París 1910. F. HORST, *Die Kultusreform des Königs Josias*, en *ZDMG*, 77 (1923), págs. 220-238. A. C. WELCH, *The Death of Josias*, en *ZAW*, 43 (1925), págs. 255-260. K. BUDDE, *Das Deuteronomium und die Reform Königs Josias*, en *ZAW*, 44 (1926), págs. 177-224. J. COPPENS, *La réforme de Josias*, en *EThL*, 5 (1928), págs. 581-598. E. FLORIT, *Ripercussioni immediate della caduta di Ninive sulla Palestina*, en *Bibl*, 15 (1934), págs. 399-417; íd., *Sofonia, Geremia e la Cronaca di Gadd: II. Geremia e la politica di Josia*, en *Bibl*, 15 (1934), págs. 13-26. B. ALFRINK, *Die Schlacht bei Megiddo und der Tod*

des Josias, en *Bibl*, 15 (1934), págs. 173-184. B. COUROYER, *Le litige entre Josias et Nechao*, en *RB*, 55 (1948), págs. 388-396. *Miqr.*, III, págs. 417-424. P. BUIS, *Josias (Témoins de Dieu)*, Paris 1958. A. JEPSEN, *Die Reform des Josia*, en *Festschrift F. Baumgärtel*, Erlangen 1959. págs. 97-108.

R. DÍAZ CARBONELL

JOSIPO (o Josefo). Traductor griego del AT no posterior a la primera mitad del siglo v, del cual el códice *Barberinus* (86) nos ha conservado cien escolios de Jeremías; otros códices contienen raros fragmentos de otros libros, por ejemplo, 1 Re 12,10; Sal 48,1. En el *Barberinus* es designado con la sigla 'IΩ, correspondiente a 'Ιώσιππος, como aparece claro en la nota al escolio a Jer 38 (31), 22; Teodoreto le da el nombre completo de 'Ιωάννης 'Ιώσηπος.

Los fragmentos o escolios conservados son generalmente breves, comprendiendo la mitad apenas una o dos palabras; solamente una docena abarca un versículo completo o casi completo, o poco más. En cuanto la escasez del material permite un juicio, estos escolios son los fragmentos de una verdadera traducción y no sólo de una recensión de los LXX. La traducción, en general, además de elegante, es bastante libre; por ejemplo, 29,12 (49,11); 45 (38),16. Le gusta especificar y explicar, usar expresiones copiosas y variadas; tiene cierta predilección por las palabras compuestas y los superlativos, y, a veces, parafrasea, especialmente en el notable escolio a 38 (31): 22b, ὅτι ἤδη εἰργάσατο κύριος παράδοξον ἐπί τῆς γῆς· παρθένος κυοφορήσει γὰρ ἄνθρωπος («porque ya obró el Señor una maravilla sobre la tierra: pues la virgen concebirá un hombre»).

La traducción de Josipo generalmente supone el texto hebreo unificado, muchas veces divergente de los LXX; pero, a veces, hay ligeras diferencias con el T. M.: 20,3; 27 (50), 20 etc., o en la vocalización de los nombres propios: 31 (48),1. Josipo presenta coincidencias sorprendentes con la Vg.: 28 (51), 59 *princeps prophetiae*; 44 (37), 20 *excepto pulmento*; 12,9; 29 (47), 3; 30 (49),4; pero parece que san Jerónimo no conoció a Josipo, porque nunca lo cita.

Bibl.: FR. FIELD, *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, I, Oxford 1875, págs. 85; 93-94 (texto de los escolios en el *Auctarium*, pero faltan 18). R. DEVRESSE, *Introduction à l'Étude des Manuscrits Grecs*, París 1954, pág. 130. J. ZIEGLER, *Ieremias. Baruch. Threni. Epistula Ieremiae (Septuaginta ... XV)*, Gotinga 1957, págs. 100, 102, 106.

B. KIPPER

JOSUÉ (heb. *yĕhōšūaʿ*, «Dios es salvación»; 'Ιησοῦς; Vg. *Iosue*). En la tradición canónica, Josué es sobre todo el sucesor de Moisés, el hombre llamado a concluir la gran obra de redención del pueblo hebreo, desde Egipto a Palestina, de la esclavitud a la posesión de una tierra propia, del vago nomadismo al descanso sedentario. Josué dirige al pueblo en la conquista y distribuye la tierra a las tribus (→ **Josué, Libro de**). Por eso el libro introduce al héroe con el título de «ministro de Moisés»[1], cuenta cómo Yahweh le glorifica en el paso del Jordán (réplica del paso del mar Rojo), «como a Moisés», y al final de la vida le ofrece, como un epitafio, el título glorioso que resume su vida: «siervo de Yahweh». A. Aret reduce la figura histórica de Josué a uno más en la serie de los «jueces», mientras que M. Noth le atribuye la fundación de la anfictionía.

Antes de esta empresa capital, contada en el libro de su nombre, el redactor del Pentateuco nos presenta al héroe en dos ocasiones trascendentes: en el monte Sinaí y entre los exploradores. Cuando Moisés sube por segunda vez a la montaña sagrada, deja a los setenta ancianos y toma consigo a «Josué, su ministro»[2]; a continuación desaparece Josué de la narración, para reaparecer a la bajada[3] avisando a Moisés del vocerío del campamento. Doble noticia que presenta un carácter y un enlace bastante artificiales con el cuerpo de la narración.

Más consistencia tiene su figura en la expedición de los exploradores, otro momento de grave importancia teológica en la historia de la liberación[4]. Moisés envía doce exploradores, uno por tribu, destaca al de la tribu de Efraím, Hōšēaʿ, cambiándole el nombre en «Josué» (es decir, añadiendo explícitamente el elemento teofórico «Yahweh» abreviado). Cuando los exploradores tornan con temerosas noticias, toma la palabra Caleb en favor de la empresa[5], y es exceptuado por Dios del castigo[6]; Josué aparece acompañando a Caleb sólo en un segundo discurso[7], en una segunda excepción del castigo[8] y en el verso conclusivo[9]. Es decir, la presencia privilegiada de Josué no está ligada con absoluta claridad al cuerpo narrativo y admite diversas explicaciones.

Una tercera noticia —especie de entrenamiento militar— nos ofrece el libro del Éxodo[10]: Josué recibe de Moisés el encargo de luchar contra los amalecitas y la oración del profeta consigue la victoria; el jefe militar está llamado con su nombre pleno «Josué».

Finalmente, como preparación para la gran empresa de la conquista —y respectivamente para el libro de Josué—, encontramos dos noticias[11]. Según la primera Moisés constituye solemnemente a Josué en su sucesor. Es muy interesante esta noticia por los datos rituales que aduce: imposición de las manos, presentación ante el sacerdote delante de toda la asamblea, entrega de órdenes, transmisión de la propia autoridad y consulta de Dios por medio de los *ʾūrīm*. La segunda noticia es una exhortación con fórmulas fijas, que recurrirán en el libro de Josué.

Como se ve, las noticias referentes a Josué, antes de su libro, no son claras ni sencillas, antes bien presentan un carácter de inserción o empalme secundario. De todas estas noticias, sin poder garantizar la intención puramente histórica del autor sagrado en cada una, podemos reconstruir una figura ideal de Josué. Hijo de Nūn, de la tribu de Efraím, se llama Hōšēaʿ y Moisés cambia su nombre; ministro de Moisés desde su juventud, derrota a los amalecitas antes de la alianza, acompaña a Moisés en su segunda subida solitaria al monte Sinaí, forma parte del cuerpo de exploradores y defiende la empresa encargada por Dios, es constituido por Moisés sucesor oficial, con plenos poderes, y realiza la doble empresa militar y organizadora. Recibe un lote de tierra en Timnat Séraḥ, vive ciento diez años, muere y es enterrado en su posesión.

Ben Sirach, en su elogio de los «padres antiguos», dedica a Josué unos cuantos versos[12], inspirados, según costumbre, en la historia canónica de Números y Josué.



Tell el-Ḥammān, la bíblica ʾĀbēl ha-Šiṭṭīm, según N. Glueck, aparece en la parte superior izquierda de la ilustración. Desde este lugar Josué envió a sus espías a Jericó (Jos 2,1). (Foto P. Termes)

Por su nombre (= Yahweh es salvación = Jesús) y por su actividad en concluir la obra de la salvación del pueblo, Josué ha sido considerado por la tradición cristiana como tipo de Jesucristo. En el arte y entre el pueblo cristiano la figura de Josué se destaca por la conquista de Jericó y por la increpación al sol.

[1] Cf. Nm 11,28, «ministro de Moisés desde su juventud». [2] Éx 24,13. [3] Éx 32,17-18. [4] Nm 13,14. [5] Nm 13,31. [6] Nm 14,24. [7] Nm 14,6 y sigs. [8] Nm 14,30. [9] Nm 14,38. [10] Éx 17,8-14. [11] Nm 27,15-23; Dt 31,1-8.23. [12] Eclo 46,1-10.

Bibl.: → **Josué, Libro de.**

J. L. ALONSO SCHÖKEL

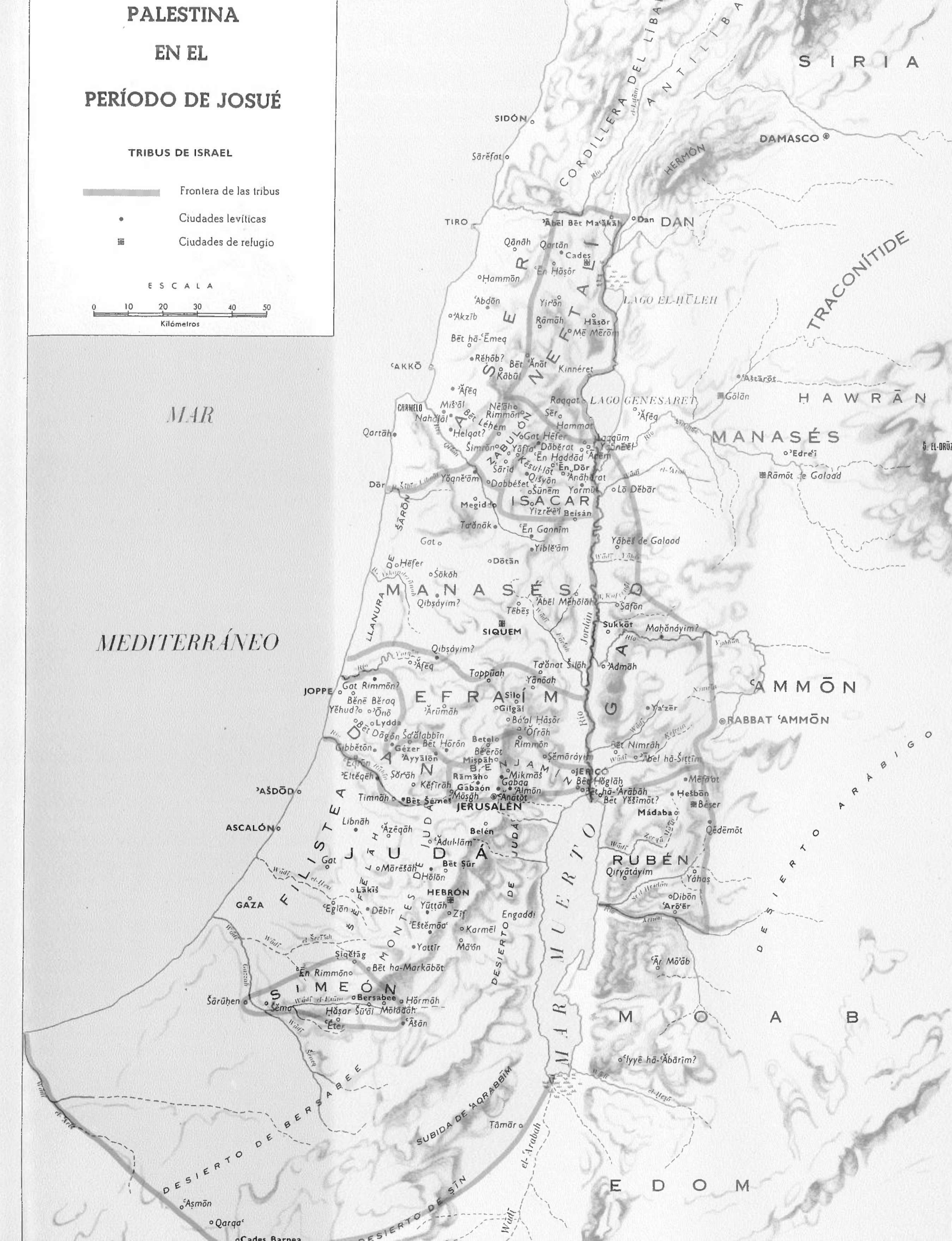
JOSUÉ, Libro de. El libro de Josué narra la conquista militar y la distribución de la Tierra Prometida. La disposición general del libro es clara: una serie de episodios militares y una larga serie de nombres geográficos de Palestina. Enmarcan estos dos cuerpos un capítulo introductorio, en que Yahweh habla a Josué, y dos capítulos conclusivos: el discurso testamento de Josué (cap. 23), y la gran asamblea en Siquem (cap. 24). A manera de apéndice inserto, el cap. 22 narra una controversia con las tribus transjordánicas.

La conquista está fuertemente estilizada: unos espías visitan Jericó (cap. 2), paso del Jordán (caps. 3-4), circuncisión, Pascua y aparición del ángel (cap. 5), conquista de Jericó (cap. 6), conquista de ʿAy en dos tiempos, con el episodio de ʿĀkān (caps. 7-8), episodio de los gabaonitas (cap. 9), expedición meridional (cap. 10), expedición septentrional (cap. 11) y lista de reyes sometidos o vencidos (cap. 12).

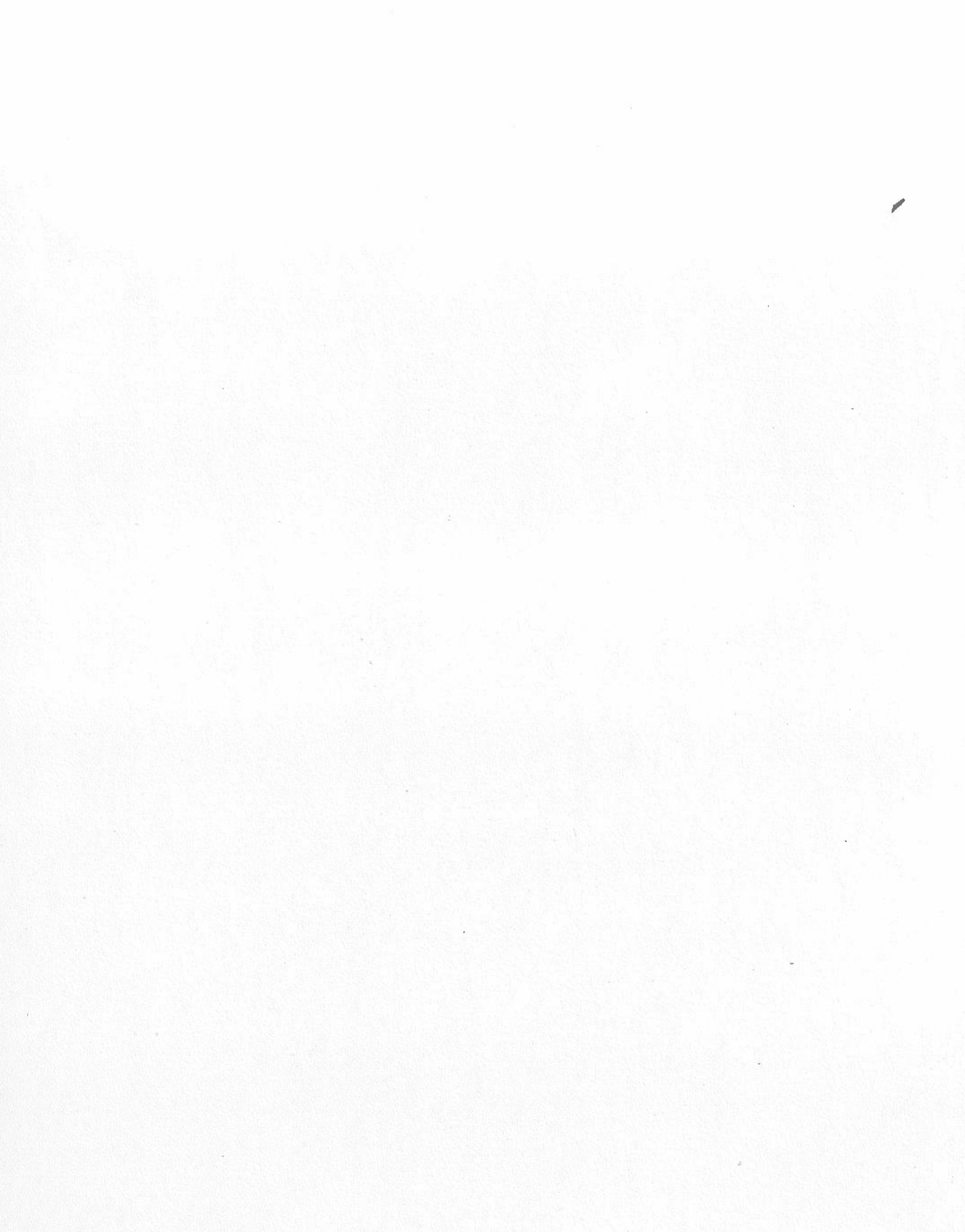
La distribución de la tierra, si bien sigue un orden enumerativo de tribus, resulta dividida por sendas introducciones. Capítulo 13: introducción y distribución de tierras transjordánicas a las tribus de Rubén, Gad y parte de Manasés; caps. 14-17: introducción y reparto de tierras a Caleb, Judá, ʿŎtnīʾēl, Efraím y Manasés; caps. 18-19: nueva introducción en Šīlōh y reparto a las restantes tribus, Benjamín, Simeón, Zabulón, Isacar, Aser, Neftalí, Dan; cap. 20: las ciudades de refugio, introducción explicativa y lista; cap. 21: ídem de las ciudades levíticas. Algunas anécdotas interrumpen estas listas geográficas, como el episodio de Caleb[1] o la reclamación de los hijos de José[2].

[1] 15,13-19. [2] 17,14-18.

1. Composición del libro. La escuela de «fuentes» enlazaba el libro de Josué con el Pentateuco para constituir el Hexateuco (o Heptateuco, con Jueces); y lo dividía consiguientemente en las cuatro fuentes J, E, D y P. Por



PALESTINA
EN EL
PERÍODO DE JOSUÉ
TRIBUS DE ISRAEL
Frontera de las tribus
Ciudades levíticas
Ciudades de refugio
ESCALA
0 10 20 30 40 50
Kilómetros
MAR
MEDITERRÁNEO
SIRIA
DAMASCO
HERMÓN
CORDILLERA DEL LÍBANO
ANTILÍBANO
SIDÓN
Sārĕfat
TIRO
DAN
TRACONÍTIDE
LAGO EL-ḤŪLEH
LAGO GENESARET
HAWRĀN
MANASÉS
AŠER
NEFTALÍ
ZABULÓN
ISACAR
MANASÉS
EFRAÍM
DAN
BENJAMÍN
JUDÁ
FILISTEA
SIMEÓN
GAD
RUBÉN
AMMŌN
RABBAT ʿAMMŌN
MOAB
EDOM
DESIERTO ARÁBIGO
MAR MUERTO
DESIERTO DE JUDÁ
MONTES DE JUDÁ
LLANURA DE ŠARŌN
DESIERTO DE BERSABEE
DESIERTO DE SÍN
SUBIDA DE ʿAQRABBĪM
CARMELO
ʿAKKŌ
JOPPE
ʾAŠDŌD
ASCALÓN
GAZA
SIQUEM
JERICÓ
JERUSALÉN
HEBRÓN
Belén
Bersabee
Engaddi
Mádaba
Ramot de Galaad
Yābēš de Gaload
Sukkōt
Maḥănáyim?
Hešbōn
Beṣer
Gōlān
ʿAštārōt
Kinnéret
Qedeš
Megiddō
Taʿănāk
Bet Šemeš
Gabaón
Anatot
Šilō
Betel
Gézer
Lakiš
Debir
Ṣiqelag
Tāmār
Cades Barnea
Qarqaʿ
ʿAṣmōn



su argumento, Josué aparece como la conclusión de la gran epopeya comenzada en el Éxodo, que queda truncada con la muerte de Moisés en Transjordania; el tema de la «Tierra Prometida», que enlaza las historias patriarcales, tiene su natural reposo y cadencia final en Josué. A pesar de este argumento razonable, la división en fuentes fracasó; O. Eissfeldt incluye otra fuente, la laica: L.

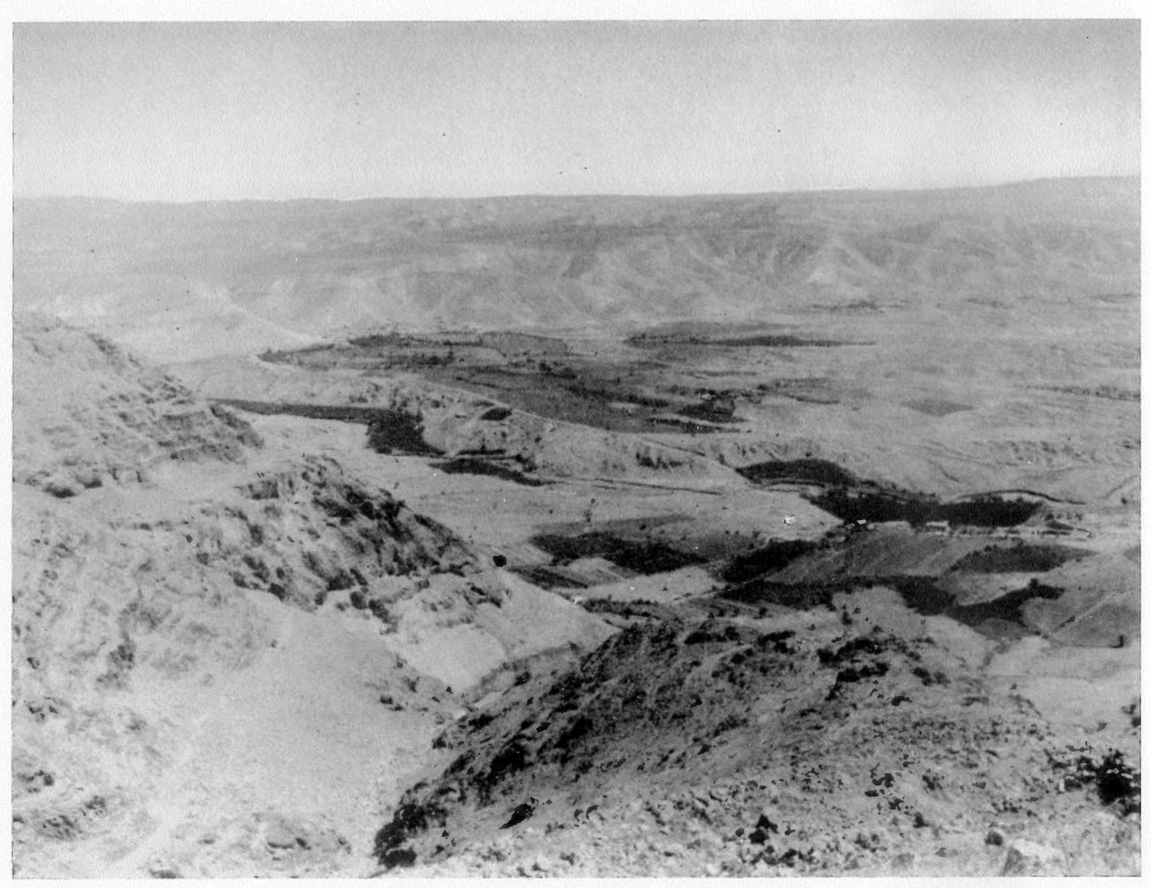
Actualmente se va imponiendo la teoría de M. Noth, propuesta en su obra fundamental (teoría pronunciada ya por A. Klostermann, 1871, y J. Hollenberg, 1874). La gran obra histórica deuteronomística comienza con los capítulos narrativos de Deuteronomio, incluye Josué y Jueces, y se extiende hasta Samuel y Reyes. Efectivamente, Josué muestra estilo deuteronomístico en los capítulos 1 y 23; y en 8,30-35 alude a Dt cap. 27.

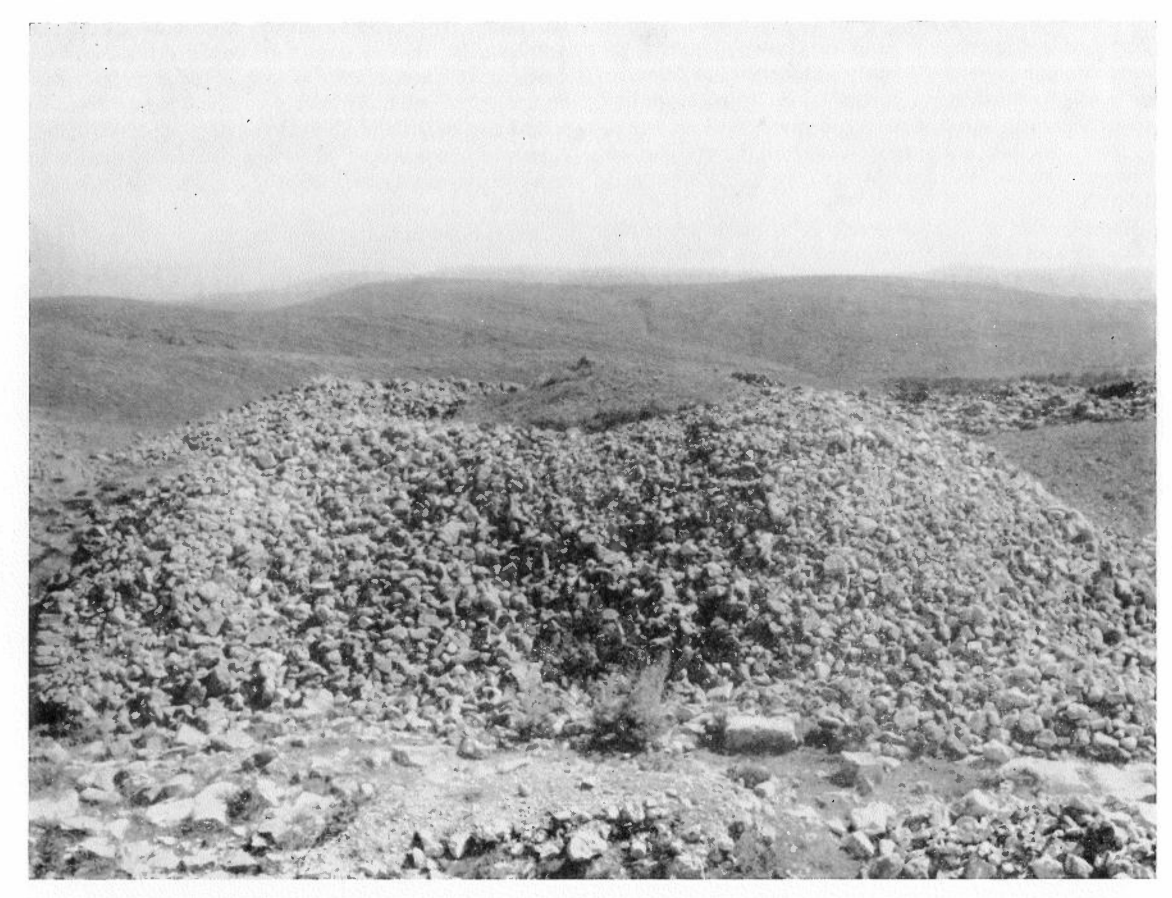
2. Materiales del libro. El libro de Josué delata una consciente voluntad de composición; el material utilizado para la composición es vario — en un caso, 10,13, cita la fuente épica —, y de este material depende en gran parte el sentido histórico del libro. M. Noth ha querido reducir casi todo el material de la primera parte a sagas etiológicas, sin conexión y sin valor histórico; solamente serían históricas la expedición septentrional (cap. 11) — sin intervención de Josué —, y la gran asamblea de Siquem (cap. 24), donde de hecho Josué funda la anfictionía. Para A. Alt, Josué sería un «juez» de una tribu, como Gedeón, y su único puesto histórico sería en la batalla de Gabaón; el libro de Josué habría convertido en empresa unitaria y militar lo que fue un movimiento autónomo, lento y pacífico, de tribus en busca de vida sedentaria.

Esta simplificación de los datos literarios al denominador común de sagas etiológicas parece exagerada por diversos respetos. Su apoyo es el análisis literario: la versión diversa de la conquista en Jue cap. 1, las fórmulas características del género; una confirmación posterior podrían ser los resultados arqueológicos en Jericó, ʿAy y Gabaón. Pero se enfrenta con una fuerte tradición israelita, exagera la función de las etiologías y no explica otros datos convergentes de la arqueología. Por eso la han criticado, entre otros, W. F. Albright (1939) y J. Bright (1956).

Parece más justo hablar de una fuerte estilización épica en la composición general, partiendo de elementos literarios heterogéneos, que apuntan hacia una auténtica empresa histórica del pueblo: la conquista de la Tierra Prometida. Decir «estilización» es confesar que los hechos fueron mucho más complejos.

Región inmediatamente al norte de Jericó, primera población que conquistaron los israelitas conducidos por Josué a su entrada en la tierra de Canaán. Vista desde la cima del monte de la Cuarentena. (Foto P. Termes)





El-Tell, panorama desde la cima en dirección a el-Ṭayibah. Aquí suele situarse ʿAy, población cuya conquista se narra en Jos caps. 7-8. (Foto P. Termes)

La distribución de la tierra por obra de Josué está construida — según han mostrado análisis recientes — con un doble material: una lista de límites y una lista de ciudades. Todavía no se ha impuesto una teoría firme sobre la fecha de estas dos listas: la lista de límites debe ser anterior al reino; también parece muy antigua la lista de ciudades levíticas. Las otras listas se remontarían al reino de Josafat (siglo IX), Ezequías (VIII) o Josías (VI). En cualquier caso es innegable que muchos datos posteriores son proyectados hacia el pasado; y que para nosotros, estos capítulos son fuente preciosa de información geográfica (→ **Geografía de Palestina**).

3. SENTIDO TEOLÓGICO. La fuerte unidad constructiva del libro de Josué brota de un pensamiento teológico: con la posesión de la tierra se cierra el ciclo de «liberación» del pueblo. La intención teológica del narrador, expuesta en términos narrativos, resalta en algunos pasajes. El cap. 1 presenta el tema en forma de un mensaje divino al jefe «Moisés, mi siervo, ha muerto. Álzate y conduce al pueblo a poseer la tierra que voy a darles». La continuidad «Moisés-Josué» se repite, sobre todo, en los caps. 3-4 (paso del Jordán), donde la glorificación de Josué ocupa un puesto central: «Hoy comienzo a engrandecerte ... comprenderán que como estuve con Moisés, así estaré contigo»[1]; «Aquel día engrandeció Yahweh a Josué y le temió el pueblo como había temido a Moisés»[2].

Junto a la continuidad, la conclusión de la etapa comenzada con la salida de Egipto: el afán de enlazar hechos en estructura paralela es evidente en los caps. 3-5. El paso del Jordán es como el paso del mar Rojo — formulación explícita en 4,23 —; la circuncisión cierra el paréntesis del desierto en 5,2-9; la entrada en la tierra sucede «exactamente el día de Pascua» (añadidos los días de convalecencia de la circuncisión) como en el Éxodo y el ángel de «los ejércitos de Yahweh» (= pueblo)[3] se presenta a Josué en la Tierra Prometida.

La guerra es una guerra santa, siempre dirigida y muchas veces realizada por Yahweh: vgr., las trompetas de Jericó o el granizo en la batalla de Gabaón; en este contexto de la guerra sacra se inserta el *ḥērem*, que adquiere particular relieve narrativo en el episodio de ʿĀkān.

La tierra es posesión de Yahweh, quien se la quita a los cananeos para entregarla al pueblo escogido. El pueblo recibe la tierra de Yahweh y la ha de poseer como pueblo — no como individuo —; el sistema de las suertes asegura esa decisión celeste y la propiedad pri-

vada es derecho de los miembros de las tribus. En el reparto aparecen los conceptos de «posesión, suerte, heredad, parte», que irán elevándose a sentido espiritual, hasta penetrar en el NT; y de modo semejante el concepto capital de «descanso».

El final del libro es de capital importancia para la teoría de la anfictionía y para la doctrina de la alianza, que se presenta aquí con una estructura clara y completa (y que conviene enlazar con 8,30-35).

[1]3,7. [2]Cf. 8,30 y sigs.; cap. 13, etc. [3]Éx 12,41-42.

4. Problemas particulares. Especial importancia en la historia de la exégesis obtuvo el fragmento 10,12-14, ocasión del «caso galileo» (cuya discusión pertenece a la apologética y hermenéutica). El episodio de Rāḥāb es pieza importante en la doctrina de la vocación de los gentiles (ampliamente explotado por los Padres); el episodio de los gabaonitas y el escenario pacífico de Siquem dejan entrever el aspecto pacífico de convivencia en la ocupación de la Tierra Prometida; el episodio de las tribus transjordánicas (cap. 23), aporta datos para el problema del culto central y para la concepción del Jordán como límite de la tierra. Ya se ha aludido a las grandes discusiones arqueológicas que provocaron las excavaciones de ʿAy y Jericó.

El libro de Josué se cierra con la doble noticia de la muerte de Josué (sucesor de Moisés, «siervo de Yahweh», 24,29) y la muerte de ʾElʿāzār (sucesor de Aarón, 24,33).

Bibl.: Cf. *Bibl*, 39 (1958), págs. 217-221 (nota bibliográfica reciente) y además:

Comentarios: A. Fernández, París 1938. D. Baldi, *La Sacra Bibbia*, Turín-Roma 1952 (importante la discusión geográfica). M. Noth, 2.ª ed., Tubinga 1953. H. W. Hertzberg, Gotinga 1953 (importante la exposición teológica). J. Bright, Nueva York 1953. Y. Kaufmann, Jerusalén 1959 (posición judía ortodoxa, en hebreo).

Historicidad: G. E. Wright, *The Literary and Historical Problem of Joshua and Judges*, I, en *JNES*, 5 (1946), págs. 105-117. A. Alt, *Kleine Schriften*, Munich 1953 (varios artículos). Y. Kaufmann, *The Biblical Account of the Conquest of Palestine*, Jerusalén 1953 (dura crítica contra M. Noth). J. Bright, *Early Israel in Recent History Writing*, Napierville 1956 (crítica de la «simplificación» etiológica). C. H. W. Brekelmans, *De Herem in het Oude Testament*, Nimega 1959. W. F. Albright, *De la Edad de Piedra al Cristianismo*, Santander 1959, págs. 68, 217 y sigs. (trad. esp.).

Geografía: E. Nielsen, *Sechem. A Traditio-Historical Investigation*, Copenhague 1955. W. F. Albright, *The List of Levitic Cities*, en *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, 1945, págs. 49-73. F. M. Cross - G. E. Wright, *The Boundary and Province Lists of the Kingdom of Juda*, en *JBL*, 75 (1956), págs. 202-226. Y. Aharoni, *The Province-List of Judah*, en *VT*, 9 (1959), págs. 225-246. B. Mazar, en *VT* supl., 7 (1960).

Estudios: M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels*, Stuttgart 1930; íd., *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Königsberg 1943. G. von Rad, *Der heilige Krieg im alten Israel*, Zurich 1951. O. Eissfeldt, *Einleitung in das AT*, 2.ª ed., Tubinga 1952.

J. L. Alonso Schökel

Muro de época judía en Bēt Ḥōrōn superior, por donde Josué persiguió a los coaligados reyes del mediodía tras derrotarlos en Gabaón (cf. Jos cap. 10)





Pendiente sur del monte Ebal vista desde el este. En la parte baja, junto a Siquem, estaría la mitad del pueblo en la solemne ceremonia de la confirmación de la Alianza, narrada en Jos 8,30-35. (Foto I. Gomá, Archivo Termes)

JOTA (ἰῶτα; Vg. *iota*). Locución paralela al → **ápice** o cuernecillo de la ley que no quedará sin cumplimiento según la palabra de Jesús.

En castellano no tiene sentido porque la jota no es la letra menor; pero la imagen es de un grafismo evidente en el alfabeto hebreo cuadrado, que se empleaba ya en la época del NT, y donde la letra *yōd* (י) es la mínima en trazo y hasta en importancia significativa, pues pertenece al grupo de las débiles y de las llamadas *matres lectionis* que ayudan a la pronunciación de las vocales.

Mt 5,18.

C. GANCHO

JOTAM (heb. *yōtām*, «Yahweh se mostró justo»; Ἰωάθαμ, Ἰωάθαν; Vg. *Ioatham, Ioathan*). Undécimo rey de Judá desde el cisma de los dos reinos. Su padre Ozías (llamado también Azarías) entró en el Templo a quemar perfumes, función que correspondía exclusivamente a los sacerdotes, y Dios le castigó con la lepra, por lo que hubo de retirarse a una casa alejada del resto de la gente. Jotam asumió la administración del reino: «gobernó en palacio y durante dieciséis años juzgó al pueblo del país» (751/50-740)[1]. Su regencia se inició cuando Jeroboam II era aún soberano de Israel[2]. Otra prueba de la parcial simultaneidad del virreinato de Jotam y del reinado de Jeroboam pudiera ser el terremoto, en caso de que sobreviniera mientras Ozías y Jeroboam reinaban[3], y si ocurrió coincidiendo con la intromisión de Ozías en la dignidad sacerdotal, o poco después de ella. La mayor parte del gobierno de Jotam fue a título de vicario de su padre. Estrictamente como monarca, sólo tuvo autoridad durante cuatro o cinco años (740/39-735). Su madre Yĕrūšā', hija de Ṣādōq, pertenecía, como su filiación indica, a una familia sacerdotal y le educó en la piedad.

Fue un buen soberano, hizo lo recto a los ojos de Yahweh, como su padre hasta su funesta iniciativa, y procuró respetar la actividad del sacerdocio[4]. Sin embargo, no impidió que el pueblo ofreciera sacrificios y quemara incienso en los lugares altos. Los profetas protestaron en su época de la perversión general[5]. Jotam fue un rey constructor: edificó la Puerta Superior[6], al norte del Templo[7], reparó, dotándola de torres grandes y fuertes, la muralla de la colina de ʿŌfel, al sur de la casa de Yahweh, y creó poblaciones y fortalezas en Judá[8]. Logró una victoria sobre los ammonitas y les impuso un fuerte tributo, que hubieron de pagar durante tres años. En su tiempo, Rĕṣīn de Damasco y Péqaḥ, hijo de Rĕmalyāhū, se aprestaron para invadir Judá; pero no parece que lo llevasen a cabo en vida de Jotam, sino en el reinado de su hijo y sucesor Acaz. Tras gobernar dieciséis años, Jotam murió y recibió sepultura en la ciudad de David[9]. En ʿEṣyōn Géber, en un estrato perteneciente al siglo VIII A. C., se ha descubierto un anillo con el sello y nombre de Jotam. (Según Médebielle, tuvo el mando entre los años 752-737, siendo monarca efectivo desde el 739 a la fecha indicada en último lugar).

[1] 2 Re 15,5; 2 Cr 27,1. [2] 1 Cr 5,17. [3] Am 1,1; Zac 14,5. [4] 2 Cr 27,2; cf. 26,16. [5] Is 1,1 y sigs.; Os 1,1 y sigs.; Miq 1,5. [6] 2 Re 15,35. [7] Ez 9,2; cf. Jer 20,2. [8] 2 Cr 27,3-4. [9] 2 Re 15,37-38; 2 Cr 27,1-9.

Bibl.: V. Coucke, en *DBS*, I, cols. 1245-1269. A. Lods, *Israël, des origines au milieu du VIIIe siècle*, París 1930. A. G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, 2 vols., Paris 1939 y 1953. *AJA*, 45 (1941), pág. 117. A. Médebielle, *Les livres des Rois*, en *La Sainte Bible*, III, Paris 1955.

M. GRAU

JUAN (et. → **Yĕhōḥānān, Yōḥānān**; Ἰωάννης, Ἰωάνης; Vg. *Ioannes*). Nombre de diez personas que vivieron en el período helenístico y neotestamentario:

1. → **Juan el Bautista.**

2. → **Juan el Evangelista.**

3. Padre de Matatías y abuelo de los Macabeos[1]. Era sacerdote y descendiente de Joarib, que tal vez pueda identificarse con Yĕhōyārīb, el cual fue el origen de una de las veinticuatro familias sacerdotales[2].

4. Hijo mayor de Matatías, apodado → **Gaddis**[3]. A pesar de ser el primogénito, Judas, el tercer hermano, ostentó la jefatura de la sublevación macabea. El AT sólo narra acerca de él que Jonatán le envió al territorio nabateo para pedir autorización de dejar el bagaje de las fuerzas leales al judaísmo en aquel lugar, y que le asesinaron los hombres de Jambri, que salieron de Mádaba. Sus hermanos, Jonatán y Simón se encargaron de vengar su muerte[4].

5. Hijo de Accos y padre de Eupólemo, uno de los embajadores que Judas Macabeo envió a Roma[5]. Tal vez perteneciese a la familia de Qōṣ[6] y fuera, por lo tanto, de estirpe sacerdotal. Grandclaudon propone identificarle con el escritor judío helenístico del mismo nombre citado por Eusebio.

6. Uno de los hombres que Judas Macabeo envió a Lisias, general de Antíoco Epífanes[7]. No falta quien intente identificarle con Juan Macabeo, sin duda de manera anacrónica.

7. Juan Hircano, hijo de Simón Macabeo (→ **Hircano**, § 1).

8. Padre de san Pedro, a quien se llama «Simón hijo de Juan»[8]. En Mt 16,17, se da al apóstol el nombre de «hijo de Joná» (→ **Bar Joná**).

9. En el libro de los Hechos de los Apóstoles, se dice que Pedro, al salir milagrosamente de la cárcel, se dirigió a la casa de María, madre de Juan, apellidado → **Marcos**, es decir, el tercer evangelista[9].

10. Uno de los miembros del sanedrín, de la clase sacerdotal, que mencionan los Hechos como uno de los jueces que intervinieron en el proceso contra los apóstoles Pedro y Juan[10]. Se ha querido identificarle, sobre la base de una variante textual, con Juan, hijo de Anás, que sucedió a Caifás en el sumo sacerdocio.

[1] 1 Mac 2,1; 14,20. [2] 1 Cr 24,7. [3] 1 Mac 2,2. [4] 1 Mac 9,35-42. [5] 1 Mac 8,17. [6] Cf. Esd 2,61. [7] 2 Mac 11,17. [8] Jn 1,42; 21,15-17. [9] Act 12,12. [10] Act 4,6.

Bibl.: F. Josefo, *Ant. Iud.*, 18,4,3; 19,6,4; 20,8,5; íd., *Bel. Iud.*, 2,12,5-6; 2,13,3. Eusebio, *Praep. evang.*, 30-34. A. Momigliano, *Prime linee della tradizione maccabaica*, Roma 1930. M. J. Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, París 1931. H. Hirschberg, *Simon Bariona and the Ebionites*, en *JBL*, 61 (1942), págs. 171-191, 281 y sigs. F. M. Braun, *Évangile selon Saint Jean*, en *La Sainte Bible*, X, París 1950, *loc. cit.* M. Grandclaudon, *Les livres des Macchabées*, en *La Sainte Bible*, VIII, 2.ª parte, París 1951, *loc. cit.* F. M. Abel, *Histoire de la Palestine*, I, París 1952.

J. A. G.-LARRAYA

JUAN, Apócrifo de. → **Coptos, Fragmentos evangélicos.**

JUAN ARZOBISPO DE TESALÓNICA, Libro de. Apócrifo griego sobre la «Dormición de nuestra Señora, Madre de Dios y siempre Virgen María, escrita por...», que comprende catorce capítulos de mediana extensión. Probablemente es de principios del siglo IV y ha ejercido gran influencia sobre otros apócrifos famosos y sobre las tradiciones asuncionistas en general.

Su autor es el primero de los obispos de Tesalónica que llevaron tal nombre. Los manuscritos son muy numerosos y con grandes variantes en el epílogo final. La edición crítica la ha hecho M. Jugie con un amplio estudio introductorio. Pretende el autor del apócrifo establecer en Tesalónica la fiesta, famosa en todo Oriente, de la Dormición.

El acontecimiento tiene lugar en Jerusalén: María manda llamar a sus parientes, llegan también los apóstoles y todos oran: la Virgen «lloraba suavemente». Después de pasar la noche en oración viene Jesús, que toma el alma de su Madre — en forma corpórea y con blancura superior al sol — y la entrega a san Miguel, y a los otros tres días tiene lugar la traslación del cuerpo al cielo.

Todo el relato transpira suma veneración y hay relativa sobriedad en los pormenores milagrosos.

Bibl.: A. de Santos, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid 1956, págs. 645-685 (con introducción, texto y versión).

C. GANCHO

JUAN EL BAUTISTA. La información sobre la vida y actividad del Bautista nos ha sido transmitida a través de los cuatro evangelios, Hechos de los Apóstoles y un texto de Flavio Josefo[1]. Las interpolaciones del Josefo eslavo y la literatura mandea sobre el Bautista son elaboraciones legendarias posteriores que hablan de la supervivencia del recuerdo y el movimiento bautista.

1. Persona del Bautista. En una especie de díptico san Lucas nos presenta en los dos primeros capítulos de su evangelio la anunciación, concepción, nacimiento, circuncisión y brevísimo resumen de la vida oculta tanto de Juan el Bautista como de Jesús. La anunciación de Juan la recibió su padre Zacarías, que era sacerdote, cuando estaba ofreciendo el incienso en el Templo. Su concepción fue milagrosa, pues tanto Zacarías como Isabel, su madre, eran avanzados de edad. El nacimiento del Bautista y sobre todo su circuncisión se vieron acompañados de señales extraordinarias que presagiaban la futura grandeza del niño. Finalmente san Lucas resume la infancia de Juan diciendo que «el niño crecía y se fortalecía en espíritu y moraba en los desiertos hasta el día de su manifestación a Israel»[2]. Esta presentación que el tercer evangelista hace de la infancia del Bautista se inspira bastante en temas y motivos veterotestamentarios. Es decir, pertenece a un género literario especial que no siempre permite distinguir con facilidad la realidad objetiva de los hechos.

Después de una estancia más o menos larga en el desierto, el Bautista aparece predicando y bautizando en las orillas del Jordán en el año decimoquinto de

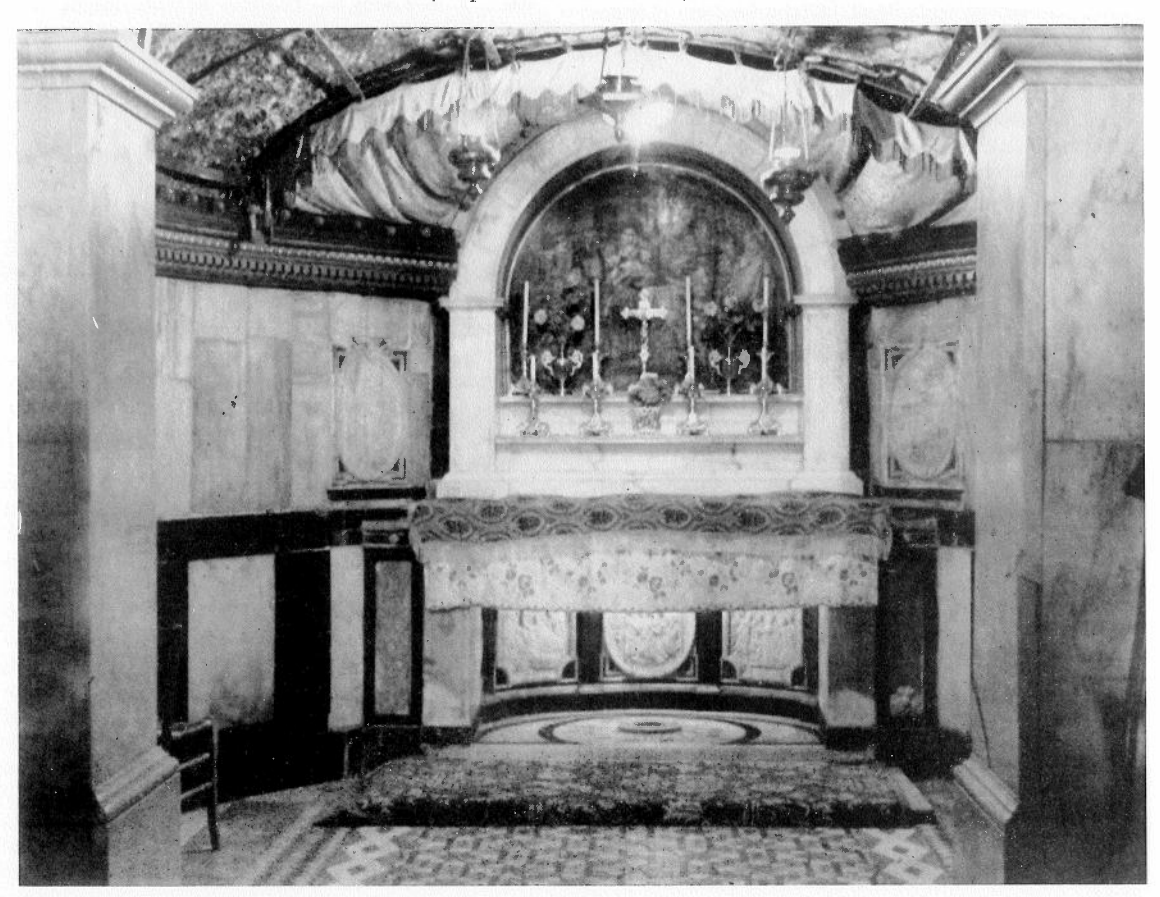
Tiberio César, a saber, en el 28-29 de nuestra era (según la numeración siria el 27-28)[3]. La duración de su vida pública no se puede precisar con exactitud. Heredero del celo profético, el Bautista censuró públicamente la conducta escandalosa de Herodes Antipas que había tomado para sí la mujer de su hermano, la cual era además sobrina de ambos. Esto le valió la prisión y le costó la vida en la fortaleza de Maqueronte. «Los discípulos — dice el evangelio — vinieron y tomaron el cadáver y le dieron sepultura»[4].

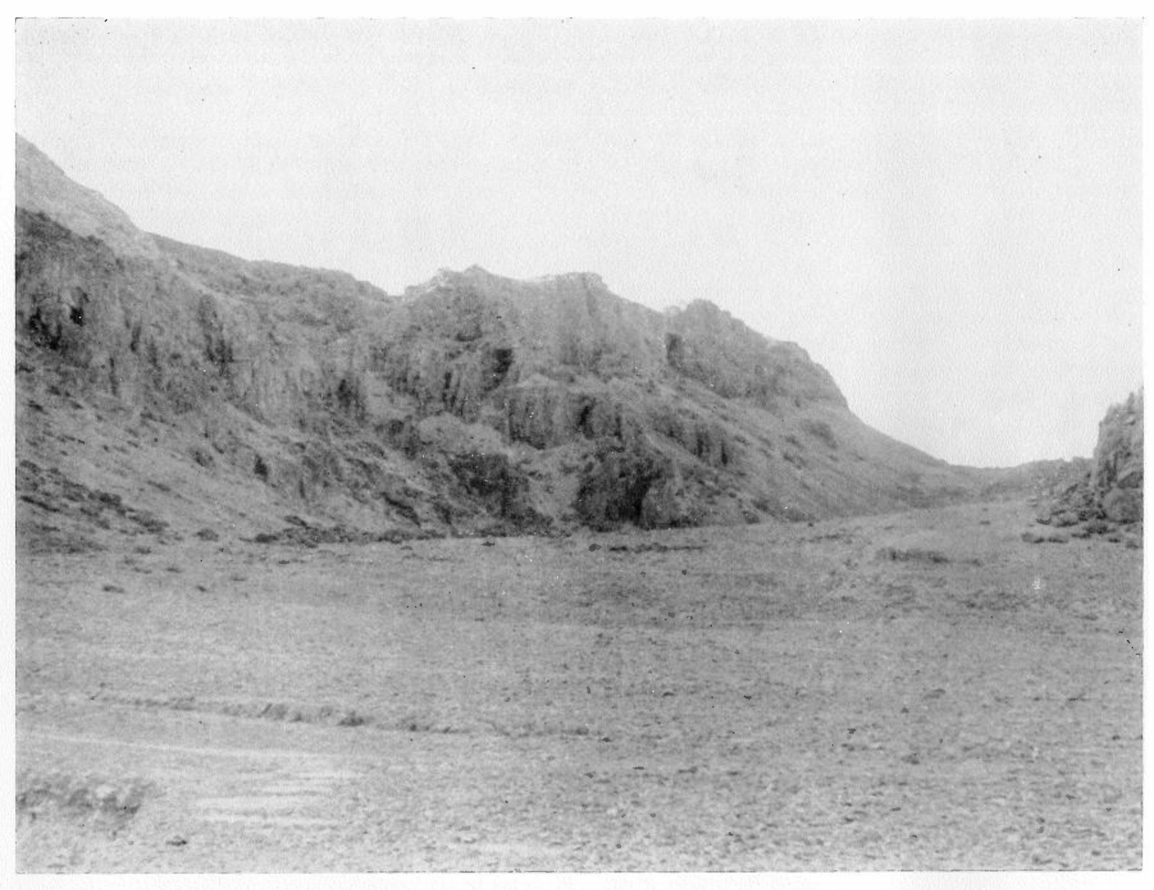
[1]Mt 3,1-12; 11,2 y sigs.; 14,1-2 y par.; Lc 1,5-25.57-66.76-79; Jn 1,6-8.19-37; 3,22-30; Act 1,5.22; 10,37; 11,16; 13,24-25; 18,25; 19,3-4. [2]Lc 1,80. [3]Lc 3,1-3. [4]Mc 6,29.

2. Actividad del Bautista. Toda la actividad del Bautista está orientada hacia el Mesías: su persona, su predicación, su bautismo son un preludio de la persona, de la predicación, del bautismo del Mesías. El Bautista es el heraldo, el precursor mesiánico. Haciendo suya una tradición judía, que esperaba a Elías como precursor del juicio divino y del Mesías, los Sinópticos presentan a Juan el Bautista como el Elías *redivivus*[1]. El Bautista mismo anuncia expresamente la venida inminente de uno más fuerte que él, más digno que él, que bautizará con un bautismo superior al suyo[2]. Este carácter de precursor se halla acentuado en el evangelio de san Juan, el cual presenta al Bautista, no en sí mismo como personaje independiente, sino en función de Jesús: todo el Bautista del cuarto evangelio está ordenado a anunciar y dar testimonio de Jesús. San Juan muestra incluso cierta preocupación por acentuar la inferioridad y dependencia del Bautista respecto de Jesús[3]. A través de esta preocupación se deja traslucir cierto fondo polémico contra algunos discípulos que defendían la superioridad de su maestro por el hecho de que había venido antes que Jesús. En la tradición sinóptica este reconocimiento del Mesías en la persona de Jesús por parte del Bautista no siempre aparece tan clara. Existen incluso textos que dejan traslucir ciertas incertidumbres en el Bautista en este sentido[4].

La predicación del Bautista se caracteriza por su universalidad frente a otros grupos judíos que vivían encerrados en sí mismos, el Bautista dirige su predicación a todos los judíos: «Venían a él de Jerusalén, de toda Judea y de toda la región del Jordán». San Mateo habla expresamente de «muchos saduceos y fariseos», y san Lucas de «publicanos y soldados»[5]. La predicación del Bautista se caracteriza sobre todo por su sentido escatológico. El Mesías que anuncia el Bautista viene a cum-

ᶜAin Kārem. Iglesia de San Juan Bautista. Gruta, actualmente convertida en capilla, en donde nació, según la tradición, el precursor del Mesías. (Foto P. Termes)





Montes al norte de Wādī Qumrān en cuyas cuevas moraron los monjes esenios, y en donde también, a semejanza de ellos, san Juan el Bautista buscó en el desierto de Judá el contacto más íntimo con Dios. (Foto P. Termes)

plir el gran juicio de Dios: «En su mano tiene el bieldo para limpiar su era y allegar el trigo en su granero, mas la paja la quemará con fuego inextinguible». «Ya está el hacha puesta a la raíz del árbol; todo árbol que no dé buen fruto será cortado y arrojado al fuego». «Él os bautizará en el Espíritu Santo y en fuego». «Raza de víboras, ¿quién os enseñará a huir de la ira que llega?»[6] Todos estos textos se hacen eco de las profecías del AT sobre el juicio del mundo, que según el Bautista están para cumplirse[7].

Ante la inminencia del juicio que se avecina el Bautista invita a sus oyentes a prepararse con la penitencia, con el arrepentimiento y conversión radical del hombre en su obrar. Éste es el único camino para verse libres de la ira que amenaza. Todo el mensaje del Bautista se halla condensado en su bautismo. Por una parte, es la expresión externa de la conversión o penitencia: de ahí su nombre de «bautismo de penitencia»[8]. Consiguientemente, el bautismo constituye una garantía frente a la ira que se avecina. Es decir, el bautismo de san Juan está íntimamente asociado a su predicación escatológica: viene a ser como la señal externa de su doble aspecto de invitación a la penitencia e intimación del juicio inminente de Dios. El bautismo de Juan se recibía de manos de otro, a saber, del Bautista; se recibía una sola vez, y en aguas del Jordán, es decir, en agua corriente. Estas características externas, junto con su contenido interno, hace del bautismo de Juan una innovación dentro del judaísmo, cuyos orígenes resultan difíciles de explicar: se le ha asociado con el bautismo de los prosélitos, con los baños rituales de algunos grupos heterodoxos, sobre todo esenios, y también con las aguas purificadoras prometidas por los profetas para el fin de los tiempos[9]. Con todos ellos tiene algunas analogías, pero en el fondo conserva siempre sus características especiales.

[1]Mt 11,14; 17.10-13; Mc 9,11-13; Lc 1,17. [2]Mt 3,11-12; Mc 1,7-8; Lc 3,15-17; Jn 1,26-27. [3]Jn 1,8.20.23.27.30-31; 3,22-30. [4]Mt 11,2 y sigs. [5]Mt 3,7; Lc 3,12.14. [6]Lc 3,7.9.16.17 y par.; cf. Jn 1,26.33, que Brown interpreta en sentido escatológico en boca de Juan Bautista. [7]Am 7,4; Is 31,9; 66,15-16; Zac 13,9; Mal 3,2.; cf. Is 4,4; 30,33; 34,9-10; Mal 3,19. Es importante en este punto la literatura de Qumrān que se sitúa entre el AT y el Bautista; cf. especialmente 1 QS 4,13.19-21. [8]Mc 1,4; Lc 3,3; Act 13,24; 19,4. [9]Ez 36,25; Zac 13,1.

3. Supervivencia del movimiento bautista. La predicación del Bautista iba dirigida a todo Israel. Con todo, en torno a él se fue formando un grupo de discípulos[1] más íntimos que debían acompañar habitualmente a su maestro y tenían algunos usos o prácticas especiales,

como ayunos, oraciones, etc.[2] Tanto Juan como sus discípulos tenían un papel provisional: anunciar la venida del Mesías y preparar a Israel para recibirle. De hecho, una vez que ha empezado la vida pública de Jesús, el Bautista pasa a segundo plano para dar paso a Jesús de Nazaret: «Es preciso que Él crezca y yo mengüe»[3]. Sabemos también que algunos, por lo menos, de los discípulos del Bautista se pusieron al servicio de Jesús[4]. Por otra parte, sin embargo, algunas referencias del NT dan la impresión de que el movimiento bautista siguió en su línea paralelo al naciente cristianismo. Así, por ejemplo, Apolo de Alejandría y otros discípulos de Éfeso conocían solamente el bautismo de Juan[5]. La presencia de estos juanistas en Alejandría y Éfeso testimonia, además, la expansión de la predicación de Juan. La hipótesis que entronca el mandeísmo con el movimiento bautista directamente carece de todo fundamento.

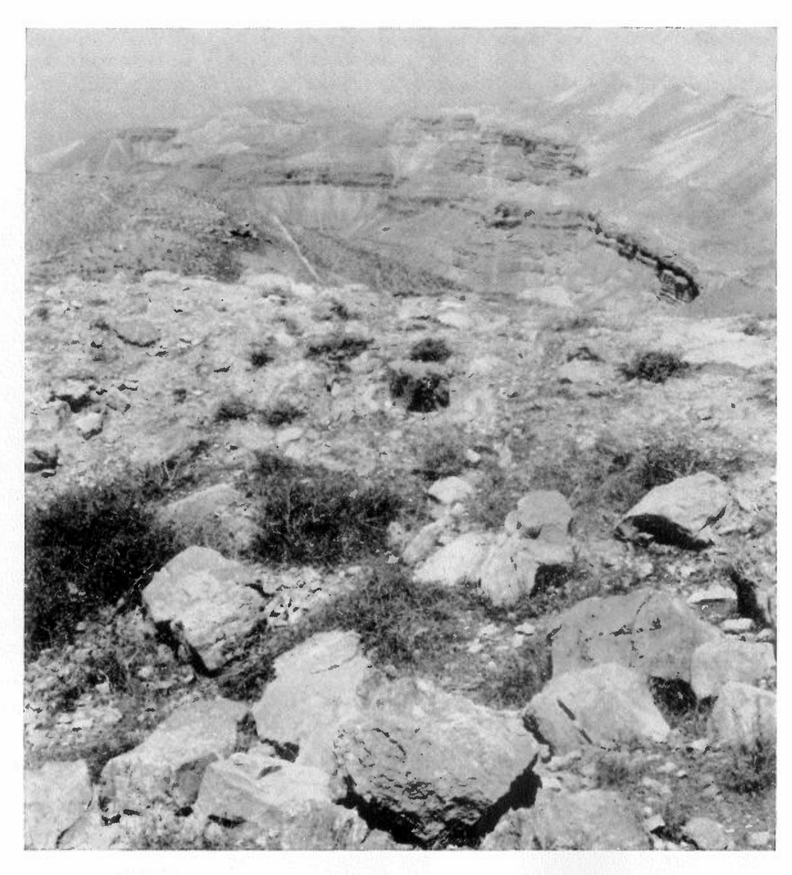
[1]Mc 2,18; Jn 1,35. [2]Mc 2,18 y par.; Lc 5,33; 11,1. [3]Jn 3,30. [4]Jn 1,35-51. [5]Act 18,24; 19,1 y sigs.

4. ¿Era esenio el Bautista? La hipótesis que venía ya asociando al Bautista con el movimiento esenio se ha renovado y acentuado en estos últimos años, a raíz de los descubrimientos en el desierto de Judá. Esta hipótesis se basa, por una parte, en indicios y coincidencias externas. Sabemos que los esenios vivían en el desierto de Judá, y Josefo habla de la costumbre que tenían de adoptar niños pequeños. Todo lo cual coincide con la referencia de san Lucas[1] y primitiva tradición cristiana cuando colocan al Bautista en el desierto de Judá desde su juventud. La comunidad esenia era predominantemente sacerdotal, era la comunidad de los Běnē Ṣādōq[2], es decir, en ella tenía cabida san Juan, de ascendencia sacerdotal por ambas partes[3]. El cuadro geográfico en que se desarrolla la actividad del Bautista, a saber, la cuenca del Jordán y alrededores del mar Muerto nos sitúa también cerca de Qumrān. En el tiempo, la vida de Juan coincide también con la plena vitalidad del movimiento esenio.

Existen otras coincidencias más internas. Ambos movimientos, esenio y bautista, son de inspiración profundamente escatológica. Los dos movimientos tienen conciencia de estar en vísperas del gran acontecimiento escatológico anunciado por los profetas. Dentro de este contexto escatológico encuadran los temas de la «Nueva Alianza», del «resto» y nostalgia por el desierto tan desarrollados en ambos casos. Tanto el Bautista como la comunidad esenia de Qumrān se presentan como los

Jordán. Lugar tradicional, próximo a Jericó, donde Juan el Bautista predicaba y administró por disposición divina su bautismo de penitencia al mismo Redentor. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)





Maqueronte. Vista desde la cima de la colina en dirección al mar Muerto. Aquí estuvo preso y fue decapitado Juan el Bautista. (Foto P. Termes)

protagonistas del «éxodo» a través del desierto predicho por Isaías en busca ya de la era mesiánica: «Una voz grita: "Abrid una calzada a Yahweh en el desierto"»[4]. La penitencia y purificación interior mediante abluciones son medios que unos y otros proponen para prepararse a la crisis final.

Todos estos paralelismos son tanto más significativos cuanto que Juan procedía de una familia sacerdotal, adicta al Templo de Jerusalén y ajena, por tanto, a todos estos movimientos heterodoxos.

Al lado de estas coincidencias ciertamente sorprendentes existen profundas diferencias. Debe acentuarse, sobre todo, la inspiración del Bautista en la mejor vena profética y la abertura de su mensaje a todos los grupos sociales. Tanto el Bautista como la comunidad de Qumrān se inspiran ampliamente en los profetas, pero, mientras esta inspiración está contaminada de cierto nomismo y ritualismo farisaico en Qumrān, en san Juan es más vital y auténtica. Se distancia, sobre todo, el Bautista de Qumrān mediante la abertura de su mensaje. Mientras un grupo de Qumrān vive encerrado en sí mismo y limita la Nueva Alianza a los miembros de la comunidad esenia, el Bautista se abría a todos los grupos sociales, incluso a los soldados romanos, con tal que se convirtieran y recibieran el bautismo.

Frente a estos hechos y faltos de argumentos positivos, lo único que se puede decir, en definitiva, es que tanto el movimiento bautista como el esenio se inspiran en una fuente común. Incluso se podría llegar a sospechar que el Bautista haya vivido algún tiempo entre los esenios, de donde ha sido llamado por Dios para su misión especial. En todo caso debe admitirse una experiencia religiosa especial en el Bautista que pueda explicar las diferencias de su mensaje.

[1]Lc 1,80. [2]1QS 8,4-10; 9,5-11; CDC 3,12-4,11, etc. [3]Lc 1,5. [4]Is 40,3; cf. 1QS 8,12-16; 9,19-21 con Jn 1,19-28; Mc 1,1-8.

Bibl.: F. Josefo, *Ant. Iud.*, 18,5,2 (116-119). Efrem, *Coment. in Evang. app. II De rectis.* J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie*, Gembloux 1935. O. Cullmann, *'Ο ὀπισ μου ἐρχόμενος*, en *ConiNT*, 11 (1947), págs. 26-32. W. H. Brownlee, *A Comparison of the Covenanters of the Dead Sea Scrolls with Pre-Christian Jewish Sects*, en *BA* (1950), pág. 69 y sigs. C. H. Kraeling, *John the Baptist*, Nueva York 1951. T. W. Manson, *John the Baptist*, en *BJRL*, 36 (1953-1954), págs. 395-412. J. Schmidt, *Les écrits du Nouveau Testament et les textes de Qumrān. Bilan de cinq années de recherches*, en *RSR*, 29 (1955), págs. 381-401; 30 (1956), págs. 55-74, 261-266. J. Steinmann, *Saint Jean-Baptiste et la spiritualité du désert*, París 1955. P. Benoit, *L'Enfance de Jean-Baptiste selon Luc I*, en *NTS*, 3 (1956-1957), págs. 169-194. A. S. Geyser, *The Youth of John the Baptist*, en *NovT*, 1 (1956), págs. 70-75. A. Schlatter, *Johannes der Täufer*, Basilea 1956. W. H. Brownlee, *John the Baptist in the New Light of Ancient Scrolls*, en K. Stendahl, *The Scrolls and the New Testament*, Nueva York 1957, págs. 33-53. J. A. T. Robinson, *The Baptism of John and the Qumran-Community*, en *HThR*, 50 (1957), págs. 175-191. P. Vielhauer, *Johannes der Täufer*, en *RGG*, 3 (1958), págs. 804-808.

A. GONZÁLEZ LAMADRID

JUAN, Epístolas de san. I. Primera epístola. 1. Autenticidad. El canon de la Iglesia católica considera como escritos del apóstol san Juan, además del cuarto evangelio y del Apocalipsis, tres epístolas. La primera de ellas presenta en favor de su autenticidad pruebas documentales desde mediados del siglo II y el hecho de ser conocida en un círculo bastante dilatado, como el de las iglesias de África, Alejandría de Egipto y Siria. Testimonios literarios los tenemos de Policarpo y Papías, discípulos del mismo san Juan, quienes ya las utilizan y el *Fragmentun Muratorianum*, Ireneo, Tertuliano, Clemente de Alejandría, Orígenes, etc. San Jerónimo podía escribir que en su tiempo era admitida *ab universis ecclesiasticis viris*. Y san Agustín habla de su autenticidad al decir a sus oyentes: «Esta epístola es leída públicamente en todas las naciones». Las versiones de la Ítala (siglo II) y posteriormente la siríaca (siglo IV) la presentan en sus cánones. Por tanto, resulta ser uno de los escritos neotestamentarios mejor testificados. Modernamente, algunos críticos han querido descalificar y poner en duda dicha tradición, negando la

unidad del escrito. E. von Dobschütz y luego Loisy han distinguido dos estadios en la redacción del escrito: el primero sería obra de un místico efesino, innovador y de tendencias gnósticas; sobrevendría la adición de textos que debían poner la obra en coordinación con la antigua tradición sinóptica; dichos textos provendrían de un autor de prestigio dentro de la primitiva comunidad, y aun es probable fueran de un apóstol. Bultmann ha querido distinguir dos estilos en el escrito. Mas todos estos esfuerzos de análisis no han hecho sino contribuir extraordinariamente a poner de manifiesto la unidad de la epístola. La lengua, el estilo, las proposiciones presentadas en forma de tesis y antítesis, etc., todo viene a corroborar el testimonio de la tradición en favor de la unidad de composición.

2. Autor. Juan, el apóstol amado de Jesús, como en los demás escritos, nos oculta su nombre. Sin embargo, se delata por la doctrina que expone, conceptos, construcciones y vocabulario. Todo ello concuerda admirablemente con las maneras del cuarto evangelio. Es un mundo de ideas y de lenguaje, del cual sólo san Juan puede ser autor. Un lenguaje sublime y sencillo a la vez, con el cual nos describe un mensaje de verdad, de luz, de pureza y de amor; en fin, una ideología teológica exclusivamente suya. Por tanto, quien admita la autenticidad del cuarto evangelio, no tendrá dificultad en admitir que Juan, el antiguo discípulo del Bautista y después del mismo Jesús, es el autor del presente libro.

3. Carácter. El escritor no tiene en cuenta las formas epistolares: ni salutaciones al principio, ni fórmulas de encomio, ni alusión alguna a la relación que sin duda había entre el autor de la carta y sus destinatarios. No le faltan, con todo, algunas características epistolares, tales como los calificativos usados para designar sus *carísimos*[1], sus *hijitos*[2], los cuales revelan la solicitud paternal de que eran objeto.

[1]2,7; 3,2.21; 4,1.7.11. [2]2,1.18.28; 3,7.18; 4,4; 5,21.

4. Destinatarios. A pesar de esta familiaridad entre Juan y los destinatarios, no podemos con todo determinar quiénes sean éstos. Ni en los códices antiguos, ni en la tradición hallamos indicios que nos ayuden a identificarlos. La tradición nos dice solamente que Juan era el apóstol de las iglesias del Asia Menor y en particualr de Éfeso, a fines del siglo I. La falta de indicaciones concretas nos induce a creer que la epístola fue escrita más bien para una región que para una comunidad determinada; se deduce de la misma epístola. Hoy día convienen los autores en que el apóstol escribió para atajar los peligros de una falsa gnosis, de unos que decían estar poseídos de un buen espíritu, pero que no eran sino falsos profetas, que estaban contra Cristo, es decir, anticristos; los que negaban dogmas fundamentales de la religión: la venida de Cristo en carne mortal[1]; por consiguiente, Jesús hecho hombre, no era para ellos el Cristo, Hijo de Dios[2], y la redención, obrada por su sangre, no tenía eficacia alguna[3]. Juan para precaver tales errores y regular los principios morales, multiplica sus advertencias, insiste sobre la pertenencia de los fieles a Cristo, sobre la caridad y sobre la verdadera fe. El elogio que el autor hace de la fe de sus destinatarios nos hace pensar en las iglesias mencionadas en el Apocalipsis; y relacionando este hecho con su apostolado particular en Éfeso, podríamos afirmar que la 1Jn fue dirigida a los cristianos de la provincia de Asia.

[1]4,2; cf. 2 Jn ver. 7. [2]2,2; 4,3.14-15; 5,5. [3]5,6.

5. Finalidad. La hallamos claramente descrita en dos lugares[1], y está en relación con la del cuarto evangelio: consolidar la fe que el escritor había ya difundido en los corazones de sus fieles y anunciarles la vida eterna, que será la posesión del cristiano. Además de este objetivo, hay ciertamente otros que podemos considerar como concausas del escrito, y que se desarrollan al lado de la tesis principal. En todo el escrito, san Juan tiene presente una distinción: la diferencia entre los que poseen la vida eterna, los creyentes, los que permanecen en comunión con Dios, y los que no creen. Aquéllos tienen fe en Jesús, Hijo de Dios, y permanecen en la caridad. Por esto, les recuerda la profunda verdad espiritual que llevan en su ser y las manifestaciones visibles de esta verdad; les pone de manifiesto sus frutos, las consecuencias y las exigencias de tal vocación. Con los que no creen, el apóstol se muestra severo: son los hijos de las tinieblas, están muertos y son un verdadero peligro para la comunidad y hay que evitarlos por todos los medios.

[1]1,1-4; 5,15.

6. Plan de la epístola. San Juan sin un esquema preconcebido va redactando sus pensamientos; de manera que tal como se nos presentan se hace imposible dar una división. No obstante, Braun halla cuatro grandes temas en la primera parte y su correspondencia paralela en la segunda. A base de ellos, y de una tercera parte sobre la fe y la caridad, da esta división:

Prólogo: Testimonio sobre el Verbo, principio de vida (1,1-4).

Primera parte: Caminar en la luz (1,5-7).
- *a*) Huir del pecado (1,8-2,2).
- *b*) Observancia de los mandamientos, en especial la caridad (2,3-11).
- *c*) Apartarse de las obras del mundo (2,2-17).
- *d*) Temor a los anticristos (2,18-29).

Segunda parte: Dios es nuestro Padre; nosotros, sus hijos (3,1-2).
- *a*) Huir del pecado (3,3-10).
- *b*) Observancia de los mandamientos (3,11-24).
- *c*) Guardarse de las obras del mundo (3,13; 4,1-5).
- *d*) Temor a los falsos profetas (4,1-6).

Tercera parte: Del amor y de la fe (4,7-5.12).
- *a*) Dios es amor, manifestado en la Encarnación de su Hijo. Este es el fundamento de nuestra caridad (4,7-5,4).
- *b*) La fe verdadera en Jesucristo, Hijo de Dios, es fundamento de caridad y prenda de victoria (5,5-12).

Conclusión: Objeto del escrito (5,13).

Apéndice: Eficacia de la oración (5,14-15); la oración por un pecador (5,16-17).

Resumen: Firmeza del estado cristiano (5,18-20). Hay que guardarse de la idolatría (5,21).

7. Doctrina. Si es casi imposible hablar de una división, en cambio el conjunto de las ideas expuestas nos da un bello resumen de vida cristiana. La impresión del lector es la de hallarse ante un pequeño tratado teológico, de una singular riqueza doctrinal, y que muy naturalmente lo pone en contacto con el evangelio espiritual, que sin duda alguna ha emanado de la misma pluma. Su contenido es de carácter pastoral: el de preservar a sus dirigidos de los errores de los falsos profetas y ayudarlos a perseverar en la fe en el Hijo de Dios encarnado, en la comunión con la auténtica Iglesia. En el punto central de la doctrina se halla el testimonio de una convivencia y el del encargo de un mensaje hecho por Jesús, a quien el discípulo ha visto, y al que confiesa como a Hijo de Dios, el Verdadero, el Unigénito, el Verbo de vida, Santo y Luz de los hombres. Él es quien nos ha redimido, nos ha purificado de nuestros pecados y ha hecho que merezcamos la unión con Dios. Toda la vida cristiana es presentada como una relación vital y antológica con Dios, una participación de su misma vida, ya que el cristiano es nacido de Dios, le conoce, lo posee y mora en Él, y también como la posesión de las virtudes, resultado de esta unión. Puesto que Dios es caridad, el discípulo que tanto sabía de ella, lo concentra todo en ella. La primera carta de san Juan ha sido señalada como el punto cumbre, el más perfecto de toda la Biblia: la experiencia de la vida que Jesucristo ha venido a enseñar al mundo.

Aunque muchas de las ideas que hemos apuntado son comunes con el cuarto evangelio, no por eso deja de haber algunas diferencias notables entre los dos escritos, las cuales tienen su explicación, ya por la diferencia del carácter de ambas obras, ya por su género literario completamente diverso, como son el género histórico y el género de exhortación. En el evangelio, la persona de Cristo es presentada bajo su doble naturaleza; en cambio, en la epístola insiste únicamente en la realidad del Cristo resucitado, Señor de la gracia. Mientras en el evangelio se detiene en los términos de Luz y Vida, en cuanto que se manifestaron históricamente en Jesús, revelador del Padre, en la epístola, por el contrario, se eleva hasta la contemplación de la divinidad misma, que es esencialmente Luz, Vida y Amor. Si en el evangelio eran presentados los judíos, elemento hostil a Jesús, ahora son los anticristos que se colocan contra Él, para hacer ineficaz la obra de la redención.

8. Lengua y estilo. El autor describe las grandes verdades de la vida divina, sobrenatural, con un vocabulario reducido y unas frases sencillísimas. Lo que él ha captado y el Espíritu de verdad le ha inspirado para que sea comunicado a la Iglesia, lo expone con simplicidad, mediante frases directas, con una lengua que no es la suya. A pesar de escribir en griego, es un semita que habla el arameo. No sabríamos hallar un caso de tanta simplicidad para expresar ideas y verdades más sublimes. A pesar de sus frecuentes repeticiones, lo hace sin monotonía; tan grande es el ardor de su fe que le permite reproducir las mismas ideas como si fueran nuevas.

Con todo, siempre presentan un nuevo aspecto y una nueva aportación.

II. Segunda y tercera epístola. Estas dos epístolas difieren de la anterior por estar dirigidas a una iglesia particular y a un fiel de una comunidad, respectivamente. La presentación literaria es también diversa de aquélla: son dos escritos de circunstancia que se refieren a una situación concreta.

1. El autor. Éste se da a conocer con el calificativo de «anciano» o «presbítero» (ὁ πρεσβύτερος): manera de proceder muy de acuerdo con el cuarto evangelio y la primera epístola, ya que en ambos casos no ha dicho Juan su nombre propio. Dado el contacto que el anciano mantenía con sus destinatarios, semejante título les era muy conocido. Concretamente, para la iglesia o *dominae electae* y para Gayo, a quien van dirigidas, les era familiar. El calificativo no era tan sólo a título de reverencia u oficio, como sucedía en los que presidían en las iglesias[1], sino que Juan lo ostentaba como persona de autoridad. Él es, en efecto, el que corrige y amenaza; el que estimula y ordena; el que avisa y alaba; y tiene la precaución de añadir que otros asuntos los arreglará personalmente cuando vaya a visitarlos. Este anciano, investido de una autoridad que nos hace pensar en la que tenía Pablo en las iglesias por él fundadas, es, según la tradición, el apóstol y evangelista san Juan. Débese advertir que esta tradición no es del todo unánime. De hecho, durante los primeros siglos de la Iglesia hubo ciertas dudas referentes a su autenticidad. Nos hablan de ellas Orígenes, Eusebio de Cesarea y san Jerónimo. El primero dice que no todos las consideran como genuinas. Ante tal afirmación, Eusebio las pone entre los escritos dudosos; sin embargo, personalmente las admite, pues hace uso de ellas en otros lugares. San Jerónimo resuelve la cuestión de una manera muy distinta; según él, las «dos últimas epístolas son de Juan, no el apóstol, sino el presbítero», teoría que aún hoy día defienden los que tienen por probada la distinción entre Juan el apóstol y Juan el presbítero. Clemente de Alejandría llama a la primera epístola «la más extensa»: da a entender, pues, que conocía las otras. Por Eusebio de Cesarea sabemos que Dionisio de Alejandría conocía estos dos escritos. Tertuliano habla de la *prima Joannis*; supone, por lo tanto, que existen otras epístolas del mismo autor. El *fragmentum Muratorianum* habla de dos escritos de Juan; por haber hablado de la primera juntamente con el evangelio, creemos con fundamento que se refiere a las otras dos. A partir del siglo IV, los testimonios en su favor son abundantísimos. Y no sólo los Padres, sino también los concilios le atribuyen las otras dos epístolas. Así el de Laodicea y el de Hipona (*Enchiridion Biblicum*, n.º 13,17). También los cánones, como el de Mommsen (*ca.* 360) y el de Gelasio (492-496) no dejan de mencionarlas. Finalmente, como testimonios explícitos, podemos recordar Cirilo de Jerusalén. Agustín y el papa Inocencio I.

[1]Cf. 1 Pe 5,1; Act 2,30; 15,2; 20,17; 21,18, etc.

2. La segunda epístola. Va dirigida a una «noble dama y a sus hijos». Las palabras con que es designada esta señora, ἐκλεκτῇ κυρίᾳ, indujeron a pensar que se trataba de una cristiana. No obstante, hoy día los autores están unánimes en afirmar que la expresión se refiere a una comunidad, a una iglesia por nosotros des-

conocida, fundada tal vez por el anciano, y que en todo caso, tanto ella como sus hijos eran objeto de la vigilancia y solicitud del autor. Su objeto es conjurar el peligro de los falsos cristianos, propagadores de nuevas doctrinas, los cuales tantos estragos habían de causar en las comunidades de Asia. De hecho, el apóstol habla de los «que niegan que Cristo haya venido en la carne»[1] y «de los que se propasan y no permanecen en la doctrina de Cristo»[2].

Toda la epístola es una cálida y expresiva exhortación al precepto de la caridad[3] y un grito de alerta ante el peligro de comprometer o perder la fe que han recibido los fieles, a los que se dirige[4]. Para prevenirlos, les recomienda la pureza de la fe y la práctica de la caridad fraterna, y los insta a romper por completo las relaciones con los innovadores. Tales consejos tienen puntos de contacto con la primera epístola; por lo que puede ser tenida o como un bello resumen o como un bosquejo anterior a la misma.

[1] 2 Jn ver. 7. [2] 2 Jn ver. 9. [3] 2 Jn vers. 4-6. [4] 2 Jn vers. 7-11.

3. La tercera epístola. Va dirigida a un particular llamado Gayo. El nombre es frecuente en la onomástica de este tiempo. Nada sabemos de él. En el NT se mencionan varios individuos de este nombre[1], todos ellos relacionados con la actividad apostólica de Pablo. De nuestro destinatario sólo sabemos que era un benemérito cooperador de la nueva doctrina, por lo que se hace acreedor a las alabanzas que le tributa san Juan.

El motivo de la redacción del escrito fue un conflicto entre el apóstol y el jefe de una comunidad, llamado Diotrefes, el cual no recibía a los legados apostólicos y excomulgaba de la comunidad a los cristianos que los acogían.

La intervención de san Juan con su escrito se hacía necesaria. Y la llevó a cabo con el siguiente plan: da comienzo con una salutación llena de ternura hacia el destinatario[2]. Luego hace un encomio de sus obras, y en concreto lo elogia por su caridad para con los hermanos, y por su franca y larga hospitalidad[3]. Lo invita a seguir por este buen camino, que tanto contraste presenta con la conducta observada por Diotrefes, la cual es condenada, junto con el ruego de que en manera alguna la imite[4]. A continuación, Demetrio, otro miembro de la comunidad, es también objeto de alabanza[5]. Finalmente se despide manifestando el deseo de verlo cuanto antes y termina con una nueva salutación a los amigos[6].

[1] Act 19,29; 20,4; 1 Cor 1,14; Rom 16,23. [2] 2 Jn vers. 1-2. [3] 3 Jn vers. 3-8. [4] 3 Jn vers. 9-11. [5] 3 Jn vers. 21. [6] 3 Jn 13-15.

Estas dos epístolas por la forma externa de presentación, por su carácter personal ofrecen una semejanza muy acusada. Aunque el tema no sea idéntico, no obstante tienen expresiones características, que las unen y ponen en relación con la primera epístola y con el cuarto evangelio; es un argumento interno que viene a corroborar su autenticidad.

4. Cronología. Privados de referencias históricas, para poder situarlas, nada se puede decir con certeza sobre la fecha de la redacción de las tres epístolas. Probablemente fueron escritas a fines del siglo I, época de la actuación de Juan en las iglesias de la provincia de Asia. Como sea que la tercera no habla del anticristo, ha sido propuesta como la primera de las tres en orden de composición.

Bibl.: Además de los comentarios sobre las epístolas católicas en general: Jerónimo, *De viris illustribus*, 9, en *PL*, 23, 623. Agustín, *In Epistolam Joannis ad Parthos*, en *PL*, 35, 1977-2061. Católicos: W. Vrede (Bonn 1932). J. Bonisrven, en *VS* (1936). J. Michl (Ratisbona 1952). En especial, R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, en *JThK*, XIII/3 (1953). E. M. Braun, *Les Épîtres de St. Jean*, en *LSB*, París 1956. No católicos: A. Plummer (Cambridge 1886). A. Loisy, *Le quatrième évangile, Les épîtres dites de Jean*, París 1921, págs. 79-80. R. Bultmann, *Analyse des ersten Johannesbriefes*, en *Festgabe für A. Jülicher*, Tubinga 1927, pág. 138 y sigs. H. Lohmeyer, en *ZNW* (1928), págs. 225-263. F. Buechsel, en *ZNW* (1929), págs. 235-241. A. Loisy, *La naissance du christianisme*, París 1933, págs. 59-60. C. H. Dodd (Londres 1946). F. Hauck (Gotinga 1949).

R. DÍAZ CARBONELL

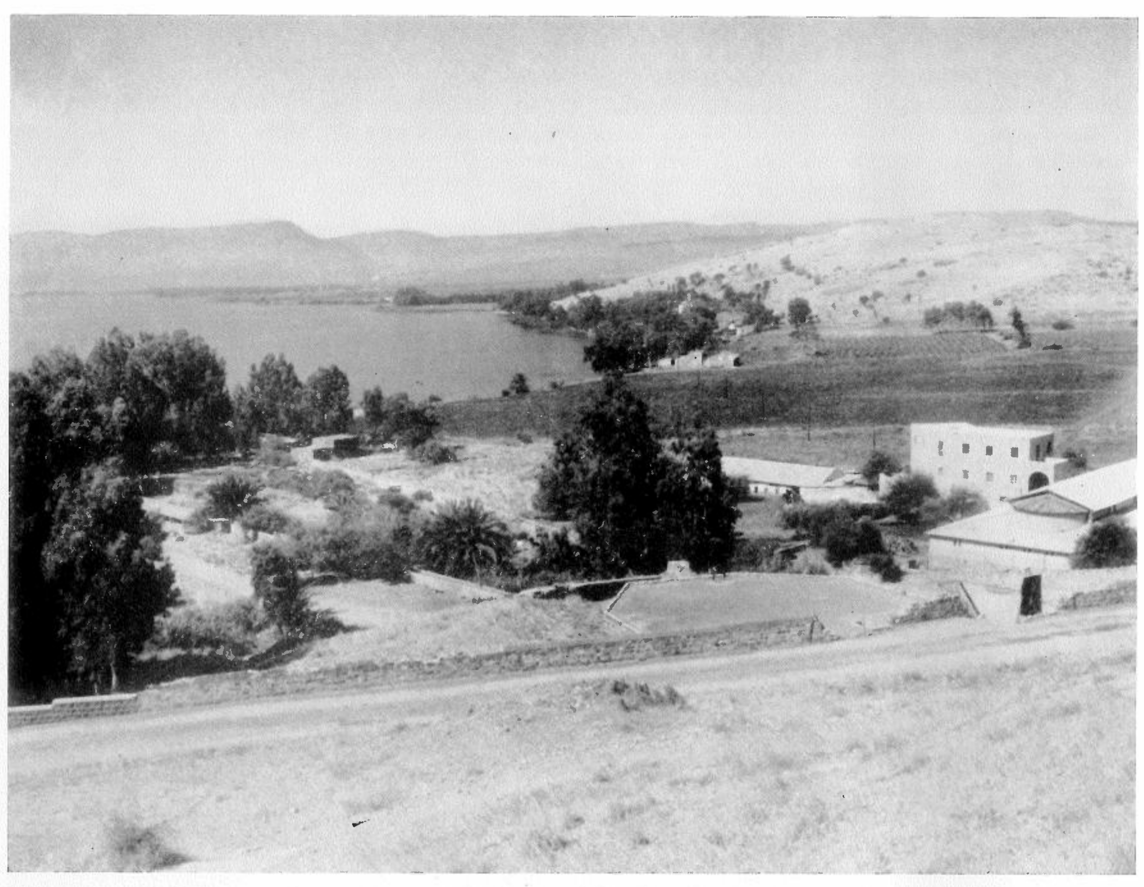
JUAN EL EVANGELISTA. Debe decirse que el cuarto evangelista es el apóstol san Juan, con la condición de demostrar — y éste es el argumento central —, que residió en Éfeso, como lo atestiguan los presbíteros de Asia Menor y Papías, Ireneo y Clemente de Alejandría, y, siguiéndolos, toda la tradición.

1. Testimonio del mismo cuarto evangelio. El silencio con que envuelve el cuarto evangelio a uno de los discípulos de Juan Bautista[1] y a toda la familia de Zebedeo es ya una indicación. La doctrina del mismo evangelio, que ofrece sorprendentes paralelos con el esenismo (como la teoría de los dos espíritus [1QS, 3,13;4, 26] y la oposición de los «hijos de luz» con los «hijos de tinieblas»), podría explicarse perfectamente por la influencia del Bautista. Parece asimismo que debe identificarse este discípulo del Precursor con el «discípulo a quien Jesús amaba», el cual en la última Cena estaba recostado en el pecho del Señor[2]; pregunta al Señor el nombre del traidor[3]; en el Calvario recibe a María por madre[4]; está con Pedro en el Santo Sepulcro la mañana de Pascua y se da prisa por constatar el testimonio de la Magdalena[5]. Es a este misterioso discípulo a quien el apéndice redaccional que constituye el cap. 21 atribuye, en los vers. 20-24, la composición del mismo evangelio.

¿Quién es este discípulo misterioso? Con toda evidencia un apóstol y uno de los más íntimos que rodean al Señor: Pedro, Santiago o Juan[6]. Compañero habitual del jefe de los Doce, es evidente que este discípulo es otro distinto de Pedro. Y no puede ser confundido con Santiago, martirizado en el año 44[7], es decir, demasiado pronto para haber compuesto un escrito que es imposible hacer remontar tan alto en el tiempo. Queda, pues, san Juan. La alusión es, por otra parte, tan clara en el evangelio que apenas puede hablarse de anonimato. El autor del cuarto evangelio no hubiera podido designarse con más claridad y modestia.

[1] Jn 1,35; Mt 4,18-22; Mc 1,16-20. [2] Jn 13,23; 21,20. [3] Jn 13, 25-26. [4] Jn 19,26-27. [5] Ju 20,2-10. [6] Mc 5,37; 9,2.14.33. [7] Act 12,2.

2. El pretendido martirio del 44. Si se atiende al testimonio de la tradición acerca de la permanencia en Asia del «discípulo a quien Jesús amaba», hay que renunciar evidentemente al martirio del 44. La tesis, propuesta por E. Schwartz, se basaba en ciertos textos neotestamentarios[1], en una testificación de Papías, de la que se hacía eco Felipe de Side (hacia el 430) y



Región noroccidental del lago Genesaret. Según la opinión discutida de algunos autores, en la región sur de la colina de Tell el-ʿOreimah (a la derecha) habría que situar Betsaida, la patria de Juan el Evangelista. (Foto P. Termes)

Jorge el Pecador (Ἁμαρτωλός), autor de una *Crónica* que lleva su nombre (842-867), y en los antiguos martirologios: el *Breviarium Syriacum* (411), el *Calendarium Carthaginense* (505) y el *Calendario armenio* (hacia el 325).

Pero ninguno de estos argumentos es consistente. Se trata de martirologios o, mejor dicho, de «menologios», que atestiguan más la celebración de un aniversario que la existencia de un culto propiamente dicho; únicamente quieren significar que el aniversario de los dos hijos del Zebedeo era celebrado simultáneamente en ciertas iglesias por razón de su parentesco: *germani*. El pretendido testimonio de Papías no vale más que éstos. Felipe de Side es una autoridad que ofrece muy pocas garantías. La idea de que la plenitud de la vida cristiana exija la muerte por Cristo ha podido inspirar algunos autores posteriores, por ejemplo, Afraates el Persa (hacia el 340), el cual, influido sin duda por las leyendas de la copa envenenada o la caldera de aceite hirviendo mencionadas por Tertuliano, pone al apóstol Juan a continuación de los primeros mártires. En esta tradición no encontramos vestigios de una tradición histórica. Quedan solamente los textos citados de Marcos y Mateo. Será preciso forzar su sentido y proyectar en ellos las preocupaciones teológicas de una época posterior a la de los Sinópticos para hacerles decir que, aunque fuese con ciertos años de intervalo, los dos hermanos rindieron igualmente el testimonio de su sangre.

[1] Mt 20,20-23; Mc 10,38-40.

3. Los últimos años en Palestina. Después de la muerte de Cristo, Juan se nos muestra constantemente al lado de Pedro. En la lista de los apóstoles del libro de los Hechos, es mencionado inmediatamente después de él, antes que Santiago y Andrés[1]. Su autoridad en la comunidad de Jerusalén era la de un jefe. Estaba considerado como «una columna de la Iglesia». Pertenecía al partido de los que profesaban el renunciar lo menos posible al judaísmo primitivo. No obstante, cuando Pablo hubo expuesto el evangelio que predicaba a los gentiles, Pedro, Santiago y Juan le dieron la mano en señal de asentimiento[2]. Lucas seguidamente silenció el papel de Juan. Durante la última permanencia de Pablo en Jerusalén (57-58), no se habla ya de él[3]. Muy probablemente habría salido de la ciudad. El que Juan hubiese llevado consigo a María a Asia no es más que una opinión piadosa que no se sostiene sobre ningún testimonio verídico.

[1] Act 1,13. [2] Gál 2,9. [3] Act 21,18.

4. La permanencia en Asia. Como se dijo al principio, todos los argumentos aducidos hasta ahora en favor de una identificación de san Juan con el autor del cuarto evangelio seguirían débiles si no tuviésemos el testimonio de Ireneo, de Clemente de Alejandría, de Eusebio, etc., que atestiguan que Juan el apóstol fue a Éfeso y que allí murió. Esta tradición se generalizó pronto y sin duda alguna ha sido confirmada por las excavaciones austríacas.

Al final del reinado de Diocleciano (285-305), cuando los cristianos sufrían persecución, Eusebio de Cesarea (263-309) intentó preservar las obras apostólicas de la destrucción. Y cuando citaba el cuarto evangelio al principio de su canon, no se exigía de él que aportase testimonios más antiguos. Ciertamente habría podido hacerlo. En efecto, Tertuliano (160-220) oponía ya a Marción el *evangelium instrumentum* constituido por los apóstoles o bajo su dependencia: *ex apostolis Johannes et Matthaeus*; *ex apostolicis et Lucas*. Pero de ello no se puede deducir que Eusebio tuviera el *Adv. Marcionem* entre sus manos. Las verdaderas fuentes de Eusebio son Ireneo y Clemente de Alejandría. El obispo de Lyon es el primero en mencionar la «tetrada evangélica», el τετράμορφον εὐαγγέλιον. Hay que hacer observar que uno de los más antiguos códices del NT, el → **Chester Beatty** (siglo III) atestigua que el cuarto evangelio era igualmente venerado como los otros tres restantes. Si el texto del evangelio tetramorfo no es mencionado por Eusebio, no obstante a él debemos el texto del *Adv. Haereses.*, 3,1,1 (ed. Sagnard, pág. 97), en el que Ireneo dice que Juan, el discípulo del Señor, ha publicado su evangelio en Éfeso: Ἔπειτα Ἰωάννης ὁ μαθητὴς τοῦ κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσών, καὶ αὐτὸς ἐξέδωκεν τὸ εὐαγγέλιον, ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων («Después Juan, el discípulo del Señor, el que había reposado sobre su pecho, él mismo publicó el evangelio, viviendo en Éfeso»). La identificación de san Juan, el discípulo amado, con el hijo de Zebedeo es bien clara en el contexto del *Adv. Haer.* y aquí radica la primera prueba verdadera de que el autor del cuerto evangelio es el apóstol san Juan.

La otra fuente de Eusebio es Clemente de Alejandría en el *Quis dives salvetur*: «En cuanto a Juan, el último, viendo que las cosas corporales (τὰ σωματικά) habían ya sido expuestas en los evangelios, movido por sus discípulos y divinamente inspirado por el Espíritu, hizo un evangelio espiritual (πνευματικόν)». Juan no es

Playa de Telḥūm, o Cafarnaúm, y región noroccidental del lago Genesaret. Por estos alrededores, Juan el Evangelista fue llamado definitivamente a seguir a Jesús. (Foto P. Termes)





Jerusalén. Parte oriental de la zona de la Piscina Probática correspondiente (en primer término) a la iglesia del paralítico, erigida en memoria del milagro obrado por Jesús y relatado en Jn 5,1-8. (Foto P. Termes)

designado expresamente como apóstol. Pero no puede dudarse que sea él a quien se refiere Clemente.

Ireneo y Clemente de Alejandría apoyaban su testimonio sobre el de Papías de Hierápolis y de los presbíteros, entre otros, de Juan el Viejo y de Policarpo. La tradición recogida por Papías era aquella que Clemente hacía remontar a los antiguos presbíteros. El texto de Clemente es más completo, ya que hace mención de Lucas y de Juan. Por lo que atañe a Marcos, las dos noticias se contradicen. ¿Las ἐξηγήσεις tratan también del autor del cuarto evangelio? Eusebio no lo dice. El *Prólogo antimarcionita de Juan* y el canon de Muratori nos llevarían, no obstante, a creerlo. Parece además que la atribución del cuarto evangelio al hijo de Zebedeo era ya profesada en Asia antes de la fecha en que Papías había concluido su obra.

El testimonio de Papías, por otra parte, da lugar a la cuestión de saber si la atribución del Apocalipsis y del cuarto evangelio al hijo de Zebedeo no proviene de una confusión con un homónimo, Juan el presbítero. El obispo de Hierápolis designa primero al apóstol Juan como al «discípulo del Señor» y luego le llama πρεσβύτερος. ¿Se trataría quizás de dos personajes claramente distintos? Después de las observaciones de Dom J. Chapman es imposible, en cualquier caso confundir apóstol y anciano. El término πρεσβύτερος tiene un sentido bien definido en los Padres y sobre todo en Ireneo. La solución más histórica y más sencilla parece ser la de Eusebio: el cuarto evangelio sería la obra del apóstol y el Apocalipsis la del Presbítero Juan, que habría sido discípulo del primero e instituido por él obispo de Éfeso.

Una última prueba de la permanencia del apóstol Juan en Asia es la de la arqueología. Las recientes excavaciones austríacas han probado en efecto que la tumba sobre la cual fueron levantadas las dos iglesias consagradas a Juan el apóstol era venerada ya de muy antiguo. Debajo de la plataforma que soporta el altar, en el cruce de la nave con el transepto, la tumba I es con toda seguridad, la del apóstol. Desde la basílica del siglo VI hasta la iglesia cruciforme, deteriorada por el tiempo y de ésta al mausoleo constantiniano y probablemente al *martyrium* primitivo, la tradición arquitectónica es ininterrumpida. No se podría exigir a la arqueología que estableciese una demostración más clara como la presente para identificar esta tumba célebre con aquella de la que se prevalecía Policarpo de Éfeso cerca del papa Víctor. Queda, no obstante, un punto

oscuro: Eusebio, si bien admite que el apóstol reposa en Éfeso, afirma también que el presbítero tenía también allí su sepulcro.

Bibl.: Dr. Nolte, *Ein Excerpt aus dem zum grössten Teil noch ungedruckten Chronicon des Georgios Hamartalus*, en *ThQ*, 44 (1862), págs. 465-466. J. P. Migne, *Constitutions Apostoliques*, 7,46,7, en *PG*, I, col. 1053. C. de Boor, *Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierippus und Pierius um bischer umbekannten Excerpten aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes*, en *TU*, 5,2 (1888), pág. 170. J. Wordsworth - H. J. White, *Novum Testamentum Domini Nostri Jesu Christi secundum editionem Sancti Hieronymi ad codicum manuscriptorum fidem*, Oxford 1889-1898, pág. 491. J. Parisot, *Aphraatis Demonstrationes*, en *PS*, I, pág. 987. E. Schwartz, *Über den Tod der Söhne Zebedäi. Ein Beitrag zur Geschichte des Johannesevangaliums*, en *AGG*, págs. 1903-1904. C. de Boor, *Georgii Monachi Chronikon*, Leipzig 1904, pág. 447. A. Kroymann, *Adversus Marcionem*, en *CSEL*, 47 (1906), págs. 290-650. H. Delehaye, *Le témoignage des martyrologes*, en *AnBoll*, 26 (1907), págs. 80-81. E. Schwartz, *Noch einmal der Tod der Söhne Zebedäi*, en *ZNW*, 11 (1910), págs. 89-104. H. Lietzmann, *Die drei ältesten Martyrologien*, en *Kleine Texte*, 2 (1911), págs. 7-8. J. Chapman, *Names in the Fourth Gospel*, en *JThS*, 30 (1929), págs. 13-19. F. G. Kenyon, *The Chester Beatty Biblical Papyri. Descriptions and Texts of Twelve Manuscripts on Papyrus of Greek Bible*, fascículo 2, *The Gospels and Acts*, Londres 1933. M. J. Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, en *ÉtB*, 7 (1948). M. E. Boismard, *L'Apocalypse*, en *LSB*, Paris 1950. G. A. Sotiriou - H. Hörmann, *Forschungen in Ephesos veröffentlicht vom österreichischen archaeologischen Instituts*, IV, 3.ª parte: *Die Johanneskirche*, Viena 1951. G. Bardy, *Eusèbe de Cesarée. Histoire Ecclésiastique*. I-IV, en *Sources Chrétiennes*, 31, I (1952), págs. 107, 127, 141-155. F. M. M. Sagnard, *Irenée de Lyon. Contre les Hérésies*, III, ibíd., 34, 1952, págs. 109, 192-195. G. Bardy, *Eusèbe de Cesarée. Histoire Ecclésiastique*, V-VII, ibíd. 41, II (1955), pág. 208. C. K. Barret, *The Gospel according to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, Londres 1955. R. F. Refoulé - P. de Labriolle, *Tertullien. Traité de la prescription contre les hérétiques*, en *Sources Chrétiennes*, 46 (1957). F. M. Braun, *Jean le Theologien et son évangile dans l'Église ancienne*, en *ÉtB* (1959), págs. 385-286. W. Schneemelcher, *Der Canon Muratori*, en *Neutestamentliche Apokryphen*, Tubinga 1959, págs. 18-21, 138.

J. E. MÉNARD

JUAN, Evangelio de. I. Crítica literaria. 1. Composición. Tras las posiciones absolutas de Rodolfo Bultmann en materia de crítica literaria, la exégesis del cuarto evangelio ha hecho indudables progresos. Bultmann cree que hay tres fuentes de que Juan se habría servido: las *Offenbarungsreden* («discursos de revelación»), las *Semeia-Quelle* («fuente de signos») y un relato de la Pasión independiente de los Sinópticos. Una crítica literaria atenta ha demostrado que cada una de estas pretendidas fuentes del evangelio contiene por igual, por así decir, términos típicamente joánicos.

Los materiales empleados por san Juan provienen más bien de una tradición eclesiástica oral, y el deber del exegeta es ante todo comprender el texto en su estado actual. No por esto deja de ser cierto que el cuarto evangelio presenta defectos de composición, lo que pudiera significar que tiene tras sí una larga historia, que fue primero predicado y luego redactado por etapas, que está constituido por un conjunto de meditaciones independientes, paralelas, y que son discípulos quienes se han encargado de la edición final. Así, por ejemplo, san Juan habría concebido los caps. 13-14 y 15-17 como dos versiones distintas de los discursos de despedida; él habría tenido la intención de servirse de la una o de la otra a la hora de la redacción definitiva, como quiera que una y otra trataban los mismos temas, pero el último redactor habría guardado las dos. Esta hipótesis podría explicar los difíciles vers. 30-31 del cap. 14, que son una repetición de Mc 14,41-42.

2. División. El prólogo. Ciertos versículos del prólogo[1] pudieran provenir de un himno primitivo cristiano que expresaría su fe en Jesús, sirviéndose de un lenguaje de gnosis. El evangelista habría tomado este himno por su cuenta, exponiendo su visión del Cristo preexistente y creador (vers. 1-5), ya presente en el mundo (vers. 6-13), que ha traído por su encarnación y su exaltación al cielo la salvación a todos los creyentes (vers. 14-18).

3. El libro de los «signos» (caps. 2-12) y el libro de la Pasión (caps. 13-20). El prólogo joánnico es verdaderamente una introducción: todo el resto del evangelio no es más que la ilustración de la presencia en el mundo de la Palabra de Dios que es el Cristo. El libro de los «signos» anuncia progresivamente y con un profundo vigor dramático la gran realidad de la muerte y de la resurrección de Cristo, signo y causa de vida eterna, donde se insinúan los grandes temas teológicos. Para mejor comprender la estrecha relación entre el libro de los «signos» y el de la Pasión, podría trazarse el siguiente paralelismo entre Pablo y Juan: mientras Pablo, de formación rabínica, nos lleva a la Cruz por la Ley[2], Juan nos lleva a la Cruz, sublime manifestación del amor de Dios, por los diversos símbolos del libro de los «signos». Nos hallamos aquí tanto en la línea del profetismo judío como en la del ejemplarismo platónico.

[1] Jn 1,1.3.4.9 en parte, 10.11.14.16. [2] Rom 8,1-5.

4. Juan y los Sinópticos. Se ha intentado relacionarlo con uno u otro de los Sinópticos, pero parece que nuestro evangelista sigue una tradición oral más que fuentes escritas. Podríamos, sin embargo, admitir relaciones con Marcos y Lucas, especialmente en lo que se refiere a los acontecimientos de la Pasión.

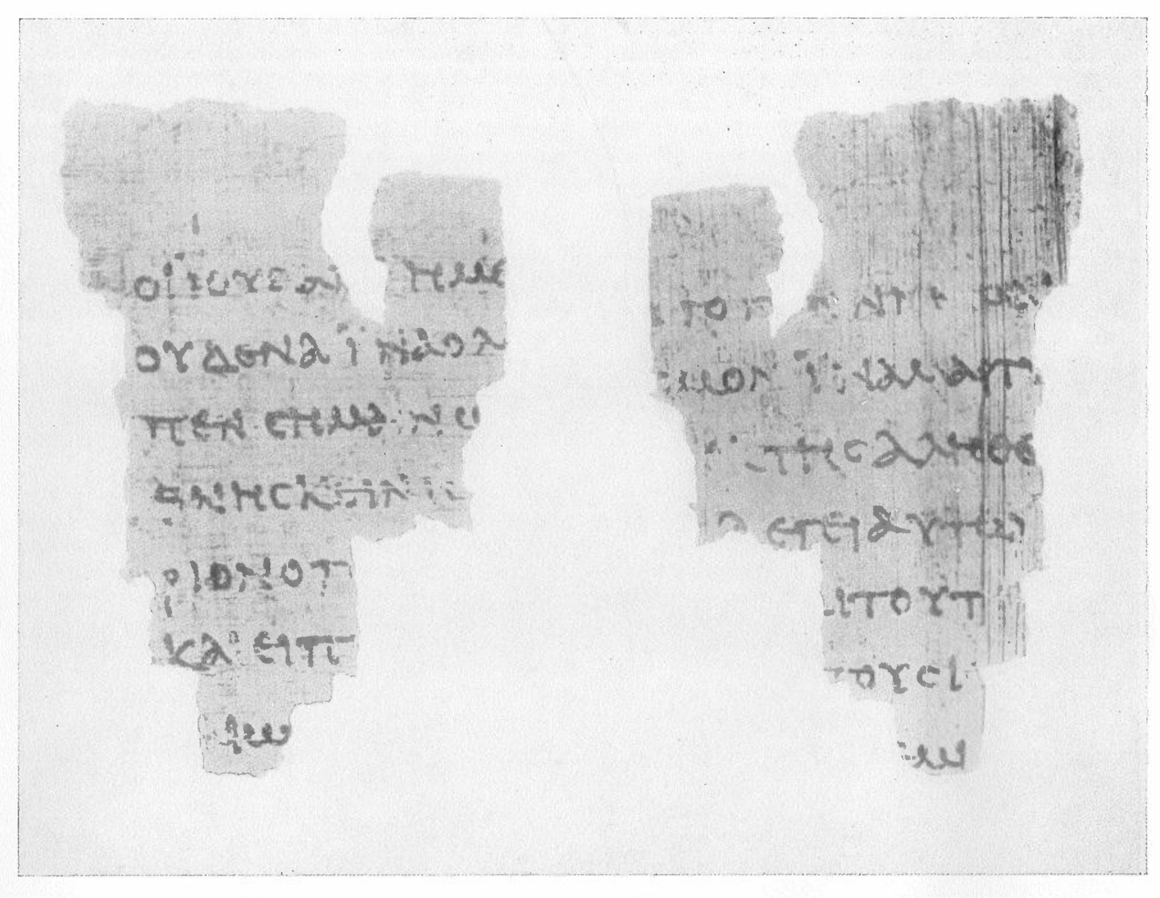
5. Características. La estructura del evangelio es a menudo explicada por el número 7. Parece preferible adoptar para el conjunto de la obra, a excepción del libro de los «signos», un método menos sistemático. Hay también seguramente muchos aramaísmos en el cuarto evangelio. Aparecen sobre todo en las palabras aisladas de Jesús. Estas palabras forman un núcleo en torno al cual el autor debió de agrupar, al redactarlas en griego, los grandes discursos del Maestro.

La tendencia actual a hacer el cuarto evangelio independiente de los Sinópticos y a detectar en él la presencia de aramaísmos, nos pone en relación con un ambiente de Palestina. Las indicaciones geográficas o los personajes joánicos no son únicamente alegorías, sino que dan fe de un conocimiento exacto de la vida y la geografía de Palestina, sobre todo las del sur (Sicar, la ciudad de Efraím, Betania tras el Jordán, Enón, Cedrón, Betzeta, Gabbata), y de un conocimiento no menos preciso de ciertos detalles de la vida de cada día de Jesús (Caná, Nicodemo, la Samaritana, etc.).

El evangelio de san Juan puede también ser considerado como un evangelio sacramentario. La mención reiterada del agua (Nicodemo, la Samaritana, el ciego de nacimiento, el lavatorio de los pies, etc.) alude al bautismo cristiano. La Eucaristía está simbolizada por

Joppe. Panorama de Tel Aviv, junto a las aguas del Mediterráneo, visto desde el convento de los PP. Franciscanos, situado en la bíblica Yāfō, ciudad citada en diversos pasajes del AT como puerto de gran importancia. (Foto S. Bartina)

Juan Evangelista. Basílica del santo en Éfeso, vista desde el atrio hacia el ábside por el lado de la epístola. El edificio medía 110 m de largo por 40 m de ancho, y dos hileras de macizas pilastras formaban sus tres naves. (Foto P. Termes)



Papiro *Rylands* 457. Recto: Jn 18,31*b*-33*a*; verso: Jn 18,37*b*-38. Es el fragmento más antiguo que se conoce del evangelio de Juan, copiado en Egipto entre el 120 y el 150 D.C.

la multiplicación de los panes del cap. 6, que contiene un conjunto de enseñanzas eucarísticas. El evangelio es también fundamentalmente eclesial[1]. En y por la Iglesia los cristianos pueden amarse individualmente unos a otros.

Y todos estos datos sobre la existencia terrestre de Jesús y sobre la vida de la Iglesia primitiva confieren al evangelio de san Juan un gran valor histórico. El Cristo de san Juan es el Cristo histórico, y esto es lo que separa definitivamente el cuarto evangelio de toda mística griega que pudiera ofrecer con él algunas semejanzas.

[1]Jn caps. 15-16.

6. La fecha del evangelio. En la actualidad, ya no es problema. Los papiros *Egerton* 2, *Rylands* 457 a *Bodmer* 2, que datan todos ellos del siglo II y III, suponen que el evangelio estaba ya escrito hacia el año 100.

II. La cuestión teológica. Pero el evangelio de san Juan expone ante todo un pensamiento teológico original que hay que situar en la corriente religiosa de la época e ilustrarlo por los textos de Qumrān.

Para Rodolfo Bultmann, el autor del cuarto evangelio pertenecía a un círculo gnostizante, el de las *Odas de Salomón*, de la literatura mandea o maniquea. La gnosis viene a ser la búsqueda, por parte del hombre, de la unidad original que se da cuenta que perdió en la multiplicidad y la dispersión del mundo terrestre y material. A la gnosis debería asimismo Juan su visión universalista del mundo y sus nociones antitéticas: luz-tinieblas, vida-muerte. El evangelista presentaría a Jesús como el Revelador enviado por el Padre para que el mundo de arriba haga irrupción en el mundo de abajo y cuya subida a las esferas celestiales significa la destrucción del mundo y de su ἄρχων[1]. A modo de respuesta cabe decir que es más bien al helenismo (el ejemplarismo platónico, así como el φῶς ἀληθινόν de Jn 1,9), al hermetismo (el *Corpus Hermeticum*, 13, trata de palingenesia lo mismo que la entrevista con Nicodemo; la distinción de τὰ ἄνω y de τὰ κάτω)[2], al judaísmo palestinense y al mismo cristianismo del que Juan es deudor. Si ha contraído alguna deuda con el hermetismo, entre otros, ha sido para ser escuchado y comprendido por los paganos de una intelectualidad superior, al mismo tiempo que por otros, y sin desviarse jamás, a pesar de ello, de la catequesis tradicional. De este ambiente no ha recibido más que imágenes y medios de expresión. Su fuente principal es el AT: su Logos es la palabra creadora y reveladora, considerada un poco tal como

la veía Filón, y su tipología se alimenta de los grandes temas de la historia de la salvación de Israel (Abraham, Moisés, el maná, la Tōrāh, etc.). Si el movimiento de su pensamiento es cíclico como el del pensamiento místico griego, si el objetivo de la vida del hombre, por ejemplo, ha de ser un retorno a sus orígenes (palingenesia), entiéndase del retorno al estado de obediencia y de sumisión al orden sobrenatural en que Dios creó a Adán.

Tales eran las principales conclusiones a que se había llegado antes del descubrimiento de los manuscritos de Qumrān. Estos nuevos escritos han aportado algo nuevo. En efecto, su género literario y toda su manera de pensar se parecen extrañamente a los del cuarto evangelista. Se da una importancia particular al conocimiento, cosa que anuncia la gnosis; se insiste en el dualismo luz-tinieblas, verdad-mentira, ángel de tinieblas-ángel de luz y, en una perspectiva escatológica, en la mística de la unidad y en la necesidad del amor. No se pueden aún definir muy bien las relaciones entre el cristianismo y Qumrān. Lo que parece firme es que existió en tierras de Palestina un judaísmo helenizado en la línea de la literatura sapiencial, que sería un enlace entre el judaísmo rabínico de Palestina y el judaísmo de Alejandría y que encontraba sus medios de expresión en el AT y también en un fondo común oriental del que debieron de tomar elementos todos los pensamientos religiosos de la época.

Pero todas estas comparaciones no son como para hacernos minimizar la grandeza y la originalidad del pensamiento joánico. ¡Este pensamiento es harto más sobrio que el del hermetismo, más universalista que el de los escritos de Qumrān e indiscutiblemente mucho más espiritual y auténtico que todas las elucubraciones de los sistemas gnósticos conocidos! Si el cuarto evangelio resiste tan bien a todas las comparaciones, es porque no es un mosaico de elementos disparatados, reunidos al socaire de las fuentes que el evangelista pudiera haber conocido o de las influencias que se hubieran ejercido sobre él. La obra aparece más bien como la creación radicalmente original de un verdadero genio, de uno de esos seres que dejan huella, más que recibirla.

Aquí, todo está centrado en el pensamiento de Dios, el → **Logos**. Más que en ningún otro lugar, el evangelio es aquí una Persona, la de Jesús de Nazaret. Y es el Logos-Jesús quien enlaza unos con otros los grandes temas teológicos de la obra: la vida eterna, el conocimiento de Dios y la fe, la verdad, la unión con Dios, la luz, el Espíritu. Y el Cristo joánico no es sólo el Me-

Restos de la sinagoga de Cafarnaúm, vista desde el sur. En este lugar Juan Evangelista pudo escuchar, de labios del Mesías, la promesa de la Eucaristía. (Foto P. Termes)





Jerusalén, explanada del Templo con la cúpula de la Roca. En los atrios del Templo ocurrieron los hechos narrados en los caps. 7, 8 y 10 del evangelio de Juan

sías, sino que es Hijo del hombre al mismo tiempo que Hijo de Dios. Estos distintos temas joánicos han sido estudiados de modo muy juicioso por C. H. Dodd en la obra maestra de la exégesis joánica de estos últimos años.

1. La vida eterna. San Juan indica la finalidad de su evangelio en 20,31: ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε, y ésta es también la finalidad de la venida de Jesús a la tierra: ἐγὼ ἦλθον ἵνα ζωὴν ἔχωσιν («... Yo vine para que tengan vida»)[3]. A veces este vocablo ζωή («vida») se acompaña del calificativo αἰώνιος («eterna»)[4]. Uno de los textos más sugestivos del cuarto evangelio es el de 6, 40: «Que todo el que ve al Hijo del hombre y cree en Él tenga vida eterna» (ἵνα πᾶς ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν καὶ πιστεύων εἰς αὐτόν ἤχῃ ζωὴν αἰώνιον). Ζωή y αἰώνιος pertenecen al vocabulario del cristianismo primitivo, pero fuera de Jn y de 1Jn, es ζωή sólo el vocablo preferido. Ζωὴ αἰώνιος no se halla en el AT más que en Dan 12,2, el único libro veterotestamentario que habla de la vida futura casi sin equívocos. La palabra hebrea *ʿōlām* designa un período indefinido de tiempo más que un período infinito y significa el tiempo que sigue inmediatamente a la muerte[5].

Tres formas de exprexión pueden haber dado lugar a la fórmula cristiana ζωὴ αἰώνιος: *a)* «la vida de la era que viene», opuesta a la vida de esta era; *b)* la vida opuesta a la muerte; *c)* la vida del período eterno opuesta a la vida del tiempo.

La noción de «la vida que viene» en Jn 5,39 corresponde a la de *Pirqē ʾĀbōt*, 6,7, lo mismo que Jn 4,36 recuerda *Tōsĕftāʾ Pésaḥ*, 4,18. El texto de Jn 12,25 es muy significativo, porque es la transcripción joánica de textos sinópticos[6], como asimismo 4,14 y 6,27. La «era que viene» joánica es como en las obras judías distinta de la era presente no sólo cuantitativamente, sino también cualitativamente. Lo mismo ocurre en ciertos pasajes en que ζωή se usa solo. Se podría también comparar 5,28-29, ya sea con *Tōsĕftāʾ Sanh.*, 13,2, ya sea con Dan 12,2. Esta escatología recuerda tanto la del judaísmo popular como la del cristianismo primitivo y es tan distinta de la escatología joánica habitual, que ciertos autores la atribuyen a un redactor más bien que al mismo evangelista. Pero los textos que designan la «vida que viene» con el nombre de ζωὴ αἰώνιος son difícilmente separables de su contexto. Esto nos permite decir que la noción joánica de «vida eterna» se acerca en ciertos pasajes a la de las obras rabínicas y de los Sinópticos.

Hay, con todo, otros textos que reflejan una concepción diferente. Así la afirmación de Marta[7] expone exactamente la misma doctrina que 5,29 y, sin embargo, la respuesta de Jesús no es la misma[8]. La expresión del Maestro, que recuerda 2 Sm 12,10; Sal 9,19; 55,23; 125,1, muestra que la resurrección es algo que puede tener lugar antes de la muerte corporal y que tiene por resultado la posesión de la vida eterna ya desde ahora. Es significativo que el relato de la resurrección de Lázaro aporte una dramática ilustración a Jn 5,28-29. Lázaro, a diferencia de los resucitados de los Sinópticos, está ya en la tumba y vuelve a la vida a la sola palabra de Jesús. Su resurrección, que anticipa y anuncia la resurrección final, es el símbolo de la resurrección real por la que el hombre pasa de una existencia física, que es muerte, a una vida que es verdaderamente la vida y que es la prueba y el arquetipo de la vida corporal. Esto pudiera recordar el ejemplarismo platónico y la idea griega, posiblemente de origen órfico, expresada por Eurípides: «¿Quién sabe si vivir no es morir y morir vivir?»

Cuando la vida real es así concebida, αἰώνιος toma un color de actualidad, y ya no es tanto su cualidad de eternidad lo que cuenta, sino su cualidad de «vida divina» en nosotros, cualidad que pertenece propiamente al arquetipo celeste, del que el mundo de acá no es más que el reflejo. La noción joánica de eternidad se acerca a las nociones platónica y filoniana. La vida eterna no puede medirse en meses o en años: se vive ya ahora en la eternidad de Dios. Y aunque san Juan use dos veces ζῆν εἰς τὸν αἰῶνα[9] («vivirá eternamente»), prefiere definir su «vida eterna» de modo negativo[10]. Es más filosófico negar un fin a lo que es eterno que atribuir una perpetuidad en el tiempo a algo que es estrictamente intemporal.

Si el concepto joánico ζωὴ αἰώνιος se aproxima al del pensamiento helenístico, sabe evitar el sentido abstracto y estático que la idea de eternidad tiene en el misticismo griego. Su profunda filiación al pensamiento hebreo da a su noción de vida empuje, movimiento y gozo. Y su evangelio, al hacer presente la vida eterna que era a los ojos de los judíos y de los Sinópticos un bien escatológico futuro, no es una obra griega, sino un apocalipsis actualizado, que no cesa de perfilarse sobre el telón de fondo de la escatología definitiva de la segunda venida de Cristo. Y ésta es otra diferencia fundamental entre san Juan y los gnósticos.

[1]Jn 12,31. [2]Jn 3,31; 8,23; 15,19, etc. [3]Jn 10,10. [4]Jn 3,15; 12,25. [5]Dan 12,2; *Sal. de Salomón* 3,12; *Enok* 37,4; 40,9. [6]Mc 8,35; Mt 10,39; 16,25; Lc 9,24; 17,33. [7]Jn 11,23-24. [8]Jn 11, 25-26. [9]Jn 6,51.58. [10]Jn 8,51-52; 10,28; 11,26.

2. El conocimiento de Dios y la fe. La vida perfecta y absoluta, de calidad intemporal y exenta de muerte, consiste en el conocimiento de Dios[1]. Al enunciar así su concepción de vida eterna, san Juan se sitúa en el contexto de un pensamiento contemporáneo y esto contribuye a hacer de su obra un gran libro. Sus lectores podían reconocer en él otro maestro, que haría por ellos lo que los mistagogos hacían por los iniciados de los misterios, es decir, conducirlos al conocimiento sobrenatural de su inmortalidad. Pero esto no nos indica lo que el cuarto evangelista entiende por conocimiento de Dios. La noción no tiene, en efecto, el mismo significado en las distintas filosofías religiosas de la época. Para el hermetismo, la ciencia redentora es una serie de especulaciones cosmológicas y antropológicas, que culminan en una visión mística. La gnosis se inclina, por su parte, hacia el «yo», cuyo destino se ventila en un mundo superior mítico. El pensamiento de Filón adolece de dualismo: si el conocimiento es para el judío alejandrino el del AT, es también una contemplación del Ser (τὸ ὄν). Y según los escritos de Qumrān es una ciencia angélica y un conocimiento de la Ley y de los secretos de los cielos, profundizado gracias al Espíritu.

¿Qué es entonces el conocimiento de Dios según el cuarto evangelista? Para mejor comprenderlo, no hay que olvidar que san Juan se halla en la encrucijada de las culturas griegas y judía. El griego concibe el conocimiento como si fuera una visión: exterioriza el objeto, lo contempla a distancia (θεωρεῖν), trata de captar (καταλαβεῖν) sus cualidades esenciales, la realidad (ἀλήθεια). El hebreo mira el conocimiento como consistiendo en una experiencia del objeto considerado en su actividad y en sus efectos más bien que en él mismo. Y el sujeto cognoscente es como puesto en movimiento por el objeto conocido. Conocer una persona o una cosa es ser movido o conmovido por ella, con la voluntad y la inteligencia en juego[2]. El conocimiento judío consiste en una relación del hombre con Dios, una experiencia de las relaciones que Dios puede mantener con los hombres. Es también escuchar sus mandamientos y obedecerle.

La fusión de ambas maneras, judía y griega, de concebir el conocimiento se hizo tal vez gracias a las religiones de misterios. Para éstas, el conocimiento de Dios consistía, en efecto, en un conocimiento extático, en una comunión, y por ella la concepción judía pasará al hermetismo, como en *Corpus Hermeticum*, 1,31: (Dios) ὅς γνωσθῆναι βούλεται καὶ γιγνόσκεται τοῖς ἰδίοις («que quiere ser conocido y es conocido por los suyos»). Es también el conocimiento de Dios de los profetas que se encuentra en ciertos papiros mágicos: ἐγὼ εἰ[μι] σὺ καὶ σὺ ἐγώ. El sentido de γιγνόσκειν de los LXX pasará también insensiblemente a la gnosis, por ejemplo, Os 10,12. El traductor griego de este texto sentía que su interpretación correspondía a algo en la piedad judía y que le acercaba también al mundo griego de Filón y al hermetismo. Nada impide pensar que todo cuanto pueda haber de elevaciones religiosas en la mística griega proviene de una alianza del judaísmo y del helenismo y que la noción de gnosis está ya anunciada en el AT. Esto tiene importancia para la noción joánica del conocimiento de Dios.

Así, en el cap. 8, donde Jesús dice que Él es de arriba y no de abajo[3] es un pensamiento helenístico lo que se expresa. El conocimiento tiene aquí por objeto la ἀλήθεια, es decir, las cosas verdaderas, y esta verdad libera (un poco como la verdad libraba de la εἱμαρμένη, «fatalidad», en el estoicismo). Pero aquí por su conducta los judíos manifiestan su desconocimiento de Dios. Lo mismo que los paganos no conocían a Dios al perseguir al pueblo escogido[4], de igual modo los judíos no conocen a Dios, puesto que persiguen a su



Jerusalén. Patio contiguo a la iglesia de San Salvador. Las construcciones que lo rodean ocupan el lugar de la «casa de Caifás», en donde Juan introdujo a su amigo Pedro. (Foto Archivo P. Termes)

enviado. Y en 8,54-55 el conocimiento de Dios implica el cumplimiento de sus mandamientos, pero también una comprensión de la verdad, que es participación en la naturaleza divina y liberación. Un pensamiento hebreo y un pensamiento griego se reflejan a la vez en estos versículos.

Con todo, el conocimiento típicamente joánico consiste en un conocimiento mutuo entre Dios y los hombres. Es el conocimiento de Dios que se encuentra en el AT, el de los profetas: Dios conoce a los hombres (idea fundamentalmente hebrea) y los hombres conocen a Dios.

En la literatura profética, Dios conoce a su pueblo[5]: lo conoce llamándolo, escogiéndolo, concediéndole su revelación y juzgándolo por sus crímenes. El conocimiento que Dios tiene de sus profetas[6] no es sólo penetrante; implica una elección, un acto de voluntad y una relación personal entre Dios y el profeta. En el período postprofético, el «piadoso» de Israel se aplica a sí mismo este conocimiento de Dios[7]: es consciente de ser objeto del conocimiento de Dios y lo expresa en una plegaria[8]. Esto indica que este conocimiento divino es más que una comprensión y una penetración: Dios ha creado el hombre, lo guía y viene en su socorro[9]. En Nah 1,7 «ciencia de Dios» significa bondad, de suerte que el γιγνώσκειν (heb. *yōdēaᶜ*) designa una relación personal de Dios con los hombres. Dios tiene del hombre una visión interior y guarda respecto a él una atención bienhechora. Desde este punto de vista, Nm 16,5 es también preciosísimo en su texto griego. Las tres grandes ideas de este fragmento son las siguientes: Dios conoce a los suyos; Él los ha escogido; los conduce a Él. Y estos tres puntos aparecen en Jn 6,44; 10,14; 12,32; 13,18. En estos lugares, es el Cristo Dios quien conoce. En otros lugares, éste será el objeto del conocimiento divino[10] y siempre se trata, como en el caso de los profetas, de un conocimiento que es a la vez un acto de inteligencia y un acto de amor.

Pero el hombre, según el cuarto evangelio, conoce también a Dios. En esto igualmente san Juan está en la línea del profetismo, como en Os 6,2-3 (LXX). Los caps. 14-16 encierran afirmaciones parecidas a las obras proféticas: describen el conocimiento mutuo entre Dios y los cristianos. Es, una vez más, «escatología realizada». Pero hay que notar que este conocimiento de Dios por el hombre está ante todo en dependencia del que Cristo tiene del Padre. Sólo entre el Padre y el Hijo la mutua relación es perfecta. La fórmula que expresa esta relación mutua se halla en 10,14-15. Lo mismo ocurre en los pasajes donde Jesús reprocha a los judíos su ignorancia de Dios y cuando afirma la ciencia que Él tiene del mismo Dios[11]. Este conocimiento que tiene de Dios está asociado a su misión divina y a su obediencia a esta misión. Él realiza el profeta ideal: ya que Dios conocía al profeta, éste debía conocer a Dios. Juan va aquí más allá que los Sinópticos[12], mostrando que Cristo, como Dios, es a la vez el conocedor y el conocido. Su relación al Padre es el arquetipo de toda otra relación humana con Dios. La vida eterna consiste tanto en conocer a Él como al Padre[13].

Además, el conocimiento joánico de Dios es una visión[14], y esto es griego. La θεωρία no juega ningún gran papel en la experiencia religiosa del judaísmo (véase el contraste entre Is 6,1 y Ez 1,28; 8,4). La gloria del Dios de Israel era un misterio demasiado grande para ser profanado por las miradas humanas. El cuarto evangelio no habla de la visión de Dios con la finalidad de entrar en contradicción con la tradición bíblica, sino para demostrar el cumplimiento escatológico de la era actual: la vida eterna está aquí. Pero, por otra parte, la máxima de 1,18 sigue en pie y en realidad ser verdadero sólo se aplica al Logos[15]. El Cristo joánico es, a decir verdad, el único «místico» auténtico. Tal era la ilusión de la mística griega (*Corpus Hermeticum,* 1,13): hacer místicos a todos sus iniciados. Sólo el Logos comunica la vida sobrenatural a los hombres[16].

Otra meta característica del concepto joánico del conocimiento de Dios es su identificación al de la fe. La fe joánica sufre una fuerte influencia judía. Es una determinación ético-psicológica de la personalidad del creyente, lo cual podría resumirse en el adagio filoniano: ἀφανοῦς ὑπόληψις («aceptación de lo desconocido»; *De Somno,* 1,8). Y es esta influencia de las concepciones religiosas judías sobre las ideas griegas la que ha abierto camino al himno de *Corpus Hermeticum,* 1,32: πιστεύω καί μαρτυρῶ· εἰς ζωὴν καὶ φῶς χωρῶ («creo y doy testimonio: voy hacia la vida y la luz») y al pensamiento religioso contemporáneo de san Juan[17]. Creer y pensar difieren poco uno de otro.

Para subrayar este aspecto de compromiso personal del creyente de resultas de su encuentro con Cristo, el cuarto evangelio usa una expresión que no se halla ni en el griego profano ni en los LXX: πιστεύειν εἰς. La expresión es seguramente de origen hebreo o arameo. Tal es el caso de 7,5 y de 14,1. Otra forma para designar esta alianza del cristiano con Cristo es πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα[18]. El sentido no difiere sensiblemente de la otra expresión πιστεύειν εἰς. El ὄνομα es naturalmente el símbolo de la persona de Dios y de Cristo. En la cristiandad primitiva, la expresión se usaba sobre todo en relación con el bautismo. Éste es el acto de vasallaje del cristiano, que se hace entonces propiedad de Cristo. El sentido joánico de πιστεύειν es el mismo que el de γιγνώσκειν, que es también el del hebreo: *yādāᶜ ʾet hā-ʾĕlōhīm.* Creer es reconocer el Cristo y aceptarlo como la revelación de Dios. Es servirle (διακονεῖν) y seguirle (ἀκολουθεῖν)[19].

Un último aspecto de la fe joánica se expresa por la forma absoluta del verbo πιστεύειν. Las frases de Jn 1,7; 4,53; 11,15 han de traducirse sobre todo por «tener la fe» o «hacerse cristiano» y podrían recordar algunos pasajes de los LXX o del *Corpus Hermeticum.* Éste es también el sentido del verbo en los pasajes que hablan de visión[20] y en el episodio de Tomás[21].

Hay, pues, en Juan relación entre la fe y la visión. Pero cuando la visión física se acompaña de la fe, alcanza una mayor profundidad. Nadie tiene de Dios una visión inmediata, pero quien tiene fe tiene la vida eterna. Esto es lo mismo que decir que la fe es una visión que da la vida. La verdadera visión de Tomás y de Marta es su fe[22]. Lo mismo para los que veían a Jesús que para todos nosotros, la fe es necesaria, puesto que es esta forma de conocimiento o de visión concedida únicamente a aquellos que encuentran a Dios en la per-

sona histórica de Jesús, una Persona que sigue siendo por la fe Verdad y Vida y que es fuente de salvación.

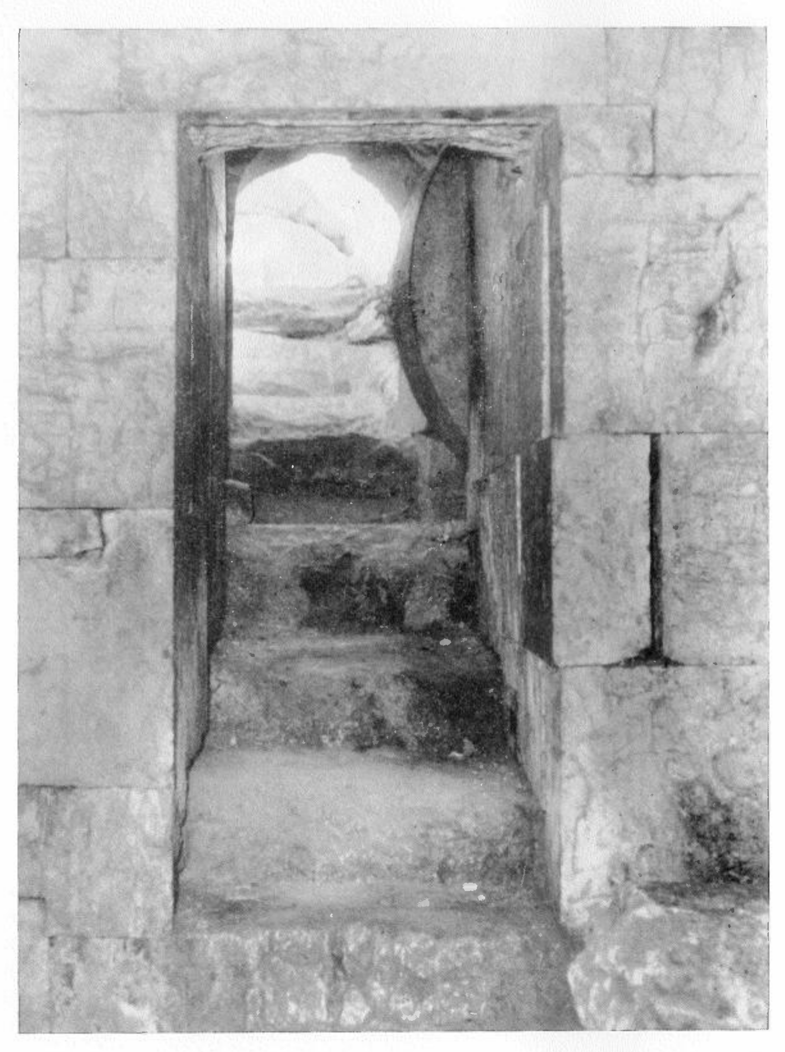
[1]Jn 17,3. [2]Cf. Is 47,8; 53,3; Ez 25,14; Job 20,20. [3]Jn 8,23. [4]Jer cap. 46 y sigs.; Sal 79. [5]Am 3,2; Os 5,3. [6]Dt 34,10; Jer 12,3. [7]Sal 139,1-2. [8]Sal 139,23. [9]Sal 139,5.10.13. [10]Jn 10,15. [11]Jn 7, 28-29; 8,54-55. [12]Mt 11,27; Lc 10,22. [13]Jn 17,3. [14]Jn 1,14; 11,40; 14,7. [15]Jn 6,46. [16]Jn 12,45; 14,9. [17]Jn 8,12; 9,39; 12,46. [18]Jn 1,12; 2,23; 3,18. [19]Jn 12,26. [20]Jn 6,36.46-47; 11,40; 12,44-45. [21]Jn 20,25-29. [22]Jn 11,40.

3. LA VERDAD. Uno de los términos frecuentemente empleados por san Juan para describir el objeto de este conocimiento y de esta fe es el de ἀλήθεια. La palabra significa ante todo en la literatura griega la «realidad». Éste es su sentido filosófico y en particular platónico. Y es este mismo el sentido que la expresión tiene en el *Corpus Hermeticum* (13, 6,9) y en Filón. El fin de la búsqueda de los νοητὰ es la ἀλήθεια. Los LXX traducen la palabra hebrea *'ĕmet* («verdad moral», «fidelidad», «validez») por ἀλήθεια, como puede verse en Jer 2,21. Es este sentido hebreo el que tiene la fórmula χάρις καὶ ἀλήθεια de Jn 1, 14-17. Constituye una combinación tan desacostumbrada en griego, que hay que suponerle un origen hebreo. Χάρις fue puesta en vez de ἔλεος para significar *ḥésed* después del período de los LXX[1]. Además es la Ley lo que aquí se opone al Logos[2]. Según el pensamiento judío, la *'ĕmet* («verdad») de Dios estaba expuesta en la Ley[3]. Según Juan, esta fidelidad o esta verdad de Dios se expresa en el Logos. El término significa aquí «validez» y no «realidad». Pero la idea de realidad ontológica y la de validez permanente son ideas análogas. Los pensamientos bíblico y platónico no son necesariamente opuestos.

La ἀλήθεια joánica, sin embargo, tiene también y, sobre todo, un sentido griego. Así la expresión ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας de Jn 18,37 no corresponde a expresiones hebreas, sino más bien a expresiones griegas: ἐκ τοῦ πνεύματος, ἐκ τῶν ἄνω («del espíritu», «de las cosas de arriba»). 'Αλήθεια designa aquí el reino de la realidad pura y eterna opuesto al orden de los fenómenos. Jesús dice también en este ver. 37 que ha venido para dar testimonio de la Verdad, de la realidad divina que revela. Aquí se halla la significación del vocablo en la filosofía griega desde Platón. Jn 8,32 habla de libertad gracias al conocimiento del verdadero Dios. Este conocimiento liberador podría parecerse extrañamente al conocimiento gnóstico o hermético que libra de la εἱμαρμένη («fatalidad»), pero en san Juan se opone a la δουλεία («esclavitud») judía: la verdadera religión es liberación de la servidumbre de la idolatría, del pecado y aun de la Ley de este mundo donde reina el pecado[4].

Es, pues, esta gran realidad la revelación del Logos, la que librará al mundo del pecado. Y ἀλήθεια significa esta realidad: el Λόγος enuncia la verdad[5], mientras que el διάβολος enuncia la mentira, la negación de la realidad eterna, ya que no pertenece al mundo superior. Y en el plano de estas realidades eternas los discípulos se santifican. Entonces serán ἀληθινοὶ προσκυνηταί, y su devoción será ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ[6]. Harán la verdad[7], expresarán la realidad sobrenatural suprema, el ἀγάπη.

En fin, esta ἀλήθεια es Cristo mismo[8]. Esto significa que la relación de los discípulos con el Maestro es más que una relación de discípulos con su profesor, de iniciados con su mistagogo. Para conocer la verdad,



Jerusalén. La entrada al sepulcro de la familia de Herodes vista desde el interior. Puede dar una idea acerca del lugar en donde Juan esperó la llegada de Pedro antes de entrar en el sepulcro de Jesús. (Foto P. Termes)



El-Ṭābigah, al noroeste del lago Genesaret. En el centro, junto al lago, vemos la capillita que conmemora la elevación de Pedro a primado, después de la pesca milagrosa, en la que Juan fue el primero en reconocer al Señor resucitado. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)

no basta escuchar sus palabras, han de estar unidos a Él. Una tal unión personal sobrepasa la simple aprehensión intelectual en el sentido en que los griegos podían entender el conocimiento de Dios.

[1]Est 2,9. [2]Jn 1,17. [3]Neh 9,13; Sal 119,142. [4]Jn 8,34. [5]Jn 8,40-46. [6]Jn 4,23. [7]Jn 3,21. [8]Jn 14,6.

4. La unión con Dios. La verdad a que se llega por la fe consiste en una relación personal entre Dios y nosotros, en una inmanencia recíproca o mutua. El Hijo está en el Padre[1], el Padre está en el Hijo[2], los hombres están en el Hijo[3], el Hijo en los hombres[4]. En fin, los hombres están en el Padre y el Hijo[5].

Es sabido que semejante inmanentismo existe ya en el hermetismo, donde el νοῦς penetrándose del *cosmos* y penetrando el *cosmos* de sí mismo, se une al pensamiento universal, el λόγος. Y el *Corpus Hermeticum*, 8,5; 9,9, para describir esta unión, emplea a menudo la expresión ἐν ϑεῷ. Esta experiencia auténticamente religiosa de la unión con Dios, perfilada sin duda sobre un fondo panteísta, puede ser llamada una mística. Otra experiencia mística de unión con Dios, y descrita por Filón, es la posesión extática del alma por Dios. Esta posesión se manifiesta, ya en un éxtasis parecido al de los adoradores de Dionisos, ya sea, en un grado más elevado, en una inspiración profética. Y, para describir esta unión, Filón usa la expresión ἔνϑεος. Si se puede hablar en el caso del hermetismo y de Filón de dos antecedentes del pensamiento joánico, con todo, ambos presentan del ἐν ϑεῷ un sentido muy poco preciso.

Si nos volvemos ahora a san Pablo, es la expresión ἐν Χριστῷ la que más se acerca al ἐν Θεῷ joánico. Pero en Pablo, lo que se significa es más bien la idea de solidaridad de todos los creyentes en el Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia; no se trata en él de unión individual. En efecto, el apóstol de los gentiles no dice jamás que Cristo está «en Dios» a la manera como nosotros estamos en Él[6]. Por el contrario, la unión del Padre y del Hijo con los cristianos, según san Juan, es una unión de individuo a individuo y es una unión de amor[7].

Esta unión de amor establece una comunidad de vida entre Padre y el Hijo, que se manifiesta en que el Hijo anuncia la palabra del Padre y hace sus obras. Así, la gloria del Padre se revela en el Hijo[8]; esta fusión de ideas es sobre todo puesta en valor allí donde la relación del Padre y del Hijo se designa expresamente como el arquetipo de la relación del Hijo con sus discípulos[9].

El símbolo de la viña[10] puede haber sido sugerido a Juan por la idea del σῶμα Χριστοῦ paulino y por la del sarmiento y la cepa[11]. Significa la unidad de los discípulos en el amor, que es plenamente mutuo entre el Padre y el Hijo, y que se manifiesta en la obediencia a la palabra y al mandato de Cristo. El Padre, el Hijo y los discípulos permanecen los unos en los otros por la fuerza del amor, que es la auténtica vida y actividad de Dios. En un acto de amor el Padre entrega su Hijo al mundo; el amor suscita en el Hijo una obediencia perfecta a la voluntad del Padre y le mueve a dar su vida por sus discípulos; el amor de los discípulos les lleva a obedecer al mandato de Cristo y amarse unos a otros. Y a causa de la sumisión general, por la obediencia de todos, Dios, el Padre, es glorificado en Jesucristo, el Hijo.

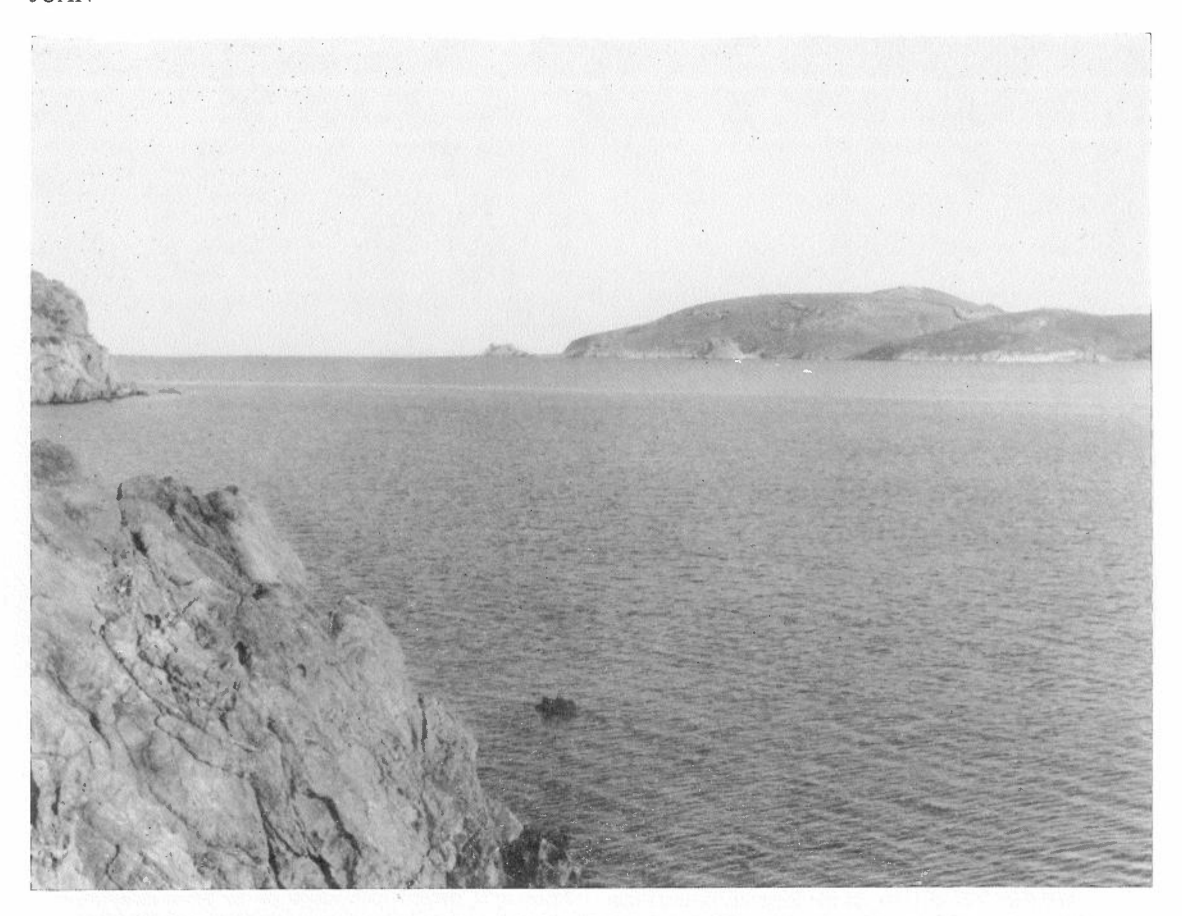
Esta unidad del Padre, del Hijo y de los hombres recibe su expresión clásica en la plegaria de Cristo[12]. Es evidente que para el evangelista, como para los autores herméticos, esta presencia de Dios en el hombre es la unión más perfecta que pueda existir entre Dios y nosotros. Si bien ella no significa una absorción del individuo en el Todo ni una posesión extática por un influjo divino, es, sin embargo, tan semejante a la absorción hermética que designa una comunidad de ser, y se parece tanto a la posesión extática que es una relación dinámica, la cual actúa de tal manera que los hombres pronuncien palabras y cumplan obras que son las de Dios mismo. Pero a diferencia de la presencia de Dios en nosotros, según el hermetismo y Filón, la unión con Dios es para el cuarto evangelista una relación personal con el Dios vivo gracias a la acción del Cristo histórico, cuya relación con el Padre es el modelo original y perfecto. No se trata de perderse en la sustancia absoluta. Dios es el Padre vivo y de Él emana el amor. Y su amor divino no se concibe de modo abstracto, como el del dios hermético que amaba el *cosmos*, su hijo, el λόγος τέλειος. El amor de Dios, para san Juan, es una forma personal de vida: Cristo da su vida por los que ama[13], y Dios amó tanto al mundo que le dio su Hijo único[14]. Y es devolviendo este amor a Dios como se le deja vivir en nosotros. ¿Puede llamarse esto misticismo? Lo que puede decirse es que hay elementos de mística en san Juan: unidad esencial con el Padre, comunión con Él hasta una cierta igualdad. Pero todo esto no se aplica plenamente más que a Cristo solo. Él es el único místico verdadero, sólo Él sabe de dónde viene y adónde va[15], en contraste con la mística del nuevo evangelio valentiniano llamado *Evangelio de Verdad* de Nag Hammādi. Y éste es otro aspecto fundamental del joanismo que lo distingue del misticismo griego y del gnosticismo: sólo el «Yo» de Cristo es verdaderamente de origen y de esencia divinos. La vida mística de los cristianos, si se puede decir, deriva de la relación esencial entre Jesús y su Padre, y de ella mana. El que en un acto de amor cree en el Hijo se une al Padre y recibe el Espíritu.

[1]Jn 14,10-11.20; 17,2. [2]Jn 14,10-11; 17,21-23. [3]Jn 14,20; 17,21. [4]Jn 14,20; 17,23-26. [5]Jn 17,21. [6]Cf. 2 Cor 5,19; Col 3,3. [7]Jn 3,35; 5,20; 14,30 y 14,12-15.19.20.23-24. [8]Jn 13,32. [9]Jn 14,8-11. 12.15.19.20.23-24 y 6,56-57. [10]Jn 15,1-12. [11]Rom 11,16-24. [12]Jn cap. 17. [13]Jn 15,13. [14]Jn 3,16. [15]8,14.

5. LA LUZ. La ἀλήθεια es la realidad divina que Cristo trae al mundo. Cristo es también el φῶς ἀληθινόν[1]. Si ἀλήθειος ha de ser interpretado en un sentido griego, esto significa que el Logos es la *ratio essendi* y la *ratio cognoscendi* de todo cuanto puede haber de luz en el mundo, que en su persona asume toda luz, que no hay luz más que por Él. Él es la razón de ser de toda luz inmanente en el hombre, es la humanidad esencial, el οὐσιώδης ἄνρωπος, la humanidad tal como debía ser en el pensamiento de Dios, y quien le rechaza reniega de sí mismo, ya que, por así decir, se hace irracional. Y si Cristo es así la luz del mundo, es porque es el Logos encarnado[2]. Y es este acontecimiento histórico de la Encarnación lo que ninguna mística natural podría explicar.

La expresión de origen judío de que se sirve el cuarto evangelista para designar el aspecto luminoso del Logos encarnado es la de δόξα. La voz tiene, en efecto, un sentido bíblico en 1,14; 12,40-41; 17,24. En 12,41 tenemos una referencia a Is cap. 6. Se trata aquí de la manifestación de la presencia y de la potencia de Dios. Del mismo modo, cuando Jesús ruega por sus discípulos[3], usa el lenguaje de la antigua tradición judía para designar la visión de Dios. Esta visión de Dios se promete a la fe[4] como algo que se obtiene en esta vida y que es explicable en los términos de 1,14. Cristo ha manifestado su gloria en y por sus signos[5]. Es mediante estos pasajes como puede comprenderse el uso joánico de δοξασθῆναι[6]. Si las acciones de Cristo son conocidas por ser manifestaciones de la gloria de Dios, que se revelaba en el AT por su potencia y su presencia, o mejor, si en las acciones de Cristo la luz eterna es comprendida por sí misma (φωτὶ φῶς), entonces la consagración de Jesús a la muerte por amor de la humanidad (que es como una transfiguración en 12,23-38; 13,31; 17,5) es la manifestación definitiva de la gloria divina. La última revelación de la eterna majestad de Dios es la manifestación de su amor por la humanidad.

Y es uniéndolo a estas ideas de luz y de gloria como se puede verdaderamente comprender el concepto joánico de juicio. Hay, en efecto, en el cuarto evangelista una aparente contradicción (véase semejantemente Rom 8,33 y sigs.; 2 Cor 5,10). Se dice primero que Cristo juzga a vivos y muertos[7], que su juicio es justo y absoluto, siendo el de Dios[8]. Hasta ahora, el evangelista se mantiene en el campo de las creencias comunes de la comunidad primitiva, que eran a su vez adaptaciones de la escatología judía. Pero más allá de estas afirmaciones, tenemos otra serie de aseveraciones que están en contradicción con las primeras y según las cuales Cristo no ha venido a juzgar[9]. Es recurriendo sobre todo a la noción joánica de luz como se puede resolver la dificultad. La luz que es Cristo, humanidad esencial tal como debía ser en el pensamiento del Creador, no puede menos de despertar profundas armonías entre ella y los hombres. Y por una inevitable reacción, la manifestación de la luz ilumina la última distinción entre la verdad y el error, entre el bien y el mal. Los que no son atraídos por la luz[10] son rechazados por ella[11]. He aquí un patrimonio común de la propaganda monoteísta del judaísmo helenizado y del cristianismo: los hombres son inexcusables cuando no reconocen a Dios[12]. Por su respuesta a la ma-



Entrada de la bahía de la Scala de Patmos, el puerto principal de la isla, en la que el apóstol Juan, desterrado, tuvo la visión del Apocalipsis. (Foto P. Termes)

nifestación de la luz de Cristo los hombres se separan unos de otros y pronuncian sobre sí mismos su propio «juicio»[13]. Hay tal vez en el *Corpus Hermeticum*, 4,4-5, un esquema general algo parecido: los que se resisten al νοῦς son condenados a la irracionalidad y a la ignorancia de su origen divino. Pero en este punto, las diferencias entre el *Corpus Hermeticum* y san Juan son harto más profundas que sus posibles semejanzas. En san Juan, en vez del νοῦς, vago y abstracto, tenemos la revelación concreta en la persona histórica de Cristo de lo que es realmente divino, y la realización de la idea joánica de juicio está prácticamente ausente del pensamiento hermético. Una vez más, ciertas concepciones corrientes del pensamiento religioso griego más elevado han sido tomadas y completamente transformadas.

[1]Jn 1,9. [2]Jn 8,12; 9,5. [3]Jn 17,24. [4]Jn 11,40. [5]Jn 2,11. [6]Jn 7,39; 12,16-23. [7]Jn 5,27. [8]Jn 8,16. [9]Jn 3,17-18; 8,15; 12,47. [10]Jn 12,32. [11]1 Cor 1,18-31. [12]Sab 13,1-9; Act 17,24-29; Rom 1, 18-32. [13]Jn 9,41.

6. El espíritu. Se puede nacer a la luz, a la nueva vida[1] (gracias al espíritu de Verdad)[2]. Hay entonces un renacer, una palingenesia (*Corpus Hermeticum*, 13). Como tal, el πνεῦμα joánico se opone a σάρξ, el *medium* del nacimiento natural[3]. En 3,5 y sigs., el contraste entre πνεῦμα y σάρξ corresponde al que hay entre τὰ ἄνω y τὰ κάτω, y el renacer se compara a una subida de la esfera inferior a la esfera superior. La antítesis πνεῦμα-σάρξ corresponde también a la antítesis helenística νοητά-αἰσθητά o νοῦς-ὕλη. Y por más que en los escritos joánicos el πνεῦμα puede corresponder a los νοητά, su correlativo en este sentido no es jamás σάρξ, a excepción de los lugares influenciados por la Biblia o el judaísmo. El πνεῦμα y la σάρξ corresponden a *rūaḥ* y a *bāśār*; es el dualismo moral entre Dios y el hombre mortal, entre lo sobrenatural y lo natural[4]. Para los pensadores hebreos, el contraste entre la carne y el espíritu no se establece en el orden de las naturalezas o de las sustancias (οὐσία), sino en el del poder: Dios es *rūaḥ* porque manifiesta su poder misterioso e irresistible, como «Dios vivo», en tanto que la carne es débil, por ser humana, y carece de poder en la economía sobrenatural de la salvación[5].

Podría hallarse, sin duda, una doctrina parecida en los escritos de Qumrān, así por ejemplo en 1QS 3,6-8; 4,18 *b*-22; 1QH 11-12; 16,11-12, donde se hace mención del Espíritu de Verdad que purifica al hombre y le comunica el conocimiento de Dios.

Si esta breve referencia a Qumrān permite establecer similitudes, también permite indicar señalados contrastes. En Juan, como en Qumrān, el espíritu transmite el conocimiento, pero el objeto de éste no es idéntico. El espíritu joánico es más bien el espíritu profético que permite a quienes con él son agraciados comprender las palabras de Cristo. Numerosos, en efecto, son los *testimonia* veterotestamentarios que apoyan las afirmaciones del Logos joánico. El espíritu, según Qumrān, dispensa la ciencia angélica y los secretos de los cielos. La relación del espíritu con la vida no está del todo ausente de Qumrān[6], pero se subraya apenas. La función purificadora del Espíritu es importante en ambos: se comprueba en Jn 3,5 sigs. y 20,22-23, pero en Qumrān el agua y el espíritu no se compenetran como en Juan, en quien ambos elementos se combinan en orden a una acción sacramental. Y la ablución no es un rito de iniciación en la comunidad de Qumrān.

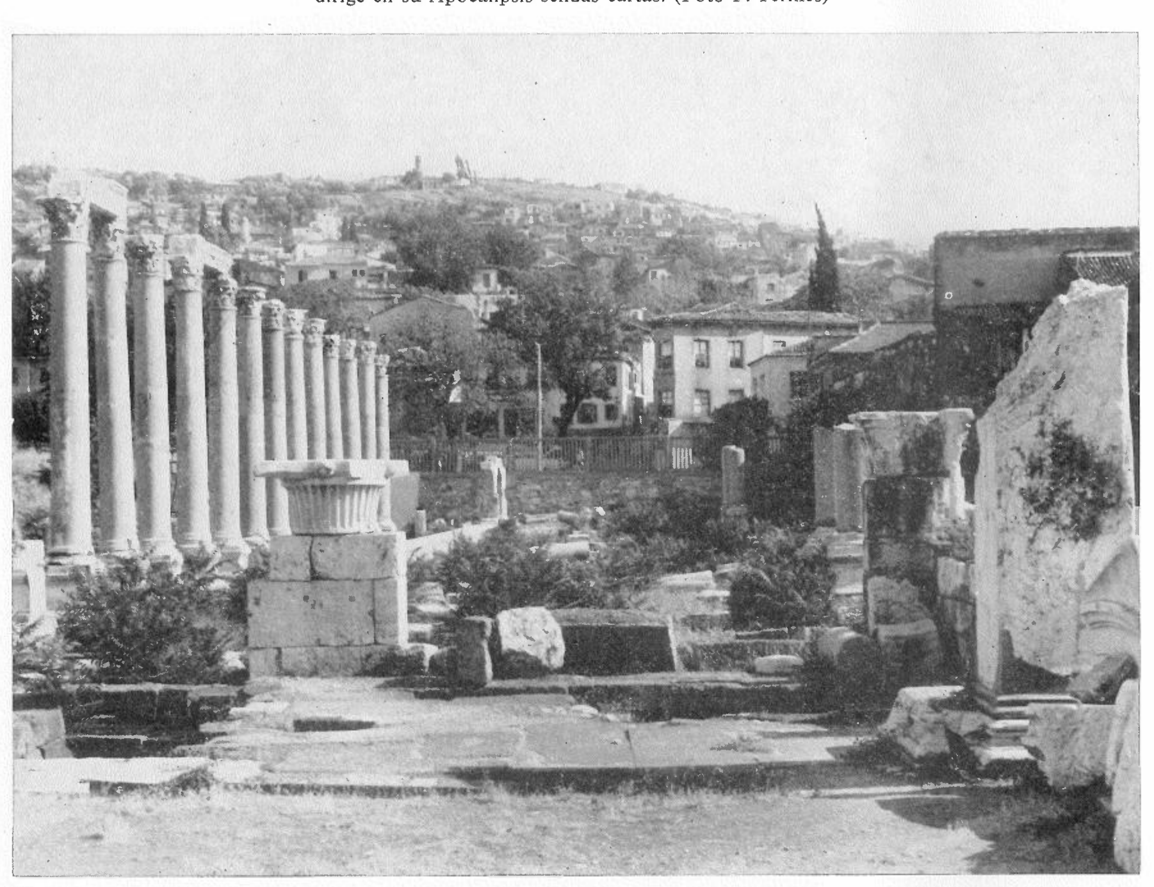
Hay aún diferencias más profundas entre el cuarto evangelio y los escritos de Qumrān. En Qumrān, el Espíritu Santo no es una persona, no está ni siquiera personificado: así, en 1QS 16,11, por el propio espíritu del hombre el salmista ruega por la obtención del Espíritu, que equivale a decir que la plegaria, por ejemplo, no procede de la presencia en nosotros de un Espíritu Santo. El espíritu de Qumrān no es tampoco como en Jn 16,8 el que juzgará al mundo. Mientras que en Qumrān la participación del Espíritu no realiza la escatología, Juan se mueve enteramente en la perspectiva de una escatología ampliamente cumplida. Y, en fin, en las obras de Qumrān, es sólo Dios quien concede el Espíritu, y no el Maestro de Justicia o el Mesías, en tanto que el don del Espíritu en Juan se lleva a cabo a través de Jesús[7].

[1] Jn 3,5. [2] Jn 14,17. [3] Jn 1,13. [4] Cf. Is 31,3; 2 Cr 32,8; Sal 56,5; cf. también Dan 2,11; Gn 6,3. [5] Is 40,6-7. [6] Cf. Jn 6,63. [7] Jn 7,39; 16,7.

7. MESÍAS, HIJO DEL HOMBRE, HIJO DE DIOS. Jesús, según san Juan, cumple sin duda las profecías mesiánicas: es el Cristo[1], el profeta que ha de venir[2] y el Cordero de Dios que quita los pecados del mundo[3]. Este último título, al menos en el sentido en que el Bautista podía entenderlo, es un título mesiánico tomado de la literatura apocalíptica judía[4] para designar al Rey de Israel[5]. El Cristo joánico es también el σωτήρ («salvador»)[6].

Pero no son éstos los únicos títulos mesiánicos del Cristo joánico. Éste es también Hijo del Hombre e Hijo

Esmirna. Vista parcial del ágora con la acrópolis al fondo. Ésta fue una de las siete ciudades a las que san Juan dirige en su Apocalipsis sendas cartas. (Foto P. Termes)



de Dios. Hijo del hombre, reúne y concentra toda la humanidad a su alrededor; Hijo de Dios, es una sola cosa con el Padre. Dios no podía encarnarse más. Al operar la síntesis del *kābōd* y del *bāśār*[7], la persona de Cristo reúne en sí misma los dos grandes polos de la mística judía: la de *merkābāh* y la *šĕkīnāh*, la trascendencia y la inmanencia divinas. Porque el Cristo joánico, que es Dios, es trascendente, puede hacerse inmanente a los hombres; y es en su inmanencia en éstos como manifiesta su trascendencia.

La expresión simplemente «hombre»: cabe suponer que Pablo, lo mismo que Juan, tenían conciencia de que el equivalente griego del vocablo cristiano primitivo era ὁ ἄνθρωπος. La expresión sugiere el ambiente helenístico, el judaísmo helenizado y el iranismo[8]. Expresa la idea de un arquetipo de la raza humana, de la verdadera humanidad inmanente en los hombres, que son de origen divino y han de volver a Dios.

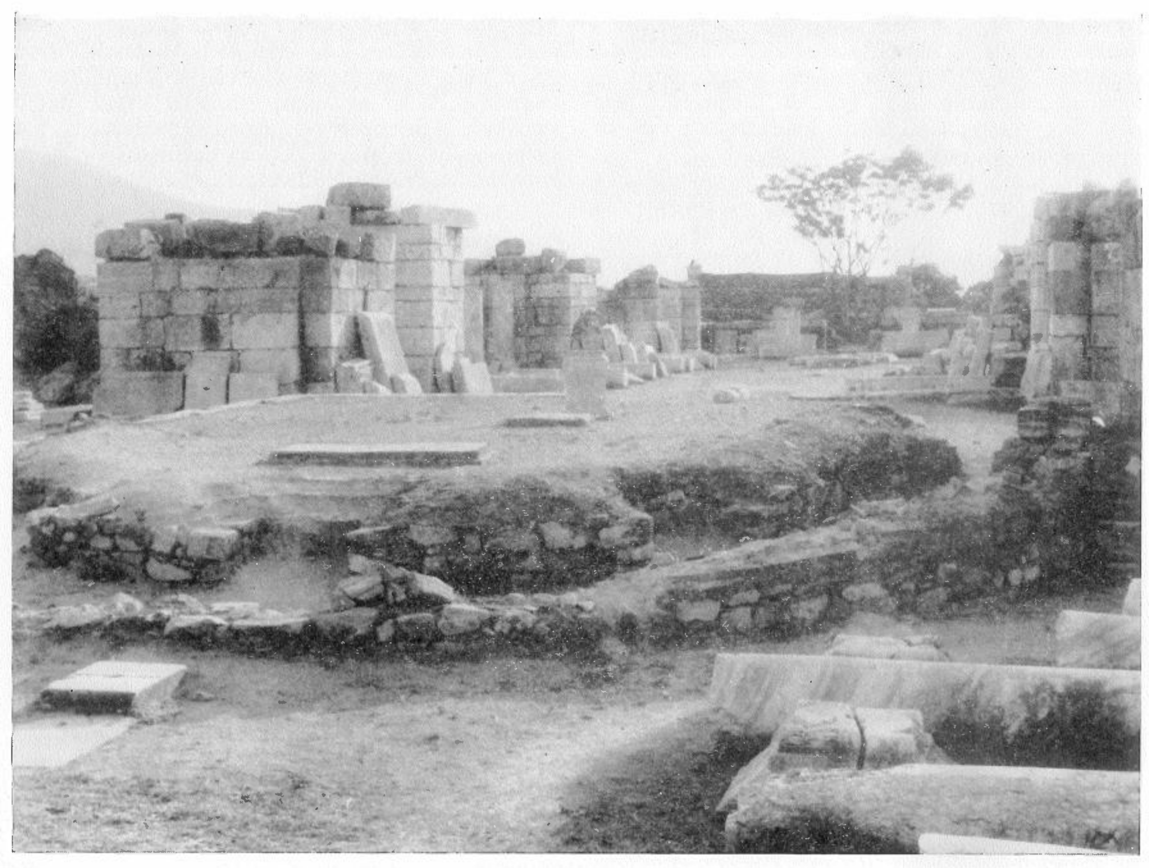
El Hijo del hombre joánico desciende del cielo y vuelve a subir[9]. Está en unión íntima con el Padre, que mora en Él. Es el arquetipo de todo cuanto el hombre debe ser para con Dios[10]. Además, está representado simbólicamente por la luz, el pan, la viña, que no son sino el reflejo de lo que Él es: luz, pan y viña auténticos[11]. Es el ἀληθινός, la última realidad que se esconde detrás de las existencias fenoménicas. De esto a decir que el Hijo del Hombre es el ἀληθινὸς ἄνθρωπος, al hombre real y auténtico, la idea del hombre, no hay más que un paso. El hombre celeste helenístico, residiendo en todos los hombres o sólo en los τέλεοι ἄνθρωποι («hombres perfectos») representa y reúne en sí mismo la humanidad como tal. De semejante manera, Cristo permanece en aquellos que tienen la verdadera vida y ellos en Él. Desciende al mundo y muere en la tierra, a fin de que donde está Jesús puedan estar los suyos[12].

Esta solidaridad de los creyentes con Cristo encuentra precedentes en la tradición primitiva[13]. Habiendo sido glorificado por los sufrimientos, el Hijo del hombre es también el auténtico Servidor de Yahweh[14]. Hijo del hombre y servidor de Yahweh, el Cristo joánico reúne y agrupa a su alrededor a toda una humanidad que se redescubre en Él.

[1] Jn 1,41.45. [2] Jn 6,14; 7,40. [3] Jn 1,29. [4] *Testamento de Leví*, 18,9; *Sal. de Salomón*, 17,29; *Bārūk sirio*, 73,1-4. [5] Jn 1,49. [6] Jn 4,42. [7] Jn 1,14. [8] Dan cap. 7. [9] Jn 3,13; 6,62, etc. [10] Jn cap. 17. [11] Jn 12,32. [12] Jn 14,3. [13] Rom 6,38; 8,10.35; 1 Cor 1,9; 2,16; Gál 2,19; 3,26-28; Ef 2,5; Flp 1,23; Col 2,20; Mt 10,40; 25,40; Lc 10,16; cf. Jn 13,20. [14] Is 52,13.

Región de Éfeso, con el poblado de Selçuk en el centro, vista desde la carretera que sube a Panaya Kapulu. Aquí pasó los últimos años de su vida Juan el Evangelista. (Foto P. Termes)





Éfeso. Basílica de san Juan Evangelista: ábside y nave central. Bajo el altar del ábside recibió sepultura san Juan el Teólogo, como es llamado por los griegos el apóstol y evangelista vidente de Patmos. (Foto P. Termes)

Cristo es también hijo de Dios. Es el que es enviado por el Padre. El verbo «enviar» se usa más de cuarenta veces en san Juan. El Hijo habla en nombre del Padre[1] y como representante de Dios los hombres le reciben o le rechazan[2]. Esta misión recuerda la de los profetas[3]. Del mismo modo, cuando se dice que el Hijo conoce al Padre[4] y que es conocido de Él, no falta el paralelo con los profetas[5]. Éste era por lo menos el ideal de los profetas, que conocieran a Dios y que fueran conocidos por Él. En su obra, el profeta depende de Dios y debe serle obediente[6]. Las acciones simbólicas (σημεῖα) de los profetas están bajo la inspiración directa de Dios y son de alguna manera acciones del mismo Dios. Rechazar al profeta es rechazar a Dios[7].

Pero el Cristo joánico es Hijo de Dios de un modo superior al profeta. Está investido de dos grandes prerrogativas divinas, las de creador y de dueño del universo[8], la δύναμις ποιητική y la δύναμις βασιλική. La historia de Lázaro presenta a Cristo como la resurrección y la vida[9]. Si ejerce así prerrogativas divinas, Cristo es, pues, el Hijo de Dios en el sentido pleno de la palabra, es una misma cosa con el Padre[10].

Más aún: puede emplear para definirse el ἐγώ εἰμι, el equivalente del *'ănī hū'*, la misma expresión por la que Yahweh se definía en el AT[11]. Cristo subraya así su aseidad divina y su unión íntima con el Padre. Lo que desde toda la eternidad existe, es la unidad del Padre y el Hijo en un conocimiento mutuo, una unidad cuya característica real es el ἀγάπη[12]. Esta idea de la divinidad de Cristo podía suscitar objeciones en los judíos, pero no en los griegos, habituados a la divinización de algunos de su grandes hombres o simplemente a la del hombre (*Corpus Hermeticum*, 10,25).

[1] Jn 5,43. [2] Jn 15,23. [3] Is 6,8. [4] Jn 10,15. [5] Am 3,7; Jer 9,23. [6] Jn 4,34. [7] 1 Sm 8,7; Jn 12,48-49. [8] Jn 5,17 y sigs. [9] Jn cap. 11. [10] Jn 10,30. [11] Jn 8,16. [12] Jn 17,26.

La dulce atmósfera mística en que se sumerge el cuarto evangelio se debe a una influencia distinta de la del ambiente bíblico y judío. Muchos círculos de los siglos I y II de nuestra era están penetrados de helenismo y más concretamente de neoplatonismo. San Juan ha tomado de este helenismo imágenes y expresiones con las que ha sabido envolver la revelación cristiana. Su evangelio se sitúa en la línea de una literatura sapiencial que a su vez se tiñe de helenismo, con la que la literatura de Qumrān guarda relación y que anuncia ya las especulaciones de los grandes sistemas gnósticos. Así pues, el evangelio joánico, al adaptarse tanto a las ideas de su época, aparece como es una obra eminentemente misionera.

Pero esto no ha de hacernos perder de vista que el cuarto evangelio se mantiene también en la línea del profetismo bíblico. El Cristo joánico no sólo cumple las profecías mesiánicas, sino que las sobrepasa. Cabe, pues, decir del evangelio de san Juan que es no menos notablemente un apocalipsis actualizado.

Y por ser a la vez una obra eminentemente misionera y un libro eminentemente profético, el cuarto evangelio puede leerse fácilmente en dos planos, en el plano griego y en el plano judío. El encuentro de las culturas griega y judía favoreció este método que adoptaron ciertas obras cristianas o pseudocristianas, como los escritos gnósticos, p. ej., el *Evangelio según Tomás*, uno de los cuarenta y ocho escritos gnósticos de Nag Hammādi.

Bibl.: PLATÓN, *Timeo*, 29*c*,37*d*-38*a*; íd., *Republica*, 6,508*d*-509*a*; 10,597*e*. FILÓN, *De Somno*, 1,8; íd., *Quod Deus...*, 32,162; íd., *De Fuga*, 57-58; íd., *De Migratione Abrahae*, 34-35; íd., *Quaest. in Exod.* 25,22. F. C. BURNEY, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, Oxford 1922. STRACK-BILLERBECK, II. K. PREISENDANZ, *Papyri Graecae Magicae*, II, Leipzig-Berlín 1928-1931, pág. 50. H. IDRIS BELL - T. C. SKEAT, *The New Gospel*, Londres 1935. E. SCHWEITZER, *Ego eimi. Die religionsgeschichtliche Herkunft und teologische Bedeutung der joanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums*, en *FRLANT*, 38 (1939). M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford 1946. C. H. DODD, *The Johannine Epistles (The Moffatt New Testament Commentary)*, Londres 1947. P. H. MENOUD, *L'Évangile de Jean d'après les recherches récentes*, en *Cahiers théologiques de l'actualité protestante*, 3, Neuchâtel-París 1947. M. J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean*, en *EtB*, París 1948. A. WIKENHAUSER, *Das Evangelium nach Johannes (Das Neue Testament 4)*, Regensburgo 1948. V. TAYLOR, *The Formation of the Gospel Tradition*, Londres 1949. J. BONSIRVEN, *Théologie du Nouveau Testament*, en *Théologie*, 22, París 1951. J. DUPONT, *Essais sur la christologie de saint Jean*, Brujas 1951. E. RUCKSTUHL, *Die literarische Einheit des Johanne-evangeliums. Der gegenwärtige Stand der einschlägigen Forschungen*, en *Studia Friburgensia*, 3, Friburgo (Suiza) 1951. H. STRATHMANN, *Das Evangelim nach Johannes (Das Neue Testament Deutsch 4)*, Gotinga 1951. M. E. BOISMARD, *Le prologue de saint Jean*, en *Lectio Divina*, 11, París 1953. R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes (Meyer's Kommentar)*, Gotinga 1953. D. MOLLAT - F. M. BRAUN, *L'Évangile et les Épîtres de saint Jean*, en *La Sainte Bible*, París 1953. C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1954, págs. 144-296. C. K. BARRETT, *The Gospel according to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, Londres 1955. R. P. CASEY, *Gnosis, Gnosticism and the New Testament*, en *The Background of the New Testament and its Eschatology (Studies in Honor of C. H. Dodd)*, Cambridge 1956, págs. 52-80. R. H. LIGHTFOOT, *St. John's Gospel. A Commentary*, Oxford 1956. V. MARTIN, *Papyrus Bodmer II. Évangile de Jean, chap. 1-14*, Colonia-Ginebra 1956. M. E. BOISMARD, *Importance de la critique textuelle pour établir l'origine araméenne du quatrième évangile. L'Évangile de Jean, Études et Problèmes*, en *RechB* (1958), págs. 41-57. J. COPPENS, *Le don de l'Esprit d'après les textes de Qumrān et le quatrième évangile*, ibíd., págs. 208-223. P. H. MENOUD, *Les études johanniques de Bultmann à Barrett*, ibíd., págs. 11-31. F. M. BRAUN, *Jean le Théologien et son évangile dans l'Église ancienne*, en *EtB* (1959).

J. E. MÉNARD

JUAN EL EVANGELISTA, Libro de. Se trata de un apócrifo asuncionista escrito en griego y cuyo título completo — que varía en los diversos códices — equivale a «Tratado de san Juan el Teólogo sobre la dormición de la Santa Madre de Dios». Aunque no es el primero de los apócrifos que versan sobre la Asunción, es sin duda uno de los más caracterizados, ciertamente no posterior al siglo VI y tal vez del IV.

La edición de Tischendorf se basa en cinco códices que van de los siglos XI al XIV. Consta de cincuenta capítulos muy breves.

El ángel Gabriel comunica a María que pronto abandonará el mundo y, a petición de la Madre de Cristo, llegan Juan y los demás apóstoles — incluso los ya muertos — a su presencia, refiriendo cómo fueron avisados. Se relatan varios prodigios estupendos, tras los cuales los apóstoles aparecen llevando el lecho de la Señora de Belén a Jerusalén; aquí tiene lugar la despedida y «la salida de su alma inmaculada» (ἔξοδος τῆς ἀμώμου αὐτῆς ψυχῆς). Los apóstoles colocan su cuerpo en un sepulcro de Getsemaní, y no se describe la Asunción, sino que, tras referir los cantos y luz extraordinarios y los santos ángeles que rodean el sepulcro, concluye «después que contemplamos la gloriosa traslación repentina (θεωρήσαντες τὴν ἄφνω...) alabamos a Dios ...»

Excepción hecha de la abundancia de milagros que esmaltan la narración, nada hay estridente o irrespetuoso.

Bibl.: A. DE SANTOS, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid 1956, págs. 617-644 (texto bilingüe y bibliografía).

C. GANCHO

JUAN EL EVANGELISTA, Libro de. Obra que se conserva en latín (siglo XII), aunque pudo ser escrita hacia el siglo VII A. C. En su presente texto contiene elementos ortodoxos, que desmienten su origen herético y hacen suponer la existencia de interpolaciones que alteraron considerablemente su carácter original. Lo usaron los albigenses y suele estimarse que se debe a la secta bogomila. Aparece redactado en forma de preguntas que los discípulos dirigen a Cristo, y de ellas se desprende que Satanás creó el mundo y que él mismo envió a Juan Bautista a la tierra. Los discípulos de éste se casan, el bautismo carece de valor y los católicos no son seguidores de Jesús. Se dice, además, que el Señor no nació de María, quien no era sino un ángel que descendió entre los humanos para recibir a Jesucristo. El libro termina con una descripción del Juicio final, totalmente limpia de herejía. Sobre el apócrifo asuncionista del mismo título véase la voz anterior.

Bibl.: M. R. JAMES, *The Apocryphal New Testament*, Oxford 1934, págs. 187-193, con traducción.

J. A. G.-LARRAYA

JUAN EL PRESBÍTERO. El interés de este supuesto discípulo de los apóstoles, que habría vivido en Éfeso, proviene de las discusiones en torno al autor y aun la canonicidad del Apocalipsis de san Juan. Eusebio de Cesarea que, en la lucha contra el milenarismo, quería demostrar que el Apocalipsis no era obra del apóstol san Juan, dedujo, de un texto de Papías en el que el obispo de Hierápolis atestigua el cuidado que ha tenido al informarse sobre la «doctrina viva» de los apóstoles, la existencia de un presbítero Juan, discípulo de los apóstoles, al que atribuye la paternidad del Apocalipsis. El texto de Papías dice así: «Me informaba de las palabras de los ancianos (presbíteros): qué habían dicho (εἶπεν) Andrés, o Pedro, o Felipe, o Tomás, o Santiago, o Juan, o Mateo, o algún otro discípulo del Señor, y lo que dicen (λέγουσιν) Aristión y el anciano Juan (ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης), discípulos del Señor». El nombre de Juan aparece dos veces:

la primera entre un grupo de seis apóstoles, la segunda junto con Aristión. Además, mientras de los primeros se habla en pretérito (εἶπεν), a los segundos se refiere en presente (λέγουσιν). Partiendo del prejuicio de negar el Apocalipsis al apóstol san Juan, interpreta Eusebio el texto en el sentido de la existencia de dos Juanes distintos.

Ya anteriormente, Dionisio de Alejandría había postulado la existencia de un Juan, autor del Apocalipsis, distinto del apóstol. Sin embargo, no se atrevía a rechazar el libro como no inspirado, debido a la veneración en que era tenido por muchos grandes escritores eclesiásticos.

San Jerónimo, rechazando lo relativo al autor del Apocalipsis, acepta la opinión de Eusebio en lo que se refiere a la existencia del presbítero Juan. Modernamente, las opiniones están divididas: mientras unos niegan decididamente la existencia de Juan el presbítero, distinto del apóstol (J. Chapman, A. Casamassa, W. Michaelis, R. Schnackenburg), otros aceptan la interpretación de Eusebio y san Jerónimo (M. J. Lagrange, E. B. Allo, G. Bardy, A. Feuillet, F. M. Braun). Hay que confesar que, basándose sólo en el texto de Papías, es muy difícil decidir en cualquier sentido. Además, actualmente tiene ya muy poco interés averiguar si existió o no ese Juan el presbítero, puesto que, aun suponiendo que realmente hubiese existido y aunque se pudiese fundadamente dudar de la paternidad del apóstol san Juan sobre los escritos que llevan su nombre, no habría ninguna razón para recurrir a este personaje desconocido y suponerle autor de estos libros.

Bibl.: Comentarios a los libros de san Juan. J. CHAPMAN, *John the Presbyter and the Fourth Gospel*, Oxford 1911. A. CASAMASSA, *I Padri Apostolici*, Roma 1938, págs. 184-187. G. BARDY, *Jean le Presbytre*, en *DBS*, IV, cols. 843-847. W. MICHAELIS, *Einleitung in das Neue Testament. Die Enstehung, Sammlung und Überlieferung der Schriften des Neuen Testaments*, Berna 1946, págs. 91-92. A. FEUILLET, *Le manque de sens critique d'Irenée et le problème des deux Jean*, en *Introduction à la Bible*, II, París 1959, págs. 650-652. F. M. BRAUN, *Jean le Théologien et son Évangile dans l'Église ancienne* en *EtB* (1959), págs. 357-364. J. MUNK, *Zur Papiaszeugnis bei Eusebios H. E. III 39, 3f*, en *HThR*, 52 (1959), págs. 223-243.

B. M.ª UBACH

JUAN, Hechos de. Subsisten muchos fragmentos de esta obra apócrifa, en que se narran los viajes, los milagros, los sermones y la muerte de san Juan. Se cree que la compuso un tal Leucio a mediado del siglo II, el cual incluyó muchos errores gnósticos. En el siglo V la amplió el diácono Procoro y, a fines del VI, aparece compendiada y expurgada de doctrinas heterodoxas en la *Historia Apostólica* del Pseudoabdías.

Bibl.: J. P. MIGNE, *Dictionnaire des Apocryphes*, II, París 1858 (trad. francesa). M. R. JAMES, *The Apocryphal New Testament*, Oxford 1924; reimpr. 1953 (trad. inglesa).

J. A. PALACIOS

JUAN, Libro secreto de. Obra gnóstica del siglo II A. C., descubierta en Khenoboskion (Alto Egipto), en traducción al copto; también se conservaba en dicho idioma en el códice de Berlín (siglo V). La noticia más antigua que se tiene de ella es que Ireneo la refutó.

Bibl.: IRENEO, *Adversus haer.*, 1,29-31.

J. A. G.-LARRAYA

JUANA (et. → **Yōḥānān**; Ἰωάννα, Ἰωάνα; Vg. *Ioanna*). Esposa de → **Cusa**. Jesucristo la libró de los espíritus malos o de una enfermedad, y le siguió durante la predicación en Galilea, atendiendo a las necesidades del Maestro y los apóstoles con sus bienes[1]. Juana figura entre las mujeres que fueron las primeras testigos de la Resurrección, cuando se disponían a embalsamar el cuerpo de Jesús[2]. En el *Martirologio romano* se conmemora su fiesta el 24 de mayo.

[1] Lc 8,3. [2] Lc 24,1-11.

Bibl.: L. MARCHAL, *Évangile selon Saint Luc*, en *La Sainte Bible*, X, París 1950, págs. 107, 282. A. ROMEO, *Giovanna*, en *ECatt*, VI, cols. 481-482.

J. A. PALACIOS

JUBAL. Uno de los hijos del patriarca Lamec, cuyo nombre hebreo es → **Yūbāl**.

JUBILEO. Esta palabra deriva del latín *jubilum* («alegría»), erróneamente recibida por los copistas de la traducción de san Jerónimo del hebreo *yōbēl*, que los LXX y la V. L. traducen por «descanso o relajación» (de la raíz *ybl*, «llevar atrás»), pero que los modernos filólogos relacionan con una palabra fenicia, equivalente a «ariete» o «carnero», en el sentido del toque del cuerno de un carnero, con el cual es proclamado el año del *yōbēl*[1]. Este año es el que sigue a siete ciclos sabáticos[2], y probablemente coincide con el séptimo año sabático (el cuadragésimo nono, aunque en Lv 25,10 es llamado *lato sensu* el quincuagésimo); su contenido es el mismo «reposo de la tierra» que el del año sabático[3]; el reconocimiento de dos años de barbecho es anómalo[4]. Pero lo esencial del año jubilar es «el regreso de cada hombre a su lar familiar»[5]. La fiesta de esta peregrinación viene descrita posteriormente en el Levítico[6], en el sentido de que todo individuo durante el año jubilar podía readquirir la titularidad de cualquier propiedad rural que pudiera haber vendido en el ínterin. No obstante, en Lv 25,23-28, esto aparece más bien como un aspecto del derecho general de *gĕʾullāh* o redención de la tierra que cada vendedor tenía, tan pronto como ganaba suficiente dinero para devolver el precio de compra. Y esta reglamentación queda de nuevo vinculada a un sentimiento humanitario de ayuda al pobre, merced sobre todo a la prohibición de la usura[7]; sin embargo, la «esclavización» del deudor moroso es en principio sancionado por el Levítico[8], aunque quede sujeta al mismo límite temporal de siete años[9], o cediendo en apariencia a una costumbre dominante, más realista, de cincuenta años[10]. Es posible apreciar cierta coherencia en este mosaico de reglas, si suponemos que toda deuda era considerada esencialmente como una forma de *anticresis*, mediante la cual el insolvente transfería la propiedad de su tierra para ser trabajada por un acreedor hasta que el importe de su deuda quedaba cancelada (excepto durante el séptimo año, en el cual el acreedor no podía cultivar o sembrar el campo del deudor); y si el deudor no tenía propiedad o ésta no era suficiente, entonces él personalmente y toda su familia[11] se convertían en *anticresis*, es decir, en «esclavos» por deudas. Tal *anticresis* constituye en su totalidad un sistema profundo, perfectamente humano y sano de

hacer frente al inevitable fenómeno social de la quiebra; pero tenía que ser mantenido mediante el establecimiento de un cierto límite o período en el cual se podía perder la propiedad o la libertad personal: fue originariamente de siete años, susceptibles de ser prorrogados hasta 7 × 7, pero no más, gracias a un tecnicismo jurídico similar a la *mora* del derecho actual. Fue el legislador sacerdotal (P o quizá H), compilador del Código de Santidad, quien expuso estas normas sanas y prácticas bajo la forma artificial de un rito simultáneo universal vinculado al dominio eminente de Dios[12] y concebido en forma de peregrinación al lar familiar cada cincuenta años; pero no hay testimonios de que la legislación haya sido llevada jamás a la práctica.

[1]Lv 25,9. [2]Lv 25,8. [3]Lv 25,6.11. [4]Lv 25,22. [5]Lv 25,10.13. [6]Lv 25,14-17. [7]Lv 25,35-38. [8]Lv 25,39-46. [9]Éx 21,2; Dt 15,12. [10]Lv 25,47-55. [11]Lv 25,41; Neh 5,5. [12]Lv 25,23.

Bibl.: H. Weil, *Archives d'Histoire du Droit Oriental*, 2, Bruselas 1938, págs. 171-240. F. Lemoine, en *VS*, 81 (1949), págs. 262-288. R. North, *Sociology of the Biblical Jubilee*, Roma 1954; íd., en *Scripture*, 3 (1951), págs. 323-335; íd., en *CivCatt*, 107,4 (1956), págs. 612-619. C. Vitta, en *AANL*, 8,10 (1955), págs. 538-549. E. Neufeld, en *RiSO* 3 (1958), págs. 53-124.

R. NORTH

JUBILEOS, Libro de los. 1. El nombre. Este libro, no canónico, del AT, recibe diferentes designaciones. *a)* Los escritores eclesiásticos le llaman γένεσις o λεπτογένεσις, «pequeño Génesis», en el sentido de que es el Génesis detallado: τὰ λεπτά («los detalles»); *b)* se le titula también los *Jubileos*. El autor se propone referir los acontecimientos relatados en el Génesis y en los dieciséis primeros capítulos del Éxodo, dentro de un marco cronológico de período de cuarenta y nueve años o jubileos. Cada uno se divide en siete semanas de años. El conjunto de los sucesos abarca cuarenta y nueve jubileos, y el todo constituye un jubileo de jubileos; *c)* la Iglesia etíope lo titula *Kufale*, «libro de la división».

2. La lengua original del libro. En su forma actual, la obra se conserva íntegra en una versión etíope, publicada en 1850 y 1859, por Dillmann, y, en un tercio, en una traducción latina que publicó Ceriani. Las grutas 1,2 y 4 de Qumrān encerraban fragmentos de una decena de manuscritos hebreos, cuyo texto responde al arquetipo que supone el texto etíope. Charles ya había intuido el origen hebreo de este libro, aunque no todos sus argumentos eran probativos. Los errores de la versión etíope se explican únicamente partiendo de un original hebreo. Dos midrāšim judíos, que Charles editó, muestran sus coincidencias verbales con el texto etíope. El especialista mencionado, aprovechando dichos midrāšim, pudo corregir así dicha traducción etíope. La versión latina, en la que diversos nombres propios terminan en *in*, no prueba necesariamente la existencia de un original arameo, sino que los aramaísmos se deben al traductor.

3. Fin, origen y fecha. Uno de los propósitos principales del autor fue hacer remontar a sus orígenes la observancia del judaísmo, relacionándola con la época patriarcal. Hoy día se está de acuerdo en afirmar que los *Jubileos* pertenecen al judaísmo palestinense y, más concretamente, al esenismo, como lo demuestran numerosos puntos de contacto con la literatura de Qumrān y en particular el uso del mismo calendario solar. La fecha de composición es más difícil de precisar; se sitúa entre los siglos II y I a.C.

Bibl.: Textos: A. Dillmann, *Liber Jubileorum aethiopice*, Kiel 1859. R. H. Charles, *The Ethiopic Version of the Hebrew Book of Jubilees*, Oxford 1895. A. M. Ceriani, *Monumenta sacra et profana*, I, 1, Milán 1861. E. Tisserant, *Fragm. syr.*, en *RB* (1921), págs. 55-86, 206-232. Traducciones y comentarios: E. Kautsch, *Die Apocryphen und Pseudepigraphen der alten Testaments*, II, Tubinga 1900. R. H. Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, II, Oxford 1912. Estudios: Bibliografía antigua, cf. *DBS*, cols. 379-380; con bibliografía y estudios posteriores: L. Finkelstein, *The Book of Jubilees and the Rabbinic Halaka*, en *HThR*, 16 (1923), págs. 39-61. S. Zeitlin, *The Book of Jubilees...*, en *JQR*, 30 (1939-1940), págs. 1-31; 35 (1944-1945), págs. 22-36; 36 (1945-1946), págs. 187-189. A. Jaubert, *Le calendrier des Jubilées et de la secte de Qumrān*, en *VT*, 3 (1953), págs. 250-264. J. Morgenstern, *The Calendar of the Book of Jubilees: its Origin and its Character*, en *VT*, 5 (1955), págs. 34-76.

M. DELCOR

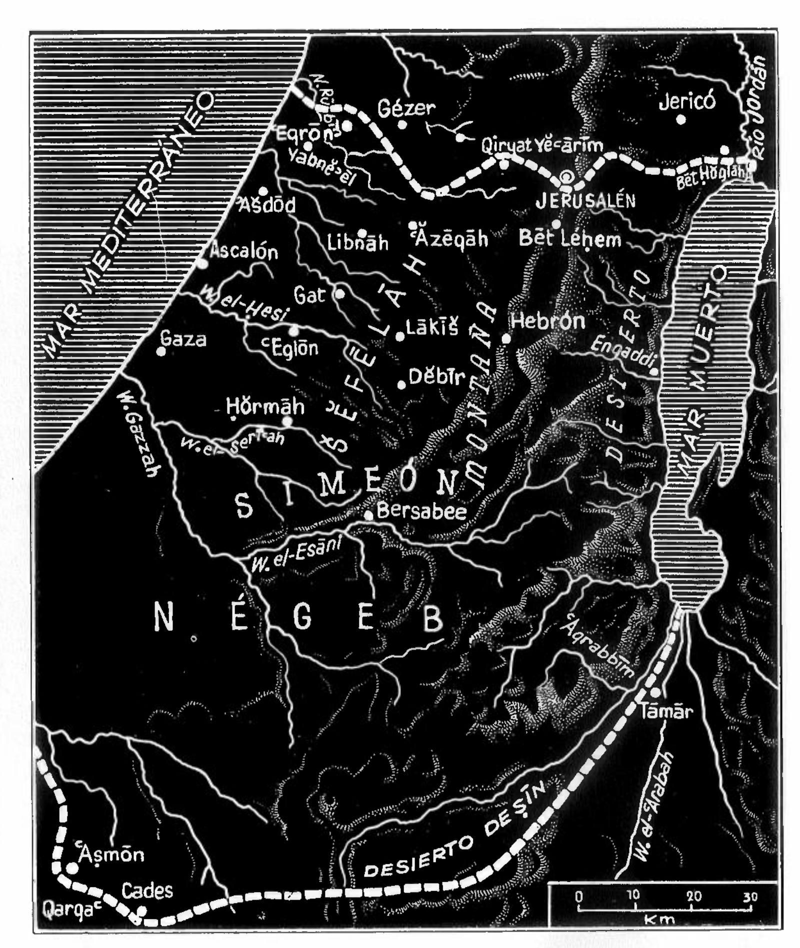
JUDÁ (heb. *yĕhūdāh*; Ἰούδας; Vg. *Iuda*). 1. Patriarca. El cuarto hijo de Jacob y Lía[1] fue llamado Judá (*yĕhūdāh*), por una paranomasia basada en la exclamación de su madre al darle a luz: «Ahora alabaré (*ʾōdeh*) a Yahweh»[2]. El mismo juego de palabras se encuentra en Gn 49,8: «Judá, tus hermanos te alabarán (*yōdūkā*)». De Judá se dice que sus hermanos se prosternarán ante él, y de que nadie le arrebatará el cetro ni el bastón de mando hasta los tiempos mesiánicos[3]. Era Judá un hombre realista[4], de nobles sentimientos[5], enérgico[6] y persuasivo[7].

[1]Gn 29,35; 35,23. [2]Gn 29,35. [3]Gn 49,8-12. [4]Gn 38,25-26. [5]Gn 37,26-27. [6]Gn 43,8-10. [7]Gn 44,18-34.

2. Tribu. Fueron sus hijos ʿĒr, ʾŌnān, Šélah, Péreṣ y Zéraḥ[1], cuya descendencia establecióse «en el Négeb, en el monte y en la Šĕfēlāh»[2], conviviendo amigablemente con pueblos extranjeros. Como Judá, también su tribu cuenta con una literatura veterotestamentaria favorable, que tiende a realzar su prestigio, poner en evidencia su superioridad y demostrar que Dios la antepone a las otras. En el desierto, la tribu de Judá ocupará el primer puesto en el orden de marcha junto al Arca de la Alianza[3] y en el ofrecimiento de los sacrificios[4]. En Dt 33,7 se le concede un lugar de honor, después de Rubén y antes de Leví. Recibió la tribu de Judá el primero y más importante lote en la distribución del territorio en Galgal[5]. Después de la muerte de Josué se escoge a la tribu de Judá para que sea la primera en subir contra el cananeo y combatirlo, «pues, dice Yahweh, he dado la tierra en sus manos»[6]. Con la ayuda de Yahweh consiguió Judá una resonante victoria. No siempre el éxito coronó sus empresas bélicas[7]; pero aun entonces trata el autor sagrado de atenuar su derrota al decir que «Yahweh estuvo con Judá»[8]. El aislamiento de su territorio, la pobreza de muchas de sus regiones, salpicadas aquí y allá de frondosas viñas[9], y la configuración montañosa del terreno le sirvieron de defensa natural contra las invasiones. Sin embargo, fue invadido su territorio por los ammonitas y filisteos[10], que recortaron sus límites geográficos. Tampoco Judá se solidariza con las otras tribus, no figurando entre los que combatieron a Sīsĕrāʾ[11]; se hallaba presente, en cambio, la tribu de Benjamín, por formar parte en un principio de la «casa de José»[12],

El Jordán. La ilustración muestra al río cerca de su desembocadura. La vegetación de sus orillas, en contraste con la aridez circundante, es casi un símbolo de las promesas que ofrecía para los israelitas la Tierra Prometida. (Foto R. Roca-Puig)

Jerusalén. La bella mezquita de Omar, llamada en árabe Qubbat al-Ṣaḫrah («Cúpula de la Roca»), en la gran explanada del Templo, que encierra la roca de los sacrificios, antiguamente centro de los dos santuarios israelitas. (Foto S. Bartina)



Mapa en el que se indican los límites y las ciudades de la tribu de Judá

aliándose a la de Judá en tiempos de la monarquía. La suplantación de Saúl por David creó en los benjaminitas cierto resquemor contra Judá y su rey, que se manifestó con el grito de rebelión lanzado por el benjaminita Šébaʿ[13] y las maldiciones de Šimʿī, «de la casa de Saúl»[14]. A pesar de ello, la proximidad de Jerusalén, enclavada en territorio benjaminita, la participación común en los negocios en tiempos de Salomón unieron la tribu de Benjamín a la de Judá[15]. El distrito de Benjamín será en adelante una zona disputada entre el reino del Norte y el de Judá para restablecer su frontera común.

La tribu de Judá agrupóse en torno a su rey David, contribuyendo a ello la persecución de que fue objeto por parte de Saúl. Tan pronto conocióse su muerte sobre los montes de Gelboe[16], «vinieron los hombres de Judá y ungieron allí a David, rey de la casa de Judá»[17], reinando siete años en Hebrón, «sobre Judá»[18]. A la muerte de ʾĪšbáʿal, una delegación formada por elementos de todas las tribus de Israel[19] ungió a «David rey sobre todo Israel»[20], ciñendo desde entonces la cabeza de David dos coronas, la de Judá y la de Israel. Aparte de la escisión transitoria de la tribu de Judá con ocasión de la revuelta de Absalón, en la que los de Hebrón pusiéronse de su parte y tardaron en exigir que David regresara a su casa[21], mostróse siempre Judá fiel a su rey. En el altercado con las tribus del norte de Galgal[22], que reclamaban sus derechos sobre el rey por haber sido ellos los primeros en apoyar su regreso a Jerusalén y por ser más numerosas, se justificó Judá diciendo que el rey les tocaba a ellos más de cerca y por haberlo servido desinteresadamente. La rebelión de Šébaʿ tuvo como efecto que los de Judá se adhirieran al rey desde el Jordán a Jerusalén[23], no abandonándole ya jamás.

Un trato de favor recibió también Judá bajo Salomón. Su territorio no figura en la lista de las doce prefecturas[24] por considerarse como la región central del reino. Su régimen de privilegio en los trabajos e impuestos que exigían las grandes empresas constructoras de Salomón exacerbaron los ánimos de las tribus del norte. Jeroboam, secundado por ʾĂḥiyyāh(ū)[25], encendió la chispa de la escisión, que se consumó con la respuesta insolente de Roboam «a todo Israel». «Desde entonces, Roboam no reinó sobre más hijos de Israel que los que habitaban en las ciudades de Judá»[26]. Al cisma político siguió el religioso[27].

[1] Gn 46,12; Nm 26,19-22; 1 Cr 2,3-8. [2] Jue 1,1-8. [3] Nm 2,3-9. [4] Nm 7,12-17. [5] Jos 14,6-15; 15,1-19. [6] Jue 1,1. [7] Jue 1,18-19. [8] Jue 1,19. [9] Gn 49,11-12. [10] Jue 10,9; 1 Sm 17,1. [11] Jue 5,13-16. [12] 2 Sm 19,20. [13] 2 Sm 20,1. [14] 2 Sm 16,5. [15] 1 Re 12,21. [16] 1 Sm 31,1-13. [17] 2 Sm 2,4. [18] 2 Sm 5,5. [19] 1 Cr 12,24-40. [20] 2 Sm 5,3. [21] 2 Sm 15,10; 19,13. [22] 2 Sm 19,41-44. [23] 2 Sm 20,2. [24] 1 Re 4,7-19. [25] 1 Re 11,26-40. [26] 1 Re 12,12.17. [27] 1 Re 12,25.

3. Reino. El reino de Judá comienza con Roboam (931-913) y se cierra con la toma de Jerusalén y la deportación a Babilonia (587-586). Durante todo este tiempo hubo en Judá una sola dinastía, la davídica. Sus relaciones con el reino del Norte se caracterizaron: *a)* por un período de hostilidades, que se prolongó hasta Omrí, rey de Israel[1]; *b)* período de amistad: Asa-Omrí; Josafat-Acab, Joram-Ocozías, Joram-Joram, Ocozías-Joram[2]; *c)* vuelta a las relaciones tensas, que se inician con Jehú, en Israel, y Atalía, en Judá, prolongándose hasta la caída de Samaría (722).

Judá estuvo en guerra contra las naciones gentiles que amenazaban la integridad de su territorio. Šišaq trataba de invadirlo, pero desistió al enviarle Roboam un fuerte tributo[3]. Zéraḥ hizo algaras contra Judá, pero fue rechazado después de una ferviente oración de Asa (911-870) a Yahweh[4]. Josafat (870-848) luchó contra los ammonitas, maonitas y moabitas[5], manteniendo los derechos de Judá sobre Edom y disponiendo de una flota en ʿEṣyōn Géber[6]. La pérdida de Edom en tiempos

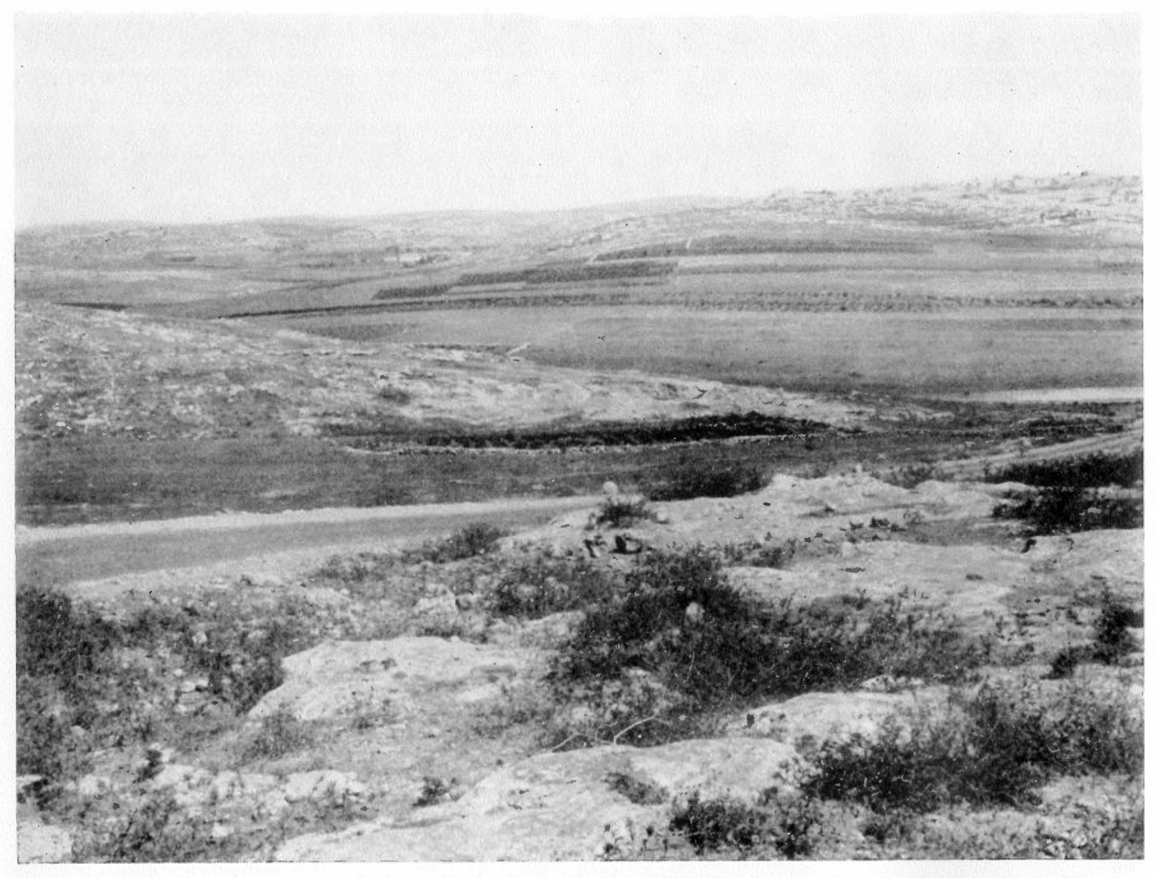
de Joram (848-841), aparte de su repercusiones económicas desfavorables, envalentonó a la confederación arábigo-filistea[7], que penetró hasta Jerusalén. Edom se reconquistó más veces[8], pero cernióse sobre Judá la amenaza desde el norte, «empezando Yahweh a mandar contra Judá a Rĕṣīn», rey de Siria[9] que, con Péqaḥ, rey de Israel, sitió a Acaz (736-716) dentro de su misma capital[10]. Más inquietante fue la presencia de Senaquerib en Palestina el año 701, pudiendo Ezequías (716-687) salvar providencialmente la ciudad de Jerusalén. Su hijo Manasés (687-642) cayó prisionero de Asarhaddón (681-669), rey de Asiria, y Josías (640-609) halló la muerte en Megiddo al oponerse a la marcha de Necao II (609-594) hacia el Éufrates. El rey egipcio, a su regreso, encontró a Joacaz (609) en Riblāh, llevándoselo prisionero a Egipto. Para castigar a Joaquim (609-598) mandó Nabucodonosor (605-562) «tropas caldeas, tropas de los sirios, tropas de los moabitas y de los ammonitas contra Judá para destruirle»[11]. Con Joaquín (598) las tropas de Nabucodonosor sitiaron a Jerusalén y llevaron a cabo la primera deportación de Judá a Babilonia (año 597), a la que siguió una segunda y definitiva en 587-586.

Los autores sagrados achacan los males de Judá a la infidelidad de sus reyes y del pueblo al pacto de la alianza[12]. Sólo dos reyes, Ezequías y Josías, no merecieron ningún reproche[13]. Como padre comportóse Dios para con su pueblo, ya premiándole cuando caminaba por las sendas del bien o castigándole en caso contrario, dispuesto siempre a perdonarle al más leve indicio de arrepentimiento. Por sus pecados, castigó Dios a Judá con la deportación a Babilonia, pero no lo destruyó totalmente por mantener en pie la promesa del trono eterno hecha a David[14]. Judá lloraba su desgracia junto a los sauces de los ríos de Babilonia, acordándose de Sión[15]. Pero el exilio fue una ocasión propicia para reflexionar sobre las causas de su desgracia y expiar sus pecados. En el destierro no olvidaba Dios a su pueblo, haciendo honor a su mucha misericordia aun en los momentos que le azotaba. En Babilonia dejaba atrás Joaquín su lúgubre prisión a los treinta años de su cautiverio, y era admitido por ʾĔwīl Mĕrōdak (561-559) en la mesa real todo el tiempo de su vida. Los honores reales que se reconocen en él anuncian la gloria y la restauración judía[16].

[1] 1 Re 16,23-28. [2] 1 Re 16,29; 2 Re 8,29. [3] 1 Re 14,25-28; 2 Cr 12,2. [4] 2 Cr 14,1-14. [5] 2 Cr 20,1-30. [6] 1 Re 22,48-50. [7] 2 Cr 21, 16-17. [8] 1 Re 14,7; 2 Cr 14,2. [9] 2 Re 15,37. [10] 2 Re 16,5-6. [11] 2 Re 24,2. [12] 2 Re 23,27. [13] 2 Re 18,3-6; 22,2. [14] 2 Sm 7,12-16. [15] Sal 137,1 y sigs. [16] Jer 52,32-33.

Hebrón, la gran ciudad de la tribu de Judá y residencia de David durante los primeros años de su reinado. Vista panorámica desde el sudeste. (Foto P. Termes)





Tierras de Judá. El-Semūᶜ (arriba a la derecha) y su región, vista desde el oeste. Se identifica con ᵓEštĕmōaᶜ, de la tribu de Judá. (Foto P. Termes)

Bibl.: J. M. LAGRANGE, *La prophétie de Jacob*, en *RB*, 7 (1898), págs. 525-540. E. MEYER, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, Halle 1906, págs. 175-200, 299-455. A. LEGENDRE, *Juda*, en *DB*, III, cols. 1755-1771. D. N. FREEDMANN, *The Chronicler's Purpose*, en *CBQ*, 23 (1921), págs. 436-442. M. DE YONGHE, *Vaticinium Jacob in Juda*, en *CollBG*, 30 (1930), págs. 20-23. R. DE VAUX, *Le reste d'Israel d'après les prophètes*, en *RB*, 42 (1933), págs. 533-536. F. CEUPPENS, *De prophetiis messianicis in Vetere Testamento*, Roma 1935, págs. 61-84. A. NOORDTZIY, *Les intentions du Chroniste*, en *RB*, 37 (1940), págs. 161-168. M. NOTH, *David und Israel in II Sam. 7*, en *Mélanges Robert*, París 1945, págs. 122-130. J. L. MCKENZIE, *The Dinastie Oracle: II Sam. 7*, en *ThSt*, 8 (1947), págs. 187-218. H. VAN DEN BUSSCHE, *Le texte de la prophétie de Natan sur la dynastie davidique*, en *EThL*, 24 (1948), págs. 354-394. D. BALDI, *La terra promessa nel programma di Giosuè (Jos. 13,2-5)*, en *LA*, 1 (1951), págs. 87-106. A. ALT, *Judas Gaue unter Josia*, en *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, II, Munich 1953, págs. 276-288; íd., *Das Grossreich David*, ibíd., págs. 66-75. A. M. BRUNET, *La théologie du Chroniste*, en *SPag*, 1 (1959), págs. 384-397. E. KUTSCH, *Die Dynastie von Gottes Gnaden. Probleme der Nathansweissagung in II Samuel 7*, en *ZThK*, 58 (1961), págs. 137-153.

L. ARNALDICH

JUDÁ (heb. *yĕhūdāh*; ᾽Ιωύδα; Vg. *Iuda, Iudas*). Nombre de varios israelitas:

1. Levita, antepasado de → **Qadmîᵓēl**, cuyos hijos mostraron gran celo en promover la reconstrucción del Templo después de la Cautividad de Babilonia[1]. Corrientemente se ha identificado con → **Hōdawyāh(ū)**[A].

2. (᾽Ιούδαα). Levita, de los que habían tomado mujeres extranjeras durante la Cautividad, y que fueron obligados por Esdras a repudiarlas[2]. Quizá deba identificarse con uno de los dos levitas del mismo nombre que regresaron de Babilonia con Zorobabel[3], y con el que tomó parte en la dedicación de los muros de Jerusalén, acompañando, el cortejo «con los instrumentos músicos de David»[4].

3. Uno de los príncipes de Judá, mencionado en la ceremonia de la dedicación de la muralla, en tiempo de Nehemías[5].

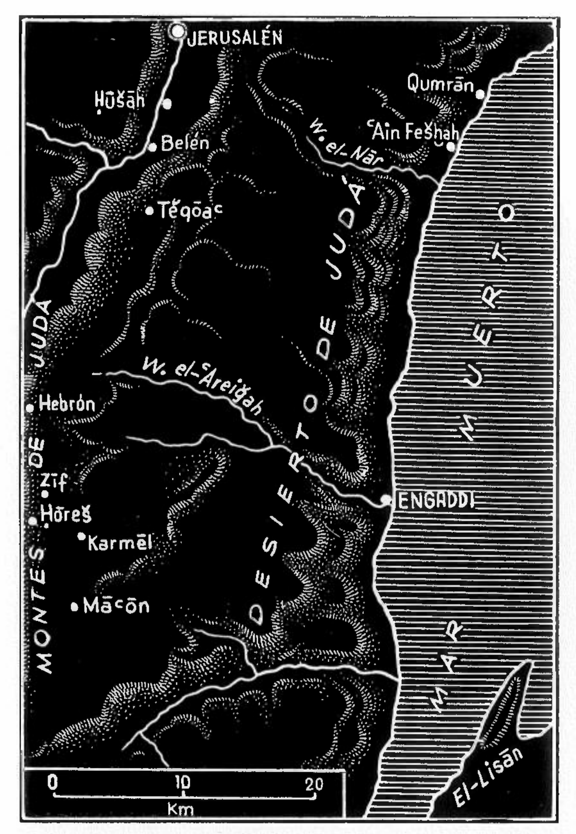
4. Benjaminita, hijo de → **Sĕnūᵓāh, ha-**, «quien ocupaba el segundo puesto en la ciudad», a manera de lugarteniente, y que volvió a ella después de la Cautividad[6 B].

5. Hijo de José, uno de los antepasados de Jesús, en la genealogía de san Lucas[7].

[A] A. FERNÁNDEZ, *Comentario a los libros de Esdras y Nehemías*, en *Collectánea Bíblica*, 4, Madrid 1950, pág. 95, el cual propone la sustitución del nombre de Judá por el de Hodawyāh(ū). [B] Íd., pág. 395.

[1] Esd 3,9. [2] Esd 10,23. [3] Neh 12,8. [4] Neh 12,36. [5] Neh 12,34. [6] Neh 11,9. [7] Lc 3,30.

J. A. PALACIOS



Desierto de Judá, entre los montes de Judá y el mar Muerto

JUDÁ, Desierto de (heb. *midbar yĕhūdāh*; ἡ ἔρημος τῆς Ἰουδαίας; Vg. *desertum Iudaeae*). Las menciones que el AT hace del desierto de Judá y las citas de otros que formaban parte de él, tal como el de Māʿōn, Engaddi, Zīf, etc., permiten localizarlo en el Négeb, es decir, al mediodía de Palestina propiamente dicha y a partir de la orilla occidental del mar Muerto o, de modo más preciso, entre dicho mar y los montes de Judá[1]. En el NT, Mateo llama «desierto de Judea» al panaje en que Juan Bautista inició su misión[2], y los pasajes paralelos lo denominan simplemente «el desierto»[3]. Al parecer, según el contexto, el nombre se aplicaba a la comarca limítrofe con el norte del mar Muerto (→ **Geografía de Palestina**).

[1]Jue 1,16; Jos 15,61.62; Sal 63, etc. [2]Mt 3,1. [3]Mc 1,4; Lc 3,2.

Bibl.: SIMONS, §§ 61, 138, 509, 1192.

D. VIDAL

JUDÁ E ISRAEL, Libro de los reyes de (heb. *sēfer ha-mĕlākīm lihūdāh wĕ-yiśrāʾēl, sēfer malkē yĕhūdāh wĕ-yiśrāʾēl*; βιβλίον βασιλέων Ἰούδα καὶ Ἰσραήλ; Vg. *Liber regum Juda et Israel*). Fuente histórica no canónica de los libros de las Crónicas, citado en diversos pasajes de éstos[1], y que representa la misma obra que los *Anales de los reyes de Israel*.

[1]2 Cr 16,11; 25,26; 28,26; 32,32.

Bibl.: L. MARECHAL, *Les Paralipomènes*, en *La Sainte Bible*, IV, París 1952, pág. 9.

D. VIDAL

JUDAÍSMO. Esta palabra se deriva del griego Ἰουδαϊσμός que en la Biblia aparece en el libro segundo de los Macabeos y en Gálatas. En el libro de los Macabeos, el término griego traducido «judaísmo y judíos» está en oposición a «helenismo» e indica la causa y las costumbres de los hebreos. En Gál 1,13.14 indica asimismo la causa y las costumbres de los hebreos en oposición al cristianismo.

F. Prat define así al judaísmo: «Es el conjunto de leyes, instituciones y costumbres propias de los judíos, a partir del momento en que los hijos de Israel empiezan a llamarse judíos, o sea a partir de la destrucción de Samaría o incluso, prácticamente, a partir de la cautividad de Babilonia. El judaísmo así entendido es "la comunidad religiosa que sobrevivió al pueblo destruido por los asirios y caldeos" (Wellhausen)», mientras que A. Zolli lo define como «religión e instituciones del pueblo de Israel que se constituyeron en forma definitiva desde el tiempo del destierro babilónico (siglo VI A.C.), cuando Israel se encontró reducido a la única tribu de Judá. El judaísmo se compone de creencias y prácticas, derivadas de la Biblia y de las tradiciones, que constituyen el patrimonio común de los fariseos, saduceos y también del ambiente popular». Así se formó el término étnico «judíos» que designa el pueblo y la comunidad religiosa. Esta denominación ha sido y es la más común en la lengua hebrea: *yĕhūdīm*; en el mundo grecorromano: ἰουδαῖοι, «judíos».

1. FECHAS MEMORABLES DEL JUDAÍSMO. En el año 721 la toma de Samaría y especialmente en 587 la toma de Jerusalén, son los términos *a quo* del judaísmo. Con la toma de Jerusalén, los hebreos pierden la unidad territorial, política y lingüística; cesan de constituir una nación independiente; empieza su diáspora que persiste todavía y que la fundación del Estado de Israel aún no ha detenido.

El destierro de Babilonia en 587-538, el edicto de Ciro en 538, Alejandro Magno en Palestina en el 332, la sublevación de los Macabeos en el 167, la toma de Jerusalén por parte de Pompeyo en el 63 A. C., y la destrucción del segundo Templo por obra de Tito el 70 D. C., constituyen «el primer período histórico» del judaísmo; el «segundo período» empieza con la gran diáspora del 70 D. C. y se prolonga durante todo el medievo; el «tercer período» va del medievo a la primera guerra mundial, a la Declaración de Balfour, y a la constitución del Estado de Israel el 15 de mayo de 1948; el «cuarto período», desde la independencia y fundación de Israel hasta la actualidad (→ **Israel, Estado de**).

2. ORIGEN DEL JUDAÍSMO. Un aforismo bien conocido dice: «El Levítico es la ciudadela del judaísmo; Jeremías su padre». El AT es la fuente verdadera y profunda del judaísmo; de él saca alimento y vida; en él se funda.

Hablar de influencia griega o persa está fuera de lugar, si se piensa en el desdén de los hebreos en aceptar hasta las costumbres exteriores de los gentiles y si se considera el exclusivismo religioso hebreo. Pero es evidente que antes del 70 D.C., un número considerable de hebreos habitaba los siguientes países: Mesopotamia, Persia, Siria, Asia Menor, Egipto, Cirenaica, Grecia, Macedonia, Italia; esta diáspora geográfica hace pensar



Vista aérea del desierto de Judá, que da una idea exacta de sus interminables montañas y su infinita soledad.
(Foto *Orient Press*)



Roma. Arco de Tito erigido para celebrar la destrucción de Jerusalén y de su segundo Templo el 70 D. C., hecho que marca el final del primer período histórico del judaísmo. (Foto P. Termes)

que, no obstante las barreras puestas por los hebreos para la defensa de la pureza de la propia religión y de las propias instituciones religiosas, algo extraño penetró en él. Se trata siempre de algo secundario y a veces imperceptible. Resulta evidente que el judaísmo es una evolución ortodoxa del dogma religioso contenido en el AT con instituciones nuevas; que la patria del judaísmo es la tierra de Israel o sus cercanías inmediatas.

Las fuentes históricas principales son: AT, NT, Flavio Josefo, Filón, los escritos rabínicos, los apócrifos, los manuscritos de la Gĕnîzāh de El Cairo y del Desierto de Judá.

3. INSTITUCIONES NUEVAS DEL JUDAÍSMO. *a*) *El sanedrín.* El sanedrín, del griego συνέδριον, o sea «consejo», «concilio», llamado también Gran Sanedrín, era el tribunal supremo hebreo con poderes religiosos y civiles concedidos y limitados por las potencias ocupantes.

La palabra γερουσία indica la misma cosa, pero es más antigua, llegando quizás al 200 A. C., mientras el término sanedrín es de la época neotestamentaria. El origen del sanedrín se remonta a Moisés, según la tradición hebrea; pero históricamente se encuadra mejor desde la dominación de los persas en adelante.

La jurisdicción del sanedrín cambia al cambiar la potencia ocupante. La extensión de los poderes fue máxima únicamente durante el tiempo de la ocupación romana, aunque el procurador se reservaba el *ius necis*. Para todas las demás cuestiones, especialmente las religiosas, referente a los hebreos, los procuradores romanos le dejaban amplios poderes. El Gran Sanedrín era también tribunal de apelación de los sanedrines particulares bastante numerosos; más de cien en Palestina.

El número de los miembros en la época testamentaria era de 71, divididos en pontífices, ancianos y escribas[1]. El presidente era el sumo sacerdote *pro tempore*, al cual correspondía convocar al sanedrín. La sesión para la condena de Jesús tuvo lugar en la casa del sumo sacerdote[2]; debió de ser una excepción.

b) *La sinagoga.* Es un edificio destinado a la lectura de la Ley mosaica, a la predicación sagrada y a las plegarias. Etimológicamente del griego συναγωγή significa «reunión» y «lugar de reunión». La tradición hebraica hace retroceder su origen a Moisés. Los restos arqueológicos sinagogales más antiguos, en territorio fuera de Palestina, se remontan al siglo III A. C. y de ellos se puede deducir que en la diáspora las sinagogas se construyeron

seguidamente después del destierro. Cerca de 150 sinagogas se han encontrado en las excavaciones arqueológicas fuera de Palestina. En territorio de Palestina en tiempo de Jesús, cada ciudad y muchos pueblos tenían la propia sinagoga[3]; pero en las excavaciones no se ha encontrado ninguna sinagoga anterior al siglo II A.C.

La sinagoga no era ni podía ser un doble del Templo durante el tiempo en que éste estuvo en pie, pero, desde su destrucción, fue el centro religioso y el lugar de culto de la religión israelita.

El jefe espiritual de la sinagoga se llamaba «archisinagogo»[4]: era el guía y maestro durante los ritos religiosos litúrgicos. Su posición preeminente destacaba por el puesto especial que se reservaba en la sinagoga; le ayudaba una especie de sacristán, llamado ministro[5].

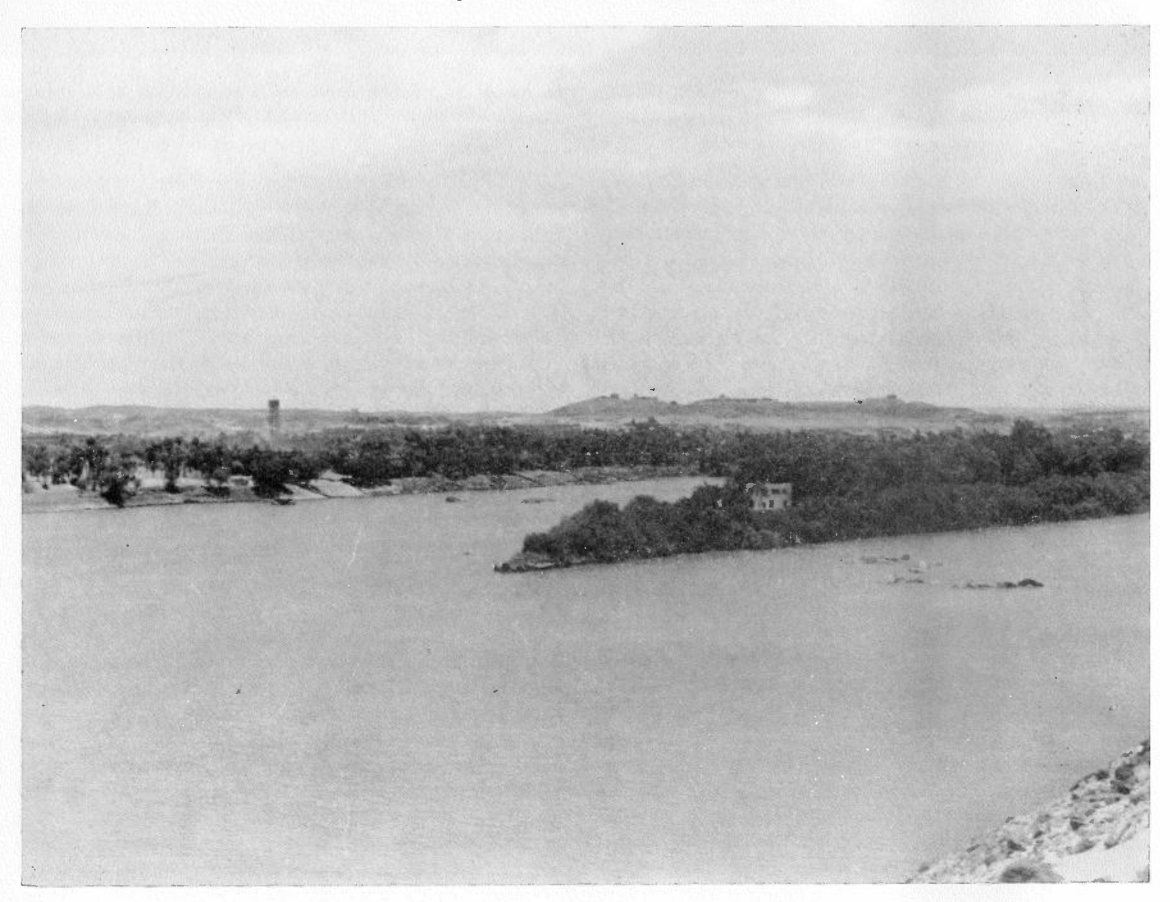
La administración de la sinagoga era confiada a un consejo de administración. No sabemos nada de la arquitectura sinagogal del tiempo de Jesús, porque ninguna sinagoga de la época ha sido descubierta en Palestina. Pero la forma arquitectónica debía de ser semejante a la de las sinagogas descubiertas en épocas posteriores. Podemos decir que tenían en común algunas características: forma de basílica; eje o plano diametral orientado al Templo y el atrio o vestíbulo. En el interior había una arca (*tēbāh*), en la cual se conservaban los rollos de la Ley, y un púlpito para la predicación.

La liturgia sinagogal consistía: en la recitación del *šĕmaᶜ* o profesión de fe hebrea; en la plegaria llamada *šemōneh ᶜesrēh*, o sea «Las Dieciocho Bendiciones»; en la lectura de las SE; en la predicación parenética; en la bendición final[6]. Los israelitas asistían a la sinagoga los sábados y días festivos; durante la plegaria se volvían en dirección al Templo. Jesús y sus discípulos frecuentaron muchas sinagogas y se acomodaron a los usos y costumbres de la época.

c) *Los escribas.* Los escribas o doctores de la Ley son la institución más importante del judaísmo después del destierro. Etimológicamente, son los amanuenses y en la práctica los maestros de Israel; guías espirituales del pueblo, autores y propugnadores de su vida religiosa. El nombre escriba fue sustituido por el de *rabbī*, «rabino» «maestro». A los escribas debemos la transmisión de la SE y de las tradiciones religiosas y civiles de Israel. El fruto de sus enseñanzas fue transmitido oralmente durante siglos y sólo algunos después de Cristo se empezó a escribir todo aquello que les habían enseñado.

Base y fuente de su enseñanza era la Tōrāh o Pentateuco; de ella debía obtenerse toda la doctrina que se

Extremo norte (en el centro de la ilustración) de la isla de Elefantina, donde ya en el siglo V A.C. se había instalado una floreciente colonia militar judía. Vista desde el Nilo en dirección a Asuán. (Foto P. Termes)





Jerusalén, «Tumbas de los Jueces». Interior de la tumba n.º 14. Se trata de unos seguro que perteneciesen a miembros del sanedrín como se ha pretendido. Constan

había de enseñar al pueblo. La Mišnāh, la Tōsĕftāʾ, los Midrāšim, el *Séder ʿŌlām*, pero especialmente el Talmūd babilónico y el jerosolimitano con los principales trabajos jurídico-literarios de los rabinos.

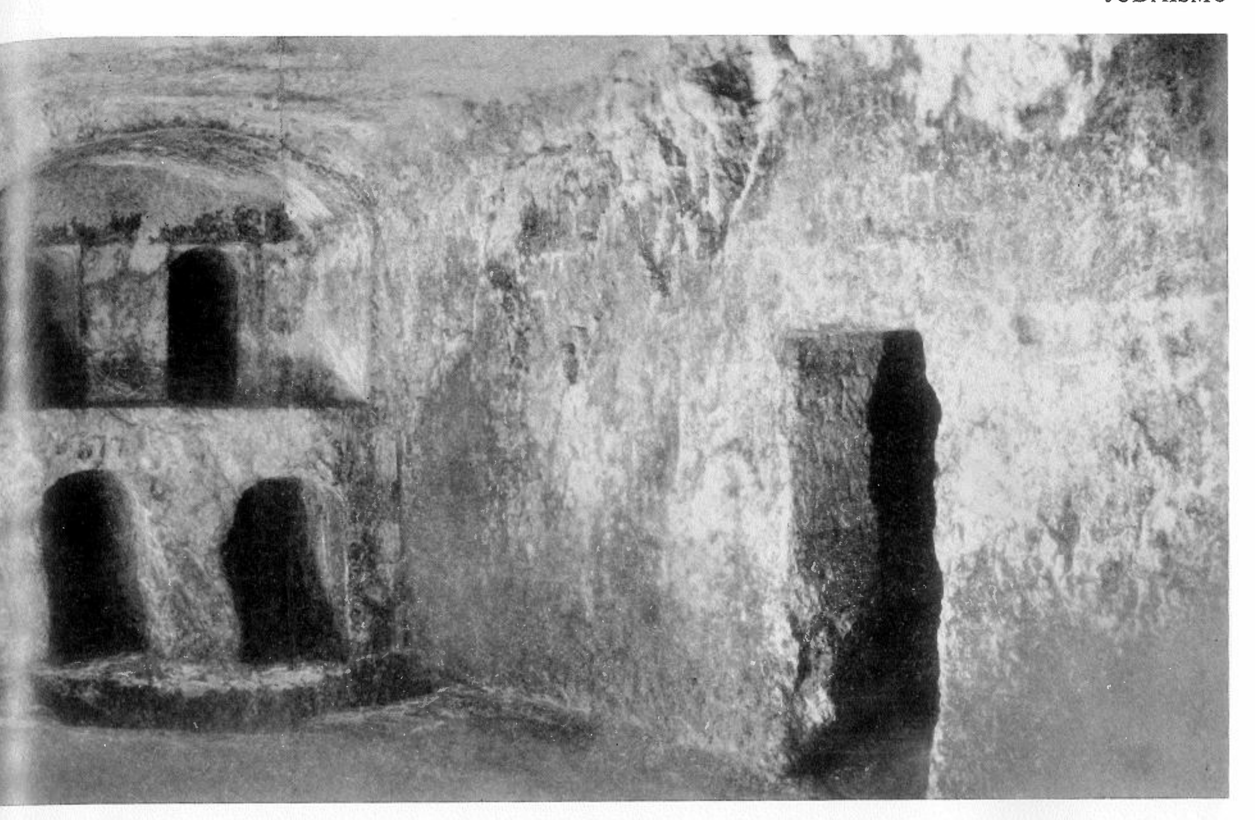
Cada rabino se imponía la obligación de procurarse discípulos en gran número que transmitiesen fielmente su propia doctrina. Era un orgullo tener muchos discípulos y cada rabino formaba una escuela de tendencias personales; fueron célebres la más rigurosa de Šammay y la casi «laxista» de Hillēl. Se sentaban a los pies del maestro[7] y aprendían de memoria, repitiendo muchas veces la misma lección.

4. La doctrina del judaísmo. Si el judaísmo hubiera tenido un supremo magisterio doctrinal o un sistema teológico, fácilmente podríamos definir su doctrina; pero la carencia de aquellos o la libertad, que se deja al fiel en cuanto al credo, hace difícil una síntesis histórica del sistema dogmático del judaísmo.

A pesar de todo se puede afirmar que tiene tres dogmas inmutables y conservados por ellos como tales: *a*) Existencia de Dios. *b*) La primacía de la Tōrāh. *c*) La elección del pueblo hebreo.

a) *Dios*. En teodicea, la doctrina fundamental y esencial del AT no sufrió grandes cambios. Todos los atributos divinos del AT — unidad, eternidad, omnipotencia, bondad, misericordia y justicia — eran objeto de fe y de gozo para todo israelita. Dios es Creador y Señor, Providente, pero sobre todo Padre. «Es preciso reconocer — dice Lagrange — que la invocación de Dios como Padre es uno de los rasgos más admirables del judaísmo rabínico». De la meditación y contemplación de estos atributos divinos, todo israelita piadoso deducía amor reverencial, temor y confianza hacia Yahweh. Pero este amor reverencial y temor hacen a Dios inaccesible, de aquí el empleo de nombres abstractos e indefinidos en vez de los nombres corrientes de ʾĂdōnay y ʾĔlōhīm. La tendencia a exagerar el monoteísmo iba a cerrar el camino a los hebreos para la admisión del dogma de la Santísima Trinidad.

b) *Primacía de la Tōrāh*. La Tōrāh, Ley o Pentateuco para los rabinos y para todo israelita es lo más alto, noble y divino que se puede imaginar después de Dios. Según algunos rabinos, Dios mismo lee y observa la Tōrāh; existe *ab aeterno* y no acabará con el fin del mundo. Dios se inspiró en ella al crear el mundo y éste sólo por ella ha sido creado. Criatura de Dios, hija de Dios, es el regalo más grande que Dios haya podido dar a Israel; la Tōrāh contiene los pactos de la Alianza entre Dios y el pueblo elegido; es un don único concedido solamente al pueblo elegido. Es el camino seguro hacia Dios; todo israelita debía adaptar a ella su existencia; solo medio de salvación y texto científico, en el cual se contiene toda la ciencia humana. Todo buen israelita debía leerla y meditarla continuamente, y



sepulcros excavados en la roca, de estilo helenístico de los siglos I-II D.C. No es
de un vestíbulo y una gran sala con lóculos. (Foto *Department of Antiquities*, Israel)

los fariseos y escribas eran los primeros en dar el ejemplo de asidua lectura. Esta alta e incondicional estima de todo el Pentateuco o Tōrāh era propia de la más pura tradición de Israel; pero la Ley contiene preceptos de derecho natural, positivos y litúrgicos, y pretender equipararlos sin ninguna distinción era llegar al absurdo. Y de hecho habían llegado a este punto muchos de los rabinos contemporáneos de Jesús. Los ataques de Jesús [8] contra esta mentalidad equivocada eran más que justificados. Los preceptos de la Ley se habían hecho insoportables, siguiendo las interpretaciones y las enmiendas de los rabinos [9]; seguir estas interpretaciones, evidentemente contra la ley natural y divina, era condenarse a la gehenna [10].

c) *El pueblo elegido.* Es un hecho indiscutido la elección por parte de Yahweh del pueblo hebreo; elección única, singular, *ab aeterno*, elección sancionada por la Alianza, y los israelitas eran hijos de la Alianza, depositarios de las promesas y bendiciones hechas a Abraham, Isaac y Jacob. Este dogma de la fe hebrea había sido exagerado por el judaísmo y en parte falsificado. La elección por parte de Dios no era ya concebida como gratuita, sino condicionada a los méritos de los israelitas; el pueblo elegido era considerado como un *quid necessarium* para Dios, sin el cual Yahweh casi no podía vivir. De esto se desprendía el exclusivismo de la gracia y la salvación eterna cierta para todo descendiente de Abraham. En la mentalidad del judaísmo el pueblo hebreo es además el mejor de todos los pueblos, ya sea como raza o como individuo. El territorio habitado por los hebreos era superior a cualquier otro territorio por su belleza, fertilidad, riqueza y magnificencia. No sólo los rabinos abundaban en la descripción de la belleza de la «Tierra de Israel», sino también los escritores hebreos como Flavio Josefo y Filón, que habían visitado otras regiones ciertamente más bellas que Palestina. Algo parecido y más aún sucedía en la ciudad de Jerusalén y con su máximo edificio, el Templo, tradicional habitación de Yahweh. Esta manera de pensar se extendía al pueblo en oposición a las otras razas y naciones, tanto en sí como en sus individuos.

Contra esta mentalidad, Cristo luchó duramente, pero los israelitas de la época no creyeron ni siquiera en el fuego devorador prendido al Templo por los legionarios de Tito.

La redención universal de Cristo era inconcebible para tales mentes. La familiaridad de Cristo con los gentiles era para los israelitas una contaminación, un pecado.

d) *El mesianismo.* Si en el judaísmo ya existían deformaciones de la idea del AT, la verdadera deformación fue la que el judaísmo se formó sobre la persona, los atributos, la obra y el reino del Mesías.

El AT después del pecado original habla claramente de la redención [11] por obra de Dios mediante un repre-

sentante suyo, el Mesías, en hebreo *māšiaḥ* que significa lo mismo que en griego χριστός, «el ungido».

El Mesías debía ser, según el AT, rey, profeta, el Hijo del Hombre. Su obra debía consistir en la redención universal.

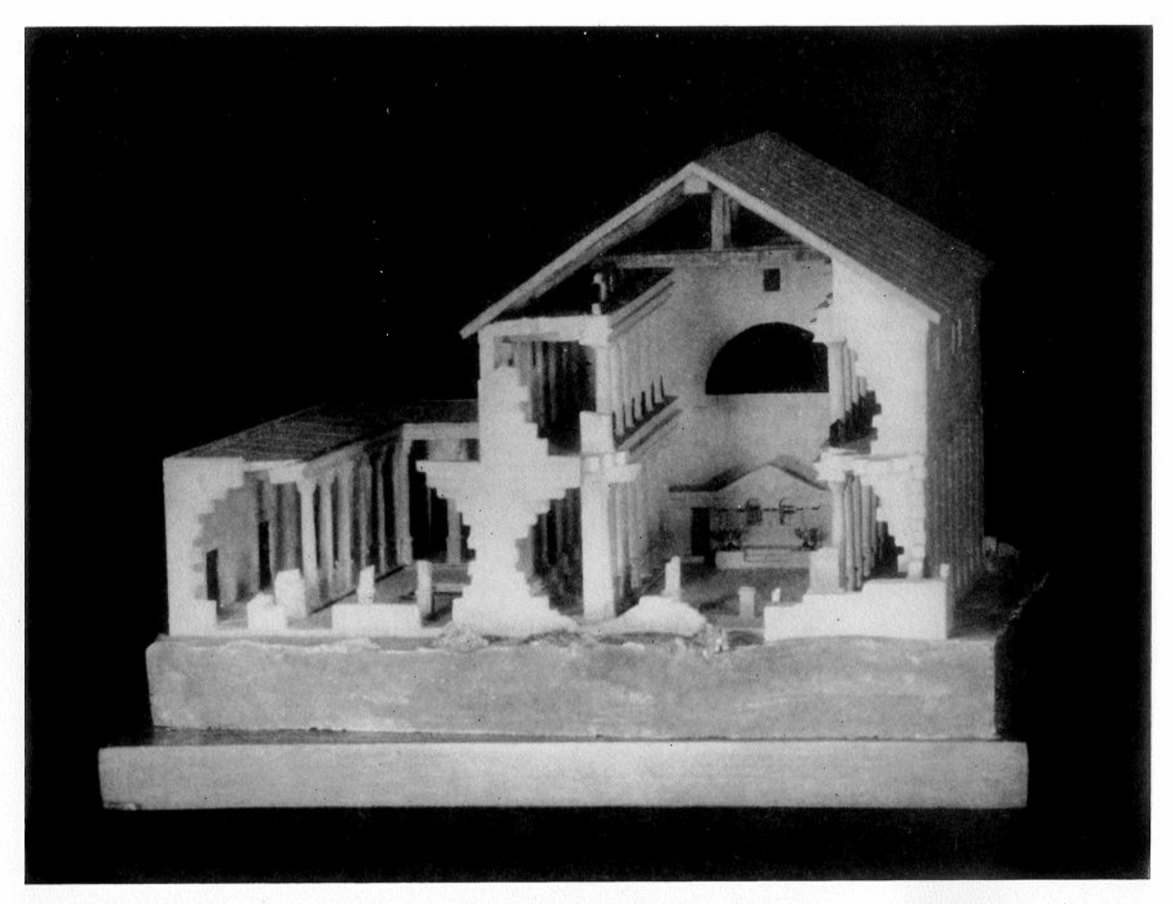
Su expectación entre los israelitas era viva ya en la época de los Macabeos y vivísima en la época neotestamentaria, pero en el seno del judaísmo se había deformado de tal manera la figura del Mesías, que a su llegada pocos israelitas le reconocieron como tal. Los hebreos contemporáneos de Cristo, oprimidos por la dominación romana, esperaban una total restitución nacional hebrea, con lo cual la redención universal espiritual se cambiaba en liberación del yugo de las potencias ocupantes y en una restauración monárquica israelita. Los bienes espirituales que había de llevar el Mesías se cambiaban en un bienestar material, hasta tal punto que el reino mesiánico se transformaba en un reino de epicúreos y de hedonistas.

El Mesías, según la mentalidad rabínica, era un ser sobrehumano, pero nunca una persona divina. Además, resultaba completamente extraña a la mentalidad de los hebreos contemporáneos de Jesús la idea de un Mesías sufridor. «No podían imaginar que el Mesías, que debía poner en fuga y destruir a los paganos con una palabra de su boca[12], se viese obligado a ofrecerse a la muerte para salvar a su pueblo». Esta deformación de la idea del Mesías que había de sufrir era contraria a la interpretación más elemental de los pasajes mesiánicos del AT, tales como los «Cantos del Siervo de Yahweh» de Isaías[13]. En el NT es a Jesús a quien se refieren Pablo y otros escritores sagrados, cuando repetidas veces hablan de la muerte expiatoria de Cristo y citan los pasajes del AT. Los mismos rabinos, en disputa con los apologistas cristianos, tuvieron finalmente que admitir que el Mesías descrito en el AT realmente había de sufrir dolores y muerte; pero inventaron otro Mesías, llamado el Mesías de Efraím, hijo de José, a quien atribuyeron los dolores y sufrimientos del verdadero Mesías. Un Mesías cual se lo habían figurado no apareció ni aparecerá.

e) *Angelología.* Muchas veces en la Biblia hebrea aparecen los ángeles; ángel, del griego ἄγγελος, «mensajero». Pero una angelología desarrollada en todos los pormenores sólo la encontramos entre los rabinos y en los libros apócrifos. Los ángeles, divididos en varias jerarquías, son la corte de Dios, su compañía en el cielo y en las teofanías sobre la tierra. Participan de los atributos de Dios, especialmente de su santidad. Es un ángel quien observa las acciones de los israelitas y las escribe, registrándolas; hay ángeles encargados de la custodia de cada hombre en particular, son los ángeles custodios.

Jerusalén. Puerta de acceso a la tumba n.º 14, una de las mayores de las llamadas «Tumbas de los Jueces». (Foto *Department of Antiquities*, Israel)





Maqueta de la sinagoga de Telḥūm o Cafarnaúm, con su patio porticado. En su interior, al fondo, está el armario donde se guardan los rollos de las Sagradas Escrituras. (Maqueta en el Museo Bíblico del Seminario Conciliar de Barcelona. (Foto P. Termes)

Opuestos a los ángeles buenos están los malos, los destructores, espíritus malos y sobre todo impuros. Los apócrifos se extienden en su descripción; tienen un jefe, que cambió de nombre según las tradiciones y es llamado: Satanás, Belial, Sammael, Mastema, Azazel, Belcebú.

5. CONCLUSIÓN. «El mundo judío no tenía, pues, unidad geográfica. Al contrario, presentaba una unidad étnica, religiosa y moral, cuya cohesión era sólidamente mantenida por el doble lazo de la fe monoteísta y —aparte los prosélitos — de la sangre: las dos mitades del pueblo judío, el de Palestina y el de la Dispersión, no formaban más que una sola e idéntica comunidad nacional y espiritual. El credo religioso era para los judíos de la Dispersión el mismo que para los de Palestina ... Todos los judíos tenían su corazón en Jerusalén, metrópoli religiosa y nacional» (*Introduction à la Bible*, II, París 1959, pág. 141).

[1]Mt 16,21 y par.; 27,41 y par. [2]Lc 22,54 y par. [3]Act 13,21; Mt 9,35. [4]Lc 13,14. [5]Lc 4,20. [6]Lc 5,16-30. [7]Act 2,23. [8]Mt cap. 23. [9]Mt 23,4. [10]Mt 23,13.15. [11]Gn 3,15. [12]*Salm. de Salomón* 17,27. [13]Is 42,1-7; 49,1-9; 50,4-11.

Bibl.: TÁCITO, *Hist.*, 5,5. J. WELLHAUSEN, *Prolegomena*, 3.ª ed., Berlín 1886. TH. REINACH, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*, París 1895. E. SCHÜRER, *Geschichte des judischen Volkes in Zeitalter Jesu Christi*, 3 vols., Leipzig 1901-1911. F. PRAT, en *DBS*, cols. 1783-1789. J. BONSIRVEN, en *DBS*, cols. 1143-1285. J. FELTEN, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, Regensburgo 1925. G. F. MOORE, *Judaisme in the First Centuries of the Christian Era*, 3 vols., Cambridge (Mass.) 1927-1930. M. J. LAGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus Christ*, París 1931, pág. 461; id., *Le Judaïsme palestinien au temps de J. Ch.*, París 1931. G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, II, Turín 1934. U. HOLZMEISTER, *Historia aetatis Novi Testamenti*, Roma 1938. G. G. DORADO, *Praelectiones biblicae, Novum Testamentum*, 6.ª ed., Turín 1944, págs. 185-242. E. ZOLLI, en *ECatt*, VI, cols. 695-703. A. ROBERT - A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, II, París 1959, págs. 32-149.

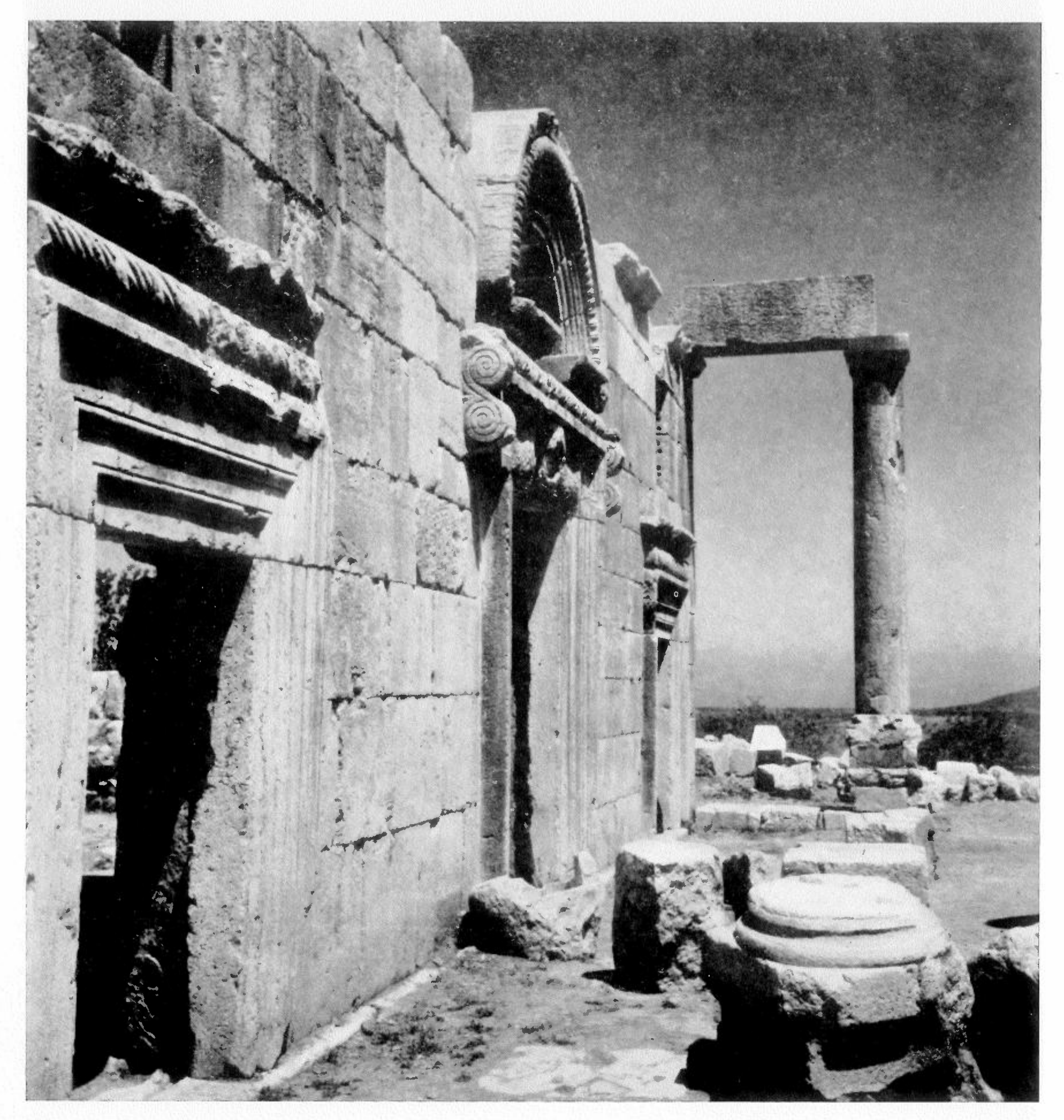
P. COLELLA

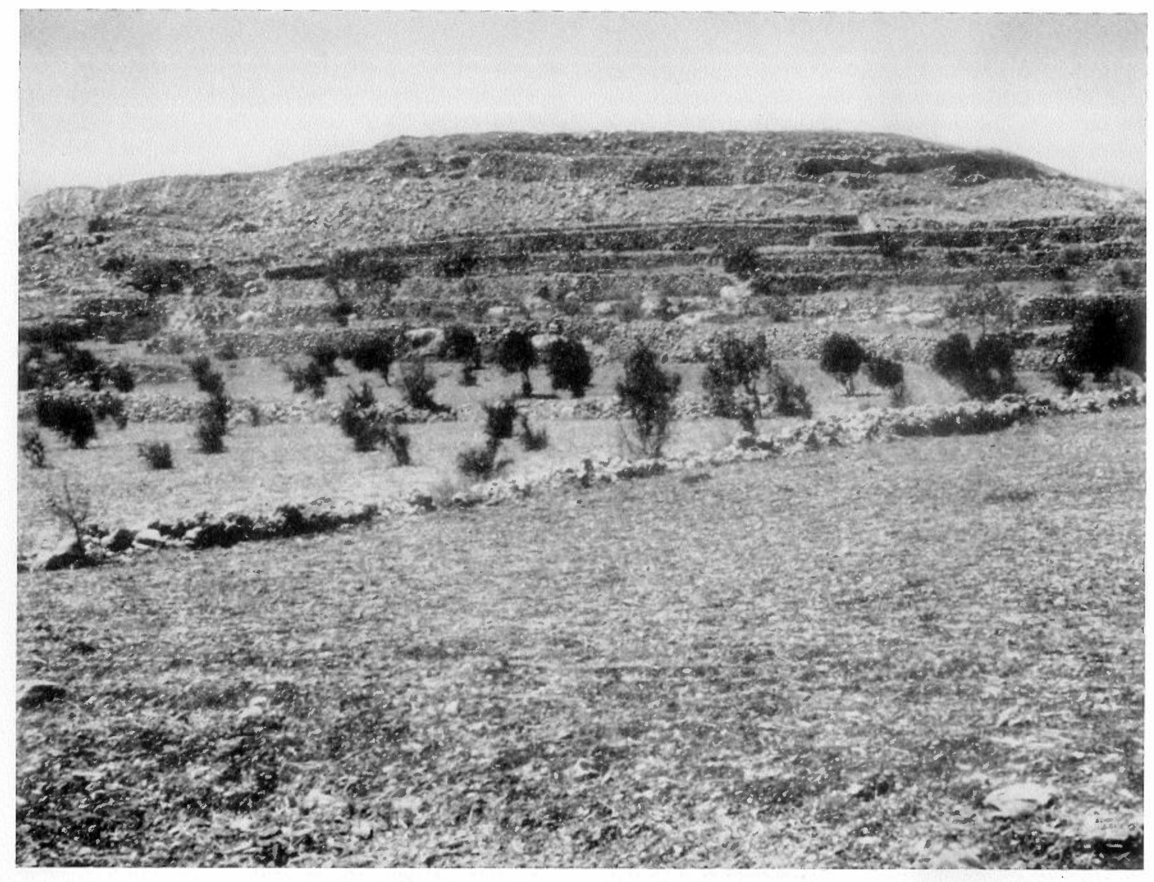
JUDAIZANTE (*mityahădîm*; ἰουδαΐζειν). El vocablo aparece una vez en el AT: después del edicto de Asuero en favor de los judíos, dice el libro de Ester que «muchas gentes de los pueblos de las regiones se hacían judíos porque se había apoderado de ellos el temor de los judíos»[1]. Y otra vez en el NT con ocasión del episodio de Antioquía en que Pablo reprocha a Pedro el que también «por miedo a los de la circuncisión» obligue a los gentiles a «judaizar»[2]. En ambos pasajes, el sentido obvio es idéntico: vivir al modo judío y, por consiguiente, practicar su ley y costumbres.

La paradoja de que un pueblo «segregado» religiosamente, y política y racionalmente separado de los demás, tenga estas expresiones de proselitismo, se explica a partir de la misión universal que compete a Israel en la historia de la salud, según la amplia visión de los profetas, principalmente de la última parte del libro de Isaías. La → **Diáspora** contribuyó a una mayor apertura de su mentalidad. Jesús recuerda los afanes misioneros de escribas y fariseos por hacer prosélitos[3] y aun los escritores paganos del tiempo aluden repetidas veces a la actividad expansiva de los judíos.

En la vida y apostolado de Pablo, las colonias judías aparecen en todas las ciudades helenísticas donde predica y los judaizantes le mueven siempre dificultades en su tarea evangelizadora. Los más fanáticos no son los que pretenden convertir gentiles en judíos, sino la facción de judíos convertidos al cristianismo que intentan por todos los medios dar vigencia a la ley mosaica dentro de la comunidad cristiana. Su pensamiento conductor está reflejado en los Hechos de los Apóstoles: «Enseñaban a los hermanos: "Si no os circuncidáis conforme a la ley de Moisés no podéis ser salvos"; con lo

Vista parcial de la magnífica sinagoga de Kefar Barᶜam, una de las mejor conservadas de toda la región de Galilea. (Foto *Orient Press*)





Vista de la gran colina de Tell el-Naṣbeh por el nordeste, en donde estuvo situada, con toda probabilidad, Miṣpāh y en donde se estableció un santuario provisional después de la profanación del Templo en 167. (Foto P. Termes)

que se produjo una agitación y disputa no pequeña...»[4] El concilio de Jerusalén desaprobó el principio de su doctrina y la misma línea continuó siempre Pablo porque no había razón teológica alguna «para imponer un yugo» que había resultado insoportable para los mismos judíos; la carta a los Gálatas propugna explícitamente esa libertad que sólo en razón de caridad ha cedido en determinadas circunstancias. No valen ya los formalismos legales, ni la sangre ni la raza, no hay circuncisión ni judío ni griego, cuentan sólo la redención de Cristo y la fe animada por la caridad[5].

[1]Est 8,17. [2]Gál 2,14. [3]Mt 23,15; cf. Jn 7,34. [4]Act cap. 15. [5]1 Cor 7,19; Gál 5,6; 6,15; Col 3,11.

Bibl.: F. Josefo, *Ant. Iud.*, 20,11,4. G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, II, Turín 1950, pág. 231 y sigs. H. M. Feret, *Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem*, París 1955.

C. GANCHO

JUDAS (Ἰούδας; Vg. *Iuda*, *Iudas*). Forma griega del nombre hebreo *yĕhūdāh* (Judá), correspondiente a nueve personas de AT y NT:

1. → **Judas Macabeo.**

2. Hijo de Calfi. Uno de los dos jefes militares que permanecieron con sus hombres junto a Jonatán, en el llano de Ḥāṣōr, cuando los demás combatientes le abandonaron, y contribuyeron a derrotar a las fuerzas sirias[1].

[1]1 Mac 11,70.

3. Hijo de Simón Macabeo. Su padre confió a él y a su hermano Juan la dirección de las operaciones de resistencia contra el ejército de Cendebeo, general de Antíoco VII Sidetes. El enemigo estragaba las comarcas judías, partiendo de Jamnia. Judas y Juan derrotaron al general sirio en las inmediaciones de Modín y no lejos de Cedrón, población fortificada por Cendebeo[1]. Judas fue herido en la contienda. Unos tres años después de este triunfo, en febrero del 134, acompañó con su hermano Matatías a su padre en una visita a su cuñado Ptolomeo. Éste los recibió en Dok, residencia fortificada, al noroeste de Jericó, y los mató después de un festín[2].

[1]1 Mac 16,1-9. [2]16,11-16.

4. Personaje que figura en el encabezamiento de la epístola que los judíos de Jerusalén dirigieron a Aristóbulo y a los israelitas de Egipto[1]. Se trata posiblemente de Judas Macabeo, contemporáneo de Antíoco Epífanes y uno de los hombres más notorios, en Siria y en Egipto, de su tiempo.

[1]2 Mac 1,10.

5. → **Judas Tadeo.**

6. → **Judas Iscariote.**

7. Judas el Galileo o de Galilea. Dirigió, en los días del censo de Quirino, una sublevación popular, en la que pereció y sus partidarios fueron dispersados[1]. Flavio Josefo le llama siempre «el Galileo», salvo en una ocasión en que le da el nombre de «gaulanita», porque era de Gamala, ciudad de la Gaulanítide, al este del Jordán[A]. La consecuencia indirecta de aquella revuelta fue el nacimiento del partido extremista de los zelotas.

[A] *Ant. Iud.*, 18,1,1 y 6; 20,5,2; *Bel. Iud.*, 2,8,1.

[1] Act 5,37.

8. Hombre de Damasco. En su casa, situada en la «Calle Recta», se hospedó san Pablo al poco tiempo de su conversión[1]. Parece tratarse de persona bien conocida; de ahí que unos le hagan un judío importante, mientras otros le consideran un posadero en cuya casa solían buscar alojamiento los judíos.

[1] Act 9,11.

9. Judas Barsabás. Quizá fue hermano del José del mismo nombre[1]. Se convirtió en fecha temprana al cristianismo y tuvo importancia en la iglesia de Jerusalén. Con Silas, que, como él, gozaba de dones proféticos, acompañó a san Pablo a Antioquía, portador de una carta a los apóstoles para las iglesias de Siria y Cilicia, que contenía las decisiones del concilio de Jerusalén. Cumplida la misión, volvió a esta ciudad[2].

[1] Act 1,23. [2] Act 15,22-34.

Bibl.: H. Bévenot, *Die beiden Makkabäerbücher*, Bonn 1931. M. J. Lagrange, *Le judaïsme avant J.C.*, 3.ª ed., París 1931. F. M. Abel, *Topographie des campagnes Maccabéennes*, en *RB* (1923-1926); íd., *Les Livres des Maccabées*, en *LSB*; íd., *Histoire de la Palestine*, I, París 1952.

M. V. ARRABAL

JUDAS, Epístola de san. La última de las epístolas Católicas en el canon actual es la que tiene por autor a san Judas. Es un corto escrito, de un tema ocasional y concreto, de un notable valor literario, que muy pronto llegó a formar parte de los libros inspirados del NT.

1. Canonicidad. Admitida, como parece cierto, la anterioridad de esta epístola respecto de la segunda de san Pedro, que en algunos puntos la reproduce literalmente, resulta que ésta es el primer testimonio de la de san Judas. A este singularísimo testimonio siguen otros antiguos y explícitos. El *Fragmentum Muratorianum*, canon de la iglesia romana, del siglo II, menciona nuestro escrito. A comienzos del siglo III lo hallamos citado por Tertuliano, Clemente de Alejandría — quien según nos refiere Eusebio, escribió un comentario sobre Judas —, Orígenes, etc. Estos tres testimonios representan un círculo vastísimo; mucho más de notar por cuanto el escrito que citan es pequeño y de tema poco desarrollado, pero que ellos han sabido usar en la lucha contra el agnosticismo. Los testimonios son más numerosos en los siglos IV y V, a causa de las dudas que se dejaron sentir acerca de su origen. De la iglesia griega merecen especial mención Dídimo de Alejandría, Atanasio, Cirilo de Jerusalén y Gregorio Nacianceno. En Occidente, la admiten Ambrosio, Jerónimo y Agustín.

Por lo que a las dudas de admisión se refiere, hacen mención de ellas entre los citados, Orígenes, Dídimo de Alejandría y sobre todo Eusebio y san Jerónimo. El historiador Eusebio colocó el escrito entre los *antilegómena*, o escritos de cuyo origen se dudaba. Jerónimo escribe: «Judas, hermano de Santiago, nos legó una pequeña carta, que es de las siete Católicas. Mas, por citar en ella un testimonio del libro de Enok, apócrifo, son muchos los que no la admiten. Con todo, por su antigüedad y por el uso que de ella se ha hecho, ha merecido ser tenida entre las Escrituras Sagradas». A pesar de estas fluctuaciones, la encontramos en los catálogos de los libros canónicos que dieron algunos concilios, también en los cánones (si se exceptúa el de Mommsen), y es admitida siempre, hasta llegar a la época protestante, cuando se suscitó de nuevo el problema de su autenticidad, que movió a algunos a rechazarla (Lutero, Ecolampadio), o a considerarla como un escrito de segundo orden (Cayetano). Con todo, el Concilio de Trento zanjó la cuestión con la fijación del canon de los libros sagrados el 8 de abril de 1546.

2. Autor. En la inscripción, Judas se presenta como «siervo de Jesucristo y hermano de Santiago»[1]. El solo nombre de Judas no nos permite identificarlo, ya que en los comienzos de la Iglesia aparecen varios con este nombre[2]. Al decir «hermano de Santiago», hace pensar que sería primo de Jesús, lo mismo que Santiago, obispo de Jerusalén; lo cual nos manifiesta la autoridad y el prestigio de que gozaba la persona de Santiago, en la comunidad a la cual se dirige nuestro autor. Esta identificación sería decisiva del todo si el autor se hubiese llamado *hermano del Señor* — título mucho más glorioso que el que se ha atribuido — y entonces sería cierta su pertenencia a la familia de Jesús[3]. Y por tanto, lo mismo que su hermano Santiago, jefe de la comunidad de Jerusalén[4], a causa de su parentesco con el Maestro, tendría prestigio en la Iglesia ya desde los primeros momentos y más que la suficiente autoridad para ejercer el ministerio evangélico[5], e incluso para llegar a redactar un escrito que, con el tiempo, había de formar parte del canon bíblico. Todo lo cual no repugna; pues por otra parte no hay argumento que obligue identificar a nuestro autor con el apóstol homónimo, Judas Tadeo[6]. De hecho, él jamás se atribuye el nombre de apóstol. Aún más: parece establecer una diferencia entre él y los apóstoles[7]. Nada sabemos de su actuación en los trabajos apostólicos. Hegesipo, según Eusebio, habla de dos hijos de Judas, los cuales participaron en la predicación del evangelio, como su padre, y que perecieron en el martirio.

Mas la cuestión no se ha presentado para todos los exegetas de esta manera. Algunos han alegado textos en que se habla de «Judas de Santiago»[8], expresión que ha sido parafraseada de este modo: «Judas, *hermano* de Santiago». Es decir, dando al genitivo una relación de fraternidad. Entonces tendríamos que Judas sería apóstol y no solamente pariente del Señor, ya que se quiere poner así en relación con Santiago apóstol, hijo de Alfeo. Sin embargo, hemos de decir que esta interpretación no es segura, ni mucho menos. Pues, como hace notar Leconte, cuando se trata de parentesco, expresado por un genitivo precedido de un nombre, dicho genitivo no

significa relación de *fraternidad*, sino de *paternidad*. Así, pues, Judas en el evangelio es *hijo* de Santiago; por tanto, un individuo diferente de nuestro Judas, *hermano* de Santiago[9]. Por consiguiente, no es de extrañar que la tradición, clara en un principio — Judas, hermano de Santiago, pariente del Señor —, llegara a una confusión y hasta a afirmar que era uno del número de los apóstoles; así Orígenes, Tertuliano, Atanasio, Jerónimo, Agustín y Epifanio.

[1]Jds ver. 1. [2]Cf. Mc 3,19; 6,3; Act 1,13; 15,22. [3]Mt 13,55; Gál 1,19; 1 Cor 15,7. [4]Gál 2,9. [5]1 Cor 2,5. [6]Mc 3,18. [7]Jds ver. 17. [8]Lc 6,16; Act 1,13. [9]Jds ver. 1.

3. Destinatarios. La indicación del ver. 1: «A los llamados, amados en Dios Padre y conservados para Jesucristo», es demasiado genérica para identificar las primeras comunidades, que recibieron el escrito. Nos inclinaríamos a creer que el círculo de tales comunidades no fue muy extenso, ya que la epístola tiene en cuenta unas necesidades muy concretas. Esta comunidad o comunidades habrían sido convertidas del paganismo (según Wikenhauser, Holzmeister, Chaine, Leconte, Cantinat). Con todo no creemos improbable que fueran las mismas a las cuales se había dirigido años antes Santiago en su epístola. También parece probable que algunos de sus elementos fueran procedentes del judaísmo. De hecho, se les considera conocedores del AT; y el autor, al sacarlo a colación no tiene necesidad de presentar los hechos y de hacer de ellos prolijas explicaciones. El uso de los apócrifos judíos vendría a corroborar esta opinión.

4. Finalidad. El autor, que había ya concebido el plan de escribir, lo hace ahora ante el peligro que corren los fieles de perder su fe[1]. Celoso de su guarda, previene a los fieles del peligro de los pseudoprofetas que se han introducido en el círculo cristiano: aquéllos han apostatado de la fe verdadera, niegan a Jesucristo, han convertido la gracia en libertinaje y se entregan a los placeres, al igual que los paganos. Ante tales peligros, los exhorta a conservar intacta la fe que han recibido y a luchar por ella[2]. Es un urgente grito de alerta a la comunidad que todavía perseveraba en la verdad.

[1]Jds ver. 3. [2]Jds ver. 3.

5. Carácter y estilo. No presenta los caracteres propios de una carta. Los destinatarios no son indicados con claridad[1]. Como final hallamos una gran doxología[2], sin fórmulas de bendición y despido. Mejor que en el género epistolar, se debe encuadrar en el género de homilía. El uso de ejemplos bíblicos[3] y de los apócrifos judíos: *Enok*[4], *Asunción de Moisés*[5] y *Testamento de los Doce Patriarcas*[6], la asemeja a la homilética judía. Es estilo es correcto, vivo y pintoresco; de estructura simple y regular. El vocabulario, variado, hasta el punto de caracterizarse por la búsqueda de palabras nada corrientes, poéticas y sonoras. Todo lleva a creer que el autor poseía un conocimiento bastante profundo del griego. La hipótesis de una colaboración redaccional es muy probable; el redactor sería un judío helenista. Su obra se escribiría después de la muerte de Santiago, ocurrida el 62, y antes de la guerra judeo-romana, año 66.

[1]Jds ver. 1. [2]Jds vers. 24-25. [3]Jds vers. 5.7.11. [4]Jds vers. 14.15. [5]Jds vers. 9.16. [6]Jds vers. 6.7.

6. Contenido y doctrina. Los veinticinco versículos de que consta el escrito contienen los elementos esenciales de una epístola, la cual se desarrolla con un orden bastante preciso en sus dos partes centrales. La introducción está formada de una inscripción y petición de gracias celestiales[1]. Sigue la ocasión del escrito: falsos maestros se han introducido en la comunidad[2].

Parte I. Acusación de los falsos doctores. En primer lugar se recuerdan pasadas defecciones (los israelitas en el desierto, los ángeles prevaricadores y las ciudades de la Pentápolis)[3]. Los actuales adversarios son los que blasfeman, a diferencia del gran arcángel san Miguel[4]. A ellos van destinados castigos semejantes a los de AT[5]. Nueva descripción de los malvados y el mal que pueden ocasionar a los fieles[6]. Enok ya había profetizado sobre el castigo que les aguardaba[7].

Parte II. Amonestación dirigida a los que perseveran en la verdadera fe: que se mantengan en la doctrina que han recibido, en la plegaria y en la caridad hacia los que vacilan[8]. El final es una solemne doxología[9].

[1]Jds vers. 1-2. [2]Jds vers. 3-4. [3]Jds vers. 5-7. [4]Jds vers. 8-10. [5]Jds ver. 11. [6]Jds vers. 12.13.16 y 19. [7]Jds vers. 14-15. [8]Jds vers. 17-23. [9]Jds vers. 24-25.

Como se puede colegir del esquema anterior, existe en este escrito un fondo doctrinal, por las verdades fundamentales que recuerda, ya que las cree conocidas de los destinatarios. «Judas ha escrito una epístola muy breve, pero toda ella saturada de sabiduría divina» (Orígenes). De aquí que sea considerado como un precioso documento de la fe primitiva. Se mencionan los principales dogmas del cristianismo. La unidad y trinidad de Dios[1], y en especial, la acción de Jesucristo, preexistente, verdadero Señor y Juez[2], único Maestro que enseña por sus discípulos[3], que tiene providencia de los fieles[4] y ejerce su misericordia sobre ellos[5]. Los ángeles ocupan un lugar preeminente: se habla de los buenos y de los malos[6], de su diverso destino, y en particular se nos habla del poder de san Miguel[7]. El cristiano es un escogido, amado de Dios[8]. La fe es fundamento de su vida[9]. Como objeto de las complacencias divinas, tiene a su vez en la caridad de Dios el motivo de conservar el amor[10], el cual ha de extenderse a todos, incluso a los impíos[11]. Hace mención del acto exterior de caridad en la Iglesia primitiva, expresión de fraternidad, que era el ágape[12].

[1]Jds vers. 20.21.25. [2]Jds ver. 4. [3]Jds ver. 17. [4]Jds ver. 1. [5]Jds ver. 21. [6]Jds ver. 6. [7]Jds ver. 9. [8]Jds ver. 1. [9]Jds ver. 3. 17.20. [10]Jds ver. 21. [11]Jds vers. 22.23. [12]Jds ver. 12.

Bibl.: Tertuliano, *De cultu feminarum*, 1, 3, en *PL*, 1,1308-1422. Clemente de Alejandría, en *PG*, 9. Eusebio, *Hist. Eccl.*, 6, 14, en *PG*, 20, 549. Orígenes, *Com. in Mt. X*, 17, en *PG*, 13, 977; íd., *Com. in Rom. V*, 1, en *PG*, 14, 1016, 1167. Jerónimo, *De Viris illustribus*, 4, en *PL*, 23, 646. Dídimo de Alejandría, en *PG*, 39, 1811 y sigs. Atanasio, en *PG*, 26, 1437. Cirilo de Jerusalén, en *PG*, 33, 500. Gregorio Nacianceno, en *PG*, 37, 473, 1597. F. W. Maier, *Der Judasbrief*, en *BSt*, 11, 1-2 (1906). J. C. Wand, *I and II Peter and Jude*, Londres 1934. K. Pieper, *Zur Frage nach dem Irlehrern des Jud*, Paderborn 1939, págs. 66-71. R. Leconte, *Jude*, en *DBS*, IV, cols. 1285-1298.

R. DÍAZ CARBONELL

JUDAS ISCARIOTE (Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης; Vg. *Iudas Iscariotes*). Fue uno de los doce apóstoles elegidos por Jesús «para que estuviesen con Él y enviarlos a predicar»[1].



Vista parcial de Betania, con el campanario de la moderna iglesia de San Lázaro. Aquí estuvo Judas Iscariote en compañía de Jesús, en los días inmediatos a la pasión, fraguando su traición. (Foto P. Termes)

La historia posterior ha influido sin duda alguna en todos los relatos evangélicos que hablan de la elección de los apóstoles por lo que infaliblemente aparece en último lugar y con el apelativo «el que le traicionó, el traidor» (ὅς παρέδωκεν αὐτόν, ὅς ἐγένετο προδότης).

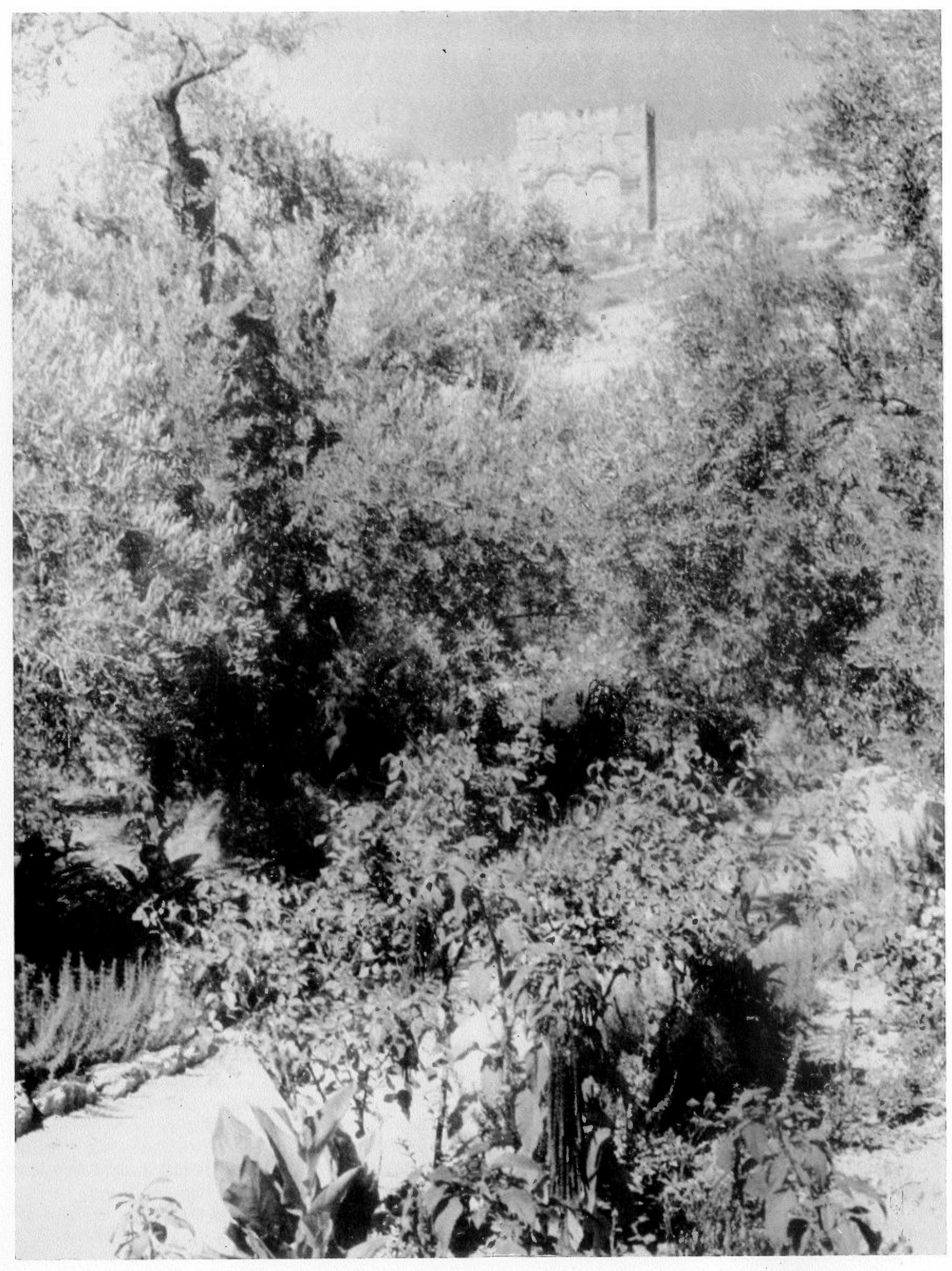
A propósito del apellido, generalmente se interpreta como «hombre de Qĕriyyōt», pueblo de Judea de donde seguramente debía proceder su familia y tal vez él mismo fuera allí nacido. En tal caso sería el único entre los doce propiamente judío y no galileo.

La figura de este personaje trágico, y decisivo en la historia de la humanidad, ha logrado mayor relieve y más amplio comentario en la tradición eclesiástica y en los escritores modernos que en el NT donde, fuera de los evangelios, no vuelve a aparecer si no es con la sola excepción del primer discurso de san Pedro, recientes todavía su crimen y su desgracia. También interesó en gran manera a la literatura apócrifa. Dejando aparte la saña de quienes hicieron sin piedad leña del árbol caído, y los ditirambos desobirtados de sus panegiristas resentidos o bonachones, aquí se estudia a Judas Iscariote sólo a la luz de lo que se conoce de él con certeza que es, en exclusiva, lo que dice la SE y lo que sugiere en su brevedad característica.

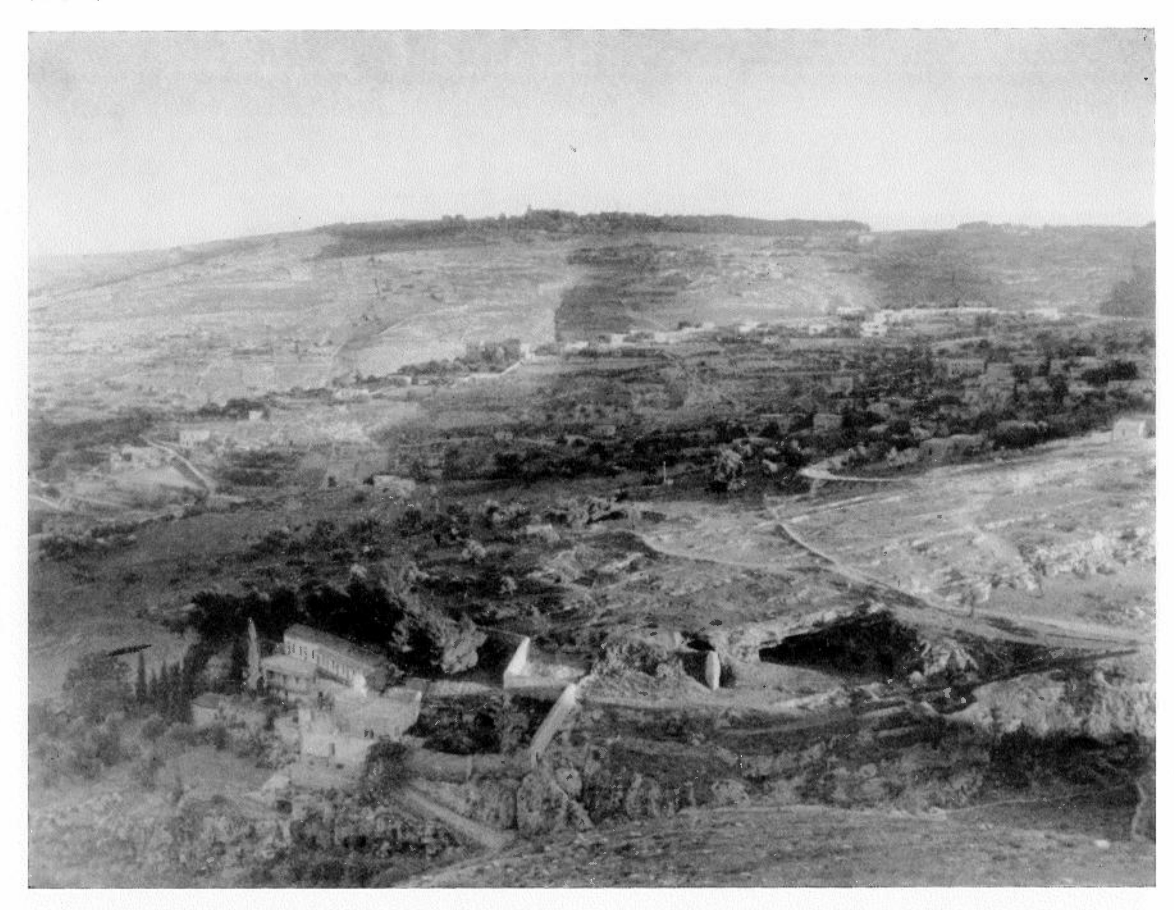
Si abstraemos el calificativo infamante no hay nada que permita suponer en su elección diferencias especiales con la elección de los demás. Menos todavía puede pensarse que su apostolado fuese de intruso; pues que en el evangelio de san Juan — que es el que le trata con mayor dureza —, Jesús afirma explícitamente: «¿Acaso no os elegí Yo a los doce...?»[2]. Cuantos relatos novelescos se han forjado sobre su vocación son, pues, pura fantasía con afanes enternecedores. Pensar que Cristo le eligió precisamente para que le traicionase es simplemente blasfemo. Tal suposición desconoce por completo la psicología de Cristo y nada aclara de la psicología de Judas.

Con la Biblia, pues, hay que reafirmar que Jesús lo eligió «para que estuviese con Él y para que predicase».

Prescindiendo del tiempo que durase el ministerio público de Jesús — más de dos años por lo menos — nada induce a creer que Judas, durante los primeros tiempos, cumpliese su misión de modo menos digno que los demás compañeros del dodecanato. Más bien lo contrario: sus cualidades de afección y fidelidad a Jesús y de interés por sus colegas de los que era ecónomo y depositario: «Y tenía la bolsa (γλωσσόκομον)»[3]. No es posible suponer que las cosas fuesen de otro modo



Jerusalén. Olivos del Getsemaní, bajo los cuales Judas Iscariote entregó, con un beso, al divino Maestro.
(Foto P. Termes)



Jer salén. A la derecha del convento griego de San Onofre podemos ver el Hacéldama, o campo comprado con el dinero que Judas obtuvo por su traición. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)

cuando sabemos el interés que Jesús puso siempre por proteger a los suyos[4].

El primer signo de la tempestad interior aparece con ocasión del discurso de Jesús en la sinagoga de Cafarnaúm; tal vez aquella actitud y doctrina del maestro fueron no sólo la circunstancia en que apareció la tormenta, sino incluso la ocasión que la desencadenó. Al igual que el entusiasmo de las turbas empieza a decaer desde aquel vértice de exaltación a que habían llegado hasta querer hacer rey a Jesús, la fe de Judas decae como quien ha sufrido un terrible desengaño y la secuencia de actitudes y actos posteriores ya nos lo presentan con la turbación y alboroto íntimo de quien se siente chasqueado en algo que le era muy caro. Muchos de sus discípulos empezaron a decir (εἶπαν aoristo ingresivo): «Dura es esta doctrina... Hay entre vosotros quienes no creen; pues sabía Jesús desde el principio quiénes eran los no creyentes y quién era el que le traicionaría»[5]. ¿Por qué el desconcierto en Judas y en los demás «discípulos» que no creían? Porque al rechazar Jesús el homenaje popular y proponer el misterio de su cuerpo y de su sangre como manjar y bebida, como realidades que sólo el espíritu podía captar, indicaba claramente —y más a tales alturas del ministerio— que su triunfo, deseado ardientemente por discípulos y amigos, no llegaría. Y por los nuevos caminos sugeridos por el Maestro se les hacía duro (σκληρὸς ὁ λόγος) entrar, se resistían a seguirle por una ruta umbrosa de fe. La crisis de fe llegó como fruto amargo de una precedente crisis de esperanza e ilusiones demasiado terrenas, pero sinceramente afectas a Jesús.

¿Por qué Judas no se apartó entonces, «no se echó atrás» como otros muchos? Tal vez empiece aquí el misterio de su vida y destino. Continuó al lado de Jesús «siendo uno de los doce y quien le había de entregar», pero sin ánimo todavía de hacerlo. Sin embargo, es ya «diablo» (διάβολος) para Jesús y no precisamente porque vaya a ser «homicida» como lo es el diablo y lo iban a ser los fariseos envidiosos[6], sino como lo fue Pedro al pretender imponer al Maestro sus criterios demasiado humanos contra el destino de «siervo sufriente» que Dios quería para Jesús[7].

Pedro y Judas, porque aman a Jesús, se oponen a su Pasión que contradice su amor y sus sueños y ambiciones terrenas. La diferencia está en que Pedro se somete y sincera y Judas se resiste a aceptar tales planes y su resistencia le sumerge en amarguras de fracaso y en resquemores de ofensa. Al fallarle el ideal hondamente

anhelado se siente personalmente desilusionado y profundamente herido.

El afecto a Jesús y una tenue esperanza de poder hacer triunfar sus sueños de grandeza le mantienen al lado de Jesús; pero la constante fricción con la voluntad del Maestro, que repetidas veces anuncia ahora el final tenebroso de su camino sobre la tierra[8], le van endureciendo y alejando íntimamente.

Así, llega la cena de Betania y su disparidad de criterios ante el amoroso y generoso despilfarro de María estalla a una con los demás discípulos[9], aunque con mayor violencia personal porque ya tiene intereses aparte; san Juan dice que era ladrón disimulado (κλέπτης ἦν) y sustraía los ingresos de la bolsa. Su enorme ambición herida buscó, como animal acorralado, la salida mezquina del desquite en los pequeños hurtos.

La represión del Maestro, impertérrito en su marcha hacia la muerte oprobiosa, agrió más su espíritu y dio el paso fatal: «Judas Iscariote, uno de los doce, fue a los sumos sacerdotes — que ya habían decidido la muerte de Jesús —[10] para entregárselo; quienes oyéndole se alegraron y prometieron darle dinero. Y él buscaba oportunidad para entregarlo»[11]. El desquite de las pequeñas y continuadas sustracciones, estimuló la miserable codicia de los treinta denarios, precio de cualquier esclavo[12].

Con tal tensión de espíritu agriado entra Judas en la última Cena decidido a todo — «ya el diablo había arrojado en el corazón (ἤδη βεβληκότος εἰς τὴν καρδίαν) el que Judas le entregase» —[13]; la increíble humildad de Jesús lavándole a él y a todos los pies, su dulzura y su tristeza de despedida, su gesto de exquisita cortesía y honor al entregarle el bocado empapado en salsa, la renovación del anuncio de muerte deshonrada traicionándole uno de los comensales, el creerse desenmascarado en pleno banquete, le incitan a la resistencia y al descaro — «¿Acaso soy yo, Maestro?» —[14]. Estaba dentro del torbellino del pecado, de la exasperación; «después del bocado entró en él Satanás»[15], dice san Juan en su lenguaje místico tan apto para sugerir el drama religioso que se estaba librando en el corazón del Maestro y en el alma del discípulo: Aquél aceptando generoso la voluntad del Padre y éste luchando por mantener unos criterios en los que ya apenas si alentaba algo que no fuera egoísmo desesperanzado. «Lo que vas a hacer hazlo pronto», le dijo Jesús y él salió para la acción, sumergido en las más apretadas tinieblas: «Era de noche»[16]. En aquellos momentos, como inmediatamente después en el huerto capitaneando los siervos y soldados armados, Judas «está levantando su calcañar contra Jesús» y apenas es posible no suponer un odio extraño en su corazón. Al caer en tierra junto con la cohorte abatido por la palabra de Jesús «Yo soy»[17], el odio debió de recrecerle no sólo por la humillación experimentada, quizá más todavía porque comprobaba, ¡tan tarde!, que el Maestro podía defenderse contra sus enemigos y tenía poder para dominarlos como él había deseado tanto tiempo. ¿Empezaría Jesús a actuar como él quería...? No fue así; y él consumó su traición con un beso de saludo inofensivo[18].

Pero aquel odio encrespado contra el Maestro no perduró en su corazón; no hay probabilidad alguna de que tomase parte activa en las mofas y tormentos que los criados del pontífice propinaron a Jesús. «Entonces viendo Judas, el que le había entregado, que había sido condenado (Jesús), arrepentido (μεταμεληθείς; Vg. *paenitentia ductus*), devolvió las treinta monedas diciendo: "he pecado entregando una sangre inocente (ἥμαρτον παραδοὺς αἷμα ἀθῷον)"»[19].

Este relato de san Mateo — sin paralelo en ningún otro evangelio — proyecta amplios haces de luz sobre la tragedia pavorosa de aquel hombre desgraciado.

Según el texto, el cambio de actitud espiritual de Judas lo provoca directa y exclusivamente la condena a muerte de Jesús; luego él no la esperaba a pesar de conocer el odio e intenciones del sanedrín, luego es que esperaba que Jesús a última hora y de modo milagroso se libraría de sus enemigos a pesar de que él mismo, Judas, había exigido cautela a la soldadesca; luego él no quería la muerte... Estamos al borde del abismo más oscuro que es el alma de un hombre acorralado y roto en sus más caros ideales, antagónicos a los ideales de Dios. En tal situación son posibles las ideas más alocadas y aún satánicas: ¿Sería aventurado suponer que Judas había intentado tozuda y alocadamente provocar el cambio de miras de Jesús obligándole con su pavorosa traición a actuar y defenderse?

El arrepentimiento del mal hecho a otra persona supone conciencia de que nos hemos equivocado y deseo de bien para el ofendido; el arrepentimiento supone amor, amor que empieza o amor que renace. Judas había amado a Jesús y ahora, al verle abocado a la muerte ignominiosa, volvía a amarle. Por ello se arrepintió (μεταμεληθείς), volvió sobre sí desdiciéndose de lo dicho y hecho interna y externamente. Es verdad que la palabra técnica del NT para el arrepentimiento es μετανοεῖν (→ **Penitencia**), pero el significado y contenido de una y otra son idénticos y ambas traducen el «volverse» religioso del hebreo *šûb*[20].

Aquí el arrepentimiento lleva a reconocer el pecado públicamente como David, como todos los arrepentidos. 'Αμαρτάνειν en el NT — *a fortiori* el sustantivo ἁμαρτία — tiene siempre sentido religioso[21]. Además hay reparación del daño proclamando la inocencia, soportando las burlas de los desaprensivos y encarnizados, y devolviendo el fruto de la ganancia ilícita. Desatinadamente quiso expiar con su vida la vida inocente a cuya condenación había contribuido: saliendo se ahorcó.

¿Vamos a seguirle aun después de la muerte?

Por tales caminos sólo Dios puede seguirle. A nosotros sólo nos toca aclarar que las palabras de Jesús: «Más le valiera no haber nacido», «el hijo de la perdición», y la de san Pedro «marchó a su lugar» no implican necesariamente condenación eterna.

Habida cuenta de su arrepentimiento, violento, pero sincero, y motivado por amor, parece todavía mucho más improbable.

Finalmente es preciso recordar que la Biblia en el AT no había legislado nada sobre el suicidio ni se había pronunciado explícitamente sobre su moralidad.

[1] Mc 3,14. [2] Jn 6,70. [3] Jn 12,6. [4] Cf. Mc 2,18-22.23-25; 6,10-11; cap. 7; Lc 22,35-36; Jn 13,1; 17,1, etc. [5] Jn 6,60-64. [6] Jn 8,44. [7] Mc 8,32-33 y par. [8] Mc 8,31 y sigs.; 9,31-32; 10,32 y sigs. y par.

[9]Mc 14,3-9; Jn 12,8. [10]Jn 11,47 y sigs. [11]Mc 14,10 11, Mt 26, 14 y sigs. [12]Cf. Éx 21,32; Zac 11,12. [13]Jn 13,2; Mt 26,25. [14]Jn 13,27. [15]Jn 13,30. [16]Jn 18,1 y sigs. [17]Mt 26,47-50 y par. [18]Mt 27,3-9. [19]Cf. Mt 21,30-32. [20]Cf. Mt 18,15; Lc 15,18, etc. [21]Mc 14,21; Jn 17,12; Act 1,25.

Bibl.: Además de los comentarios a los evangelios en general, véase: D. Haugg, *Judas Iskarioth in der neut. Berichten*, Friburgo de B. 1930. H. Preisker, *Der Verrat des Judas und das Abendmah*, en *ZNW*, 41 (1942), págs. 151-155. C. C. Torrey, *The Name Iskarioth*, en *HThR*, 36 (1943), págs. 51-62. R. B. Halas, *Judas Iscariot. A Scriptural and Theological Study of his Person, his Deeds, and his Eternal Lot*, Washington 1946. P. Benoit, *La mort de Judas*, en *Festschrift Wikenhauser*, Munich 1955, págs. 1-19. K. Lüthi, *Judas Iskarioth in der Geschichte der Auslegung*, Zurich 1955. J. Dupont, *La destinée de Judas prophetisée par David (Act 1,16-20)*, en *CBQ*, 23 (1961), págs. 41-51.

C. GANCHO

JUDAS, Comunión de. En contra de la comunión de Judas en la última Cena hay dos argumentos: *a)* La inversión, realizada por el *Diatéssaron* de Taciano en la narración lucana, de suerte que primero se narra la institución de la Eucaristía y después la profecía de la traición. *b)* El relato de Jn 13,1-30: Jesús hace alusión a la traición de Judas durante el lavatorio de los pies[1] e inmediatamente después[2]; aún más, en estrecha conexión con el lavatorio de los pies, Jesús habla más claro y desenmascara al traidor ante Juan y Pedro[3]; a continuación, Judas, según parece, se salió[4]. Ahora bien, como quiera que el lavatorio ha de colocarse más bien antes del banquete pascual propiamente dicho, se sigue que Judas no estuvo presente en la institución de la Eucaristía y en la comunión de los apóstoles. El primer argumento no tiene valor crítico, ya que la inversión del *Diatéssaron* no está atestiguada por ningún testimonio.

Del relato de Juan no se pueden tampoco sacar conclusiones para fijar una cronología determinada. Efectivamente, nos encontramos ante una unidad literaria, que no intentaba hacer referencia ni al banquete pascual ni a la institución de la Eucaristía. Juan recogió, en un conjunto, el lavatorio de los pies, la predicación de la traición, la determinación del traidor y su marcha, haciendo de ellos un esbozo de los discursos de despedida, sin preocuparse de dar un relato detallado de los hechos de la última Cena.

Así, pues, el problema de la comunión de Judas hay que enfocarlo desde otro ángulo; o sea, que le hubiera sido muy difícil faltar a la comida del cordero pascual, después de estar junto con Jesús y los apóstoles y haber comido ya las hierbas. Judas pudo no haber asistido en absoluto a aquella reunión, dando el pretexto de haber sido invitado en otra casa; pero una vez que estaba allí presente, ya no podría faltar al rito litúrgico, sin levantar sospechas. Mt 26,25 indica que Judas intenta suprimir la impresión de que él es el traidor.

La antigüedad cristiana, y los escritores medievales se dividieron en ambas opiniones, si bien es verdad que los negadores de la comunión de Judas dependen siempre del *Diatéssaron* de Taciano.

[1]Jn 13,10-11. [2]13,18-19. [3]13,21-26. [4]13,27-30.

Bibl.: S. Bernhard, *War Judas der Verräter bei der Einsetzung der Eucharistie gegenwärtig?*, en *ZKTh*, 35 (1911), págs. 30-65; 36 (1912), págs. 411-416. C. Lo Giudice, *Num Judas coenae eucharisticae interfuit?*, en *VD*, 22 (1942), págs. 65-73. E. Ruckstuhl, en *SchK*, 1112 (1944), pág. 5959 y sigs.

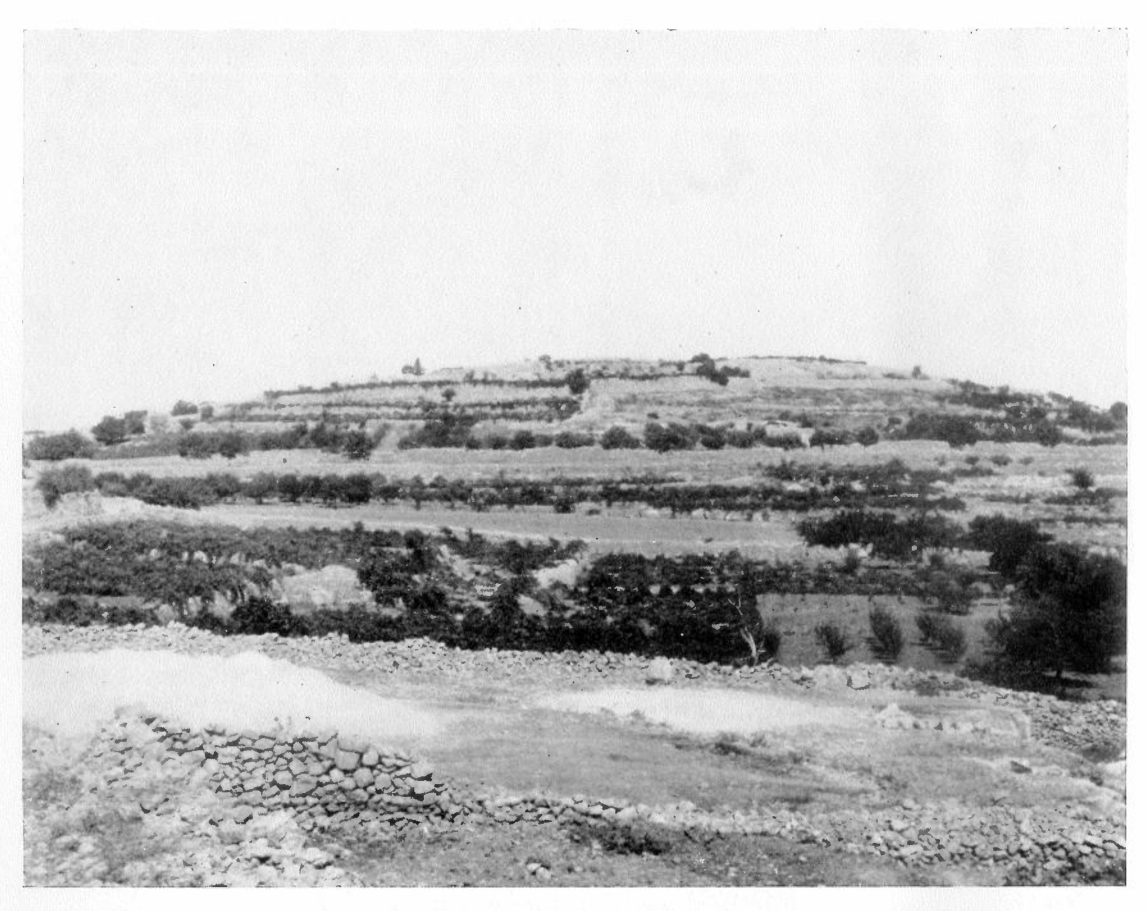
J. M.ª GONZÁLEZ RUIZ

JUDAS, Evangelio de. Por los testimonios de san Ireneo y de san Epifanio conocemos la existencia de este apócrifo, cuyo uso estaba reservado a los *cainitas*, la secta más libertina entre las gnósticas, que veía en Caín la personificación de la más alta potencia.

Bibl.: Ireneo, *Adv. Haeres.*, 31,1, en *PG*, 7,704. Epifanio, *Adv. Haeres.*, 38, 1, en *PG*, 41, 653 *B*. A. de Santos Otero, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid 1956.

A. DE SANTOS OTERO

JUDAS MACABEO. El tercero de los cinco hijos de Matatías (166-160 A.C.). Tuvo el sobrenombre de Macabeo (aram. *maqqābāʾ*, *maqqābay*, cf. heb. *maqqébet*; Μακκαβαῖος; Vg. *Machabeus*), que significa «martillo», («hombre que golpea como un martillo»). Lo debió, sin duda, a su audació bélica, aunque fue al propio tiempo un jefe astuto y circunspecto[1]. A la muerte de su padre, ocurrida en 166 A.C.[2], y respetando sus deseos, asumió el mando de los judíos fieles a sus tradiciones[3]. Bajo su dirección, los insurrectos chocaron directamente por primera vez con los seleucidas. Ante todo, venció a un destacamento de sirios y samaritanos, al frente de los cuales iba Apolonio, que murió en la pelea, acontecida en lugar ignorado. Luchó el resto de su vida con la espada del muerto[4]. Después derrotó a Serón, gobernador militar de Celesiria, cerca de Bēt Ḥōrōn, persiguiendo al enemigo hasta el llano de la costa. Entonces Antíoco IV Epífanes adoptó medidas más enérgicas. Confió la cuestión de la guerra palestinense a Lisias, virrey suyo, mientras él combatía con los partos; Lisias despachó a tres generales, Ptolomeo, Nicanor y Gorgias, con un considerable ejército, contra Judas en el año 165 A.C. Junto a Emmaús, al sur de Bēt Ḥōrōn, se dio la batalla, en las que Macabeo triunfó gracias a sus hábiles maniobras[5]. Al año siguiente, el propio Lisias se encargó de las operaciones. Marchó contra Judea, desde el mediodía, cruzando la provincia de Idumea, y acampó en Bēt Ṣūr, a 28 km de Jerusalén. Judas logró de nuevo la victoria. Así toda Judea se halló en su poder, menos Jerusalén, que ocupaba una guarnición seleucida. Después de la ocupación y profanación del Templo en 167, se había establecido en Miṣpāh un santuario provisional; pero el único lugar sagrado, en que los sacrificios serían posibles, era el jerosolimitano. Hacia Jerusalén fueron Judas y sus partidarios en la segunda mitad del año 164; obligaron a la guarnición siria a encerrarse en la ciudadela, al norte del recinto del Templo, y éste, en diciembre de 164, fue restituido al culto legal. El suceso se conmemoró con la fiesta anual de la Dedicación. Asimismo se ocupó y fortificó Bēt Ṣūr, en el mediodía de Judea[6]. Al año siguiente murió Antíoco IV Epífanes. Le sucedió su hijo Antíoco V Eupátor, que contaba ocho años, bajo la tutela de Lisias, lugarteniente del reino. También en el 163, Judas emprendió expediciones fuera de los límites de Judea, en un principio a lugares habitados por israelitas unidos a la comunidad de Jerusalén. Simón fue a Galilea y el Macabeo, con su hermano Jonatán, a Transjordania. Las incursiones tuvieron éxito y se trasladó a Judea a cuantos se declararon leales suyos. A continuación Judas se encaminó a Idumea, asedió y destruyó a Hebrón, y se apoderó de Azoto[7]. Sitió luego la ciudadela de Jerusalén y a la guarnición



La colina de Ḫirbet el-Ṭubeiqah, en donde se hallaba la ciudad helenística de Bēt Ṣūr, conquistada y luego perdida por Judas Macabeo durante sus luchas político-religiosas. (Foto P. Termes)

seleucida que la ocupaba. Ésta y los judíos helenistas pidieron auxilio a Antíoco V. El rey y Lisias decidieron castigar de una vez para siempre a los insurgentes. En efecto, Bēt Ṣūr hubo de rendirse a ellos. El grueso del ejército sirio persiguió a Judas y le derrotó en Betzacarías, a 18 km al sur de Jerusalén. La causa de los Macabeos parecía perdida; pero la salvaron las disensiones internas del estado seleucida. Lisias, para hacerles frente y afianzarse en el mando, persuadió a Antíoco V de que ofreciera la paz a los judíos y el libre ejercicio de su religión[8]. El hijo de Seleuco IV, entregado por rehén a Roma, huyó a Antioquía en 162, mandó asesinar a Antíoco y a Lisias, y ocupó el trono con el nombre de Demetrio I Sóter. Designó para el pontificado vacante a Alcimo, miembro de la familia de los sumos sacerdotes, el cual simpatizaba con los helenistas, y lo impuso en Jerusalén por medio de su gobernador Báquides. Judas y sus leales se opusieron a Alcimo y Demetrio envió a Nicanor con un ejército a Jerusalén. Pero el general fue derrotado en Cafarsalama y posteriormente, en marzo del 161, cerca de Adasa, pereciendo en la lucha en tal ocasión. Judas acosó a los vencidos hasta Gazara, en la llanura costera. La fecha de la victoria (13 de ʾĂdār) se celebró con una fiesta anual[9]. Durante la breve paz que siguió, Judas obtuvo de Roma seguridades de concordia y apoyo[10]. Demetrio ordenó a Báquides la destrucción de los rebeldes. En abril del 160 A. C., Judas chocó en Elasa con fuerzas muy superiores a las suyas; la situación se empeoró con la defección de los partidarios que consideraban contraproducente combatir en aquella ocasión. El jefe macabeo murió en la batalla. Sus hermanos Simón y Jonatán recobraron su cadáver y lo enterraron en el sepulcro familiar de Modín[11]. Transcurrió algún tiempo antes de que los patriotas se rehicieran del desastre y eligieran por caudillo a → **Jonatán**[12].

[1] 1 Mac 2,4. [2] 2,70. [3] 2,66; 3,1. [4] 3,10-12. [5] 3,2-4,25. [6] 4,26-61. [7] 5,1-68. [8] 6,18-61. [9] 7,1-50. [10] 8,1-32. [11] 9,1-19. [12] 9,28-31.

Bibl.: → **Judas.**

M. V. ARRABAL

JUDAS TADEO (Ἰουδας Θαδδαῖος; Vg. *Iudas Thaddaeus*). Uno de los doce apóstoles, llamado «hermano», es decir, pariente de Jesucristo, hermano de Santiago el Menor[1]. Se le distingue cuidadosamente de Judas Iscariote[2]. Se le llamó también Lebbeo o Tadeo, «el valeroso»[3]. Muy poco se sabe de su vida, y se refieren

sobre él diversas tradiciones que merecen poco crédito. Según el *Breviario romano*, evangelizó Mesopotamia y Persia, y sufrió martirio. Existe la posibilidad de que sea el autor de una de las epístolas Católicas, lo que admiten la mayoría de los comentaristas desde san Jerónimo y Orígenes (→ **Judas, Epístola de san**).

[1]Mt 13,55; Mc 6,3; Lc 6,16; Act 1,13. [2]Jn 14,22. [3]Mt 10,3; Mc 3,18.

Bibl.: → Judas.

M. V. ARRABAL

JUDEA. La palabra proviene del arameo *yĕhūdāyē'*[1], que a veces se emplea sola y otras acompañada de los complementos γῆ[2] o χώρα[3]. A partir de 1 Sm 23,3, los LXX traducen a menudo el vocablo hebreo *yĕhūdāh* por 'Ιουδαία[4] para designar el reino de Judá. Aunque sus límites territoriales hayan variado en el curso de los siglos, generalmente se entienden por Judea el más meridional de los tres distritos (Galilea, Samaría, Judea) en que se dividía Palestina cisjordánica en tiempos de Cristo[5]. En otros textos neotestamentarios se discute si se toma Judea en sentido más amplio[6].

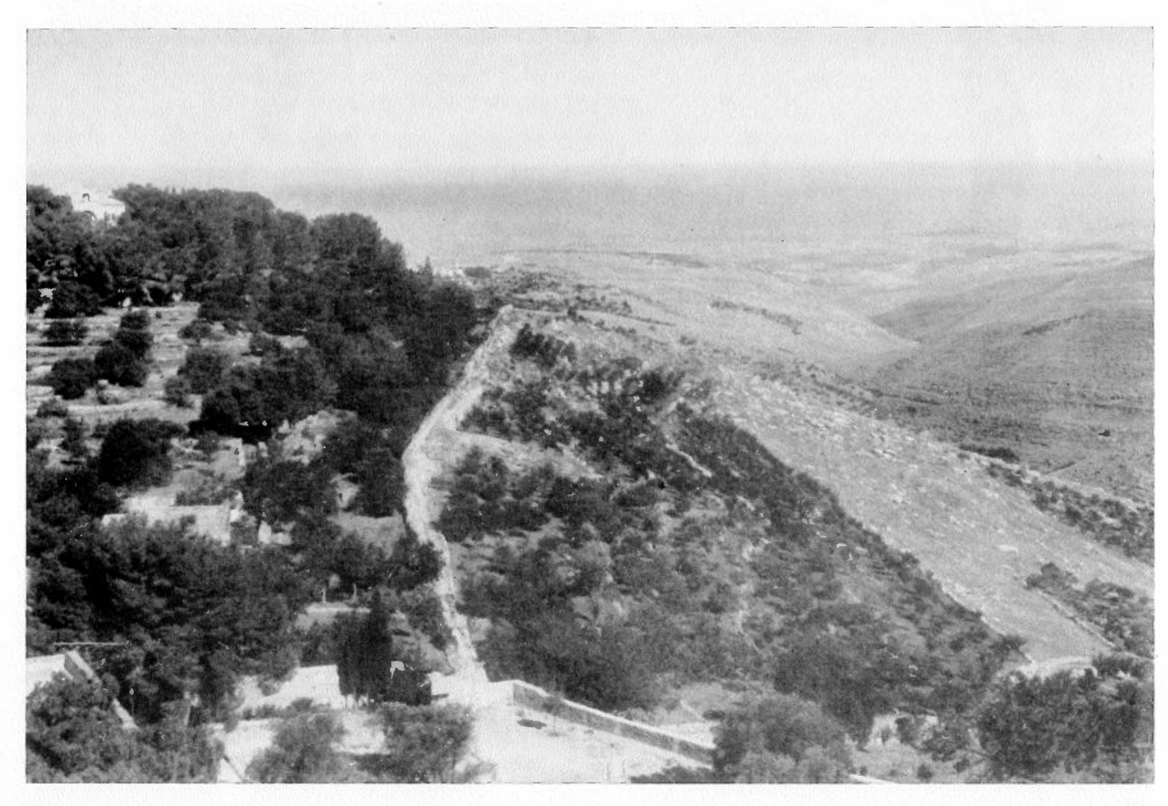
[1]Esd 4,12. [2]Jn 3,22. [3]Mc 1,5; Act 26,20; 2 Mac 1,1. [4]1 Sm 27,6.10; Is 1,1; Prov 21,1; 2 Cr 11,5. [5]Mt 2,1.5.22, etc.; Mc 1,5; 3,7, etc.; Lc 1,65; 2,4, etc.; Jn 4,3.47.54; Act 1,8, etc. [6]Lc 1,5; 6,17, etc.; Act 2,9, etc.

Con el exilio cesó la división de Palestina en tribus, prefecturas[1] y reinos (el del Norte y el de Judá), sucediéndole la partición del país en cuatro regiones o distritos, tres en Cisjordania (Samaría, Galilea, Judea) y una en Transjordania (Perea). Como la mayoría de los repatriados con ocasión del decreto de Ciro (538 A. C.), que les autorizaba «subir a Jerusalén, que está en Judea»[2], eran descendientes de las tribus de Judá y Benjamín[3], era natural que, de momento, y por razón del sincretismo imperante en las otras regiones, se llamaran judíos aquellos que moraban dentro de los límites de la provincia (*mĕdīnāh*) de Judá[4]. Pronto, sin embargo, el término 'Ιουδαῖοι pasó a designar a todos los que eran judíos de raza y religión, es decir, pertenecientes al pueblo judío, en oposición a los gentiles. En tiempos de Darío I (522-486) creóse la provincia de Judea (*yĕhūd*) con plenos poderes, separada de la de Samaría y regida por un gobernador (*péḥāh*), dependiente de la quinta satrapía, llamada 'Ăbar Nahărāh (Herodoto, 3,91), con derecho de acuñar monedas que llevaban la inscripción *yhd*, «Judea».

En un principio, los límites de esta provincia eran reducidos, con Bétel en la frontera septentrional y Bēt Ṣūr[5] en el extremo meridional, extendiéndose de este a oeste desde Jericó hasta Emmaús[6]. Aún en los tiempos de mayor extensión territorial, Judea propiamente dicha no será más que una división de Palestina, a saber, la Judea.

Muchos escritores paganos de los tiempos helenísticos y romanos, como Clearco de Sales, Hecateo de Abdera,

Tierras ásperas y rocosas de Judea, donde los bosques de pinos en tiempos bíblicos aún eran más frecuentes que en la actualidad. Panorámica desde el-Qubeibah en dirección a Bēt Ḥānān. (Foto P. Termes)



Manetón, Nicolás Damasceno, Diodoro Sículo, Ptolomeo, Tácito, Estrabón, *Epístola del Pseudoaristeas*, dan a Judea un sentido amplio, ejemplo que siguen a veces los LXX y Flavio Josefo, quien habla de la «gran Judea», con la que designa todo el territorio de Canaán. En este sentido amplio hablan de Judea Orígenes, Tertuliano y Eusebio. Sin embargo, Eupólemos (siglo II A. C.) en un texto conservado por Alejandro Polyhistor opone Judea a Galilea, Samaría y Moab. Sólo a partir de los Macabeos se ensancharon los límites geográficos de Judea, dando lugar a que se hable de Judea en sentido amplio y estricto. En este período (175-135 A. C.) Judea limitaba al norte con los distritos (νομοί) de Lydda (Lūd), Afaerma (Efraím) y Rāmātáyim (Rentis)[7], que Demetrio II en 145 A. C., entregó a Jonatán[8]. Por el este se extendía hasta el Jordán[9] con la ciudad fronteriza de Jericó. En la extremidad meridional estaba Bēt Ṣūr, que, conquistada por Judas[10], cayó de nuevo en poder de los seleucidas[11], siendo reconquistada por Simón[12]. Por el oeste, Judea llegaba a Lydda y Adida[13]. Los macabeos trataron de extender los límites occidentales de Judea hasta el mar Mediterráneo[14]. En Jamnia prevaleció el elemento judío a partir del año 135 A. C. Juan Hircano (135-104 A. C.) conquistó en 126 Adora, Marisa y la Idumea. En 109 destruyó Samaría y conquistó Beisán. Alejandro Janneo (103-96 A. C.) se apoderó de la Galilea y anexionó a Judea algunos territorios de la parte occidental de Transjordania hasta el lago de Genesaret. Bajo los asmoneos recibía el nombre de Judea el amplio territorio equivalente al reino de David, incluido el país de los filisteos. Según Flavio Josefo, en la época romana Judea se dividía en once toparquías, que coinciden con las diez que señala Plinio. Los romanos separaron de Judea los territorios conquistados por los asmoneos (Samaría, ciudades de la costa, Decápolis), dejando al sumo sacerdote Hircano sólo el distrito de Judea.

El reino de Herodes (37-4 A. C.), «rey de Judea»[15], se extendía desde Idumea a Galilea. A su muerte comprendía las seis regiones siguientes: Judea, Samaría, Idumea, Galilea, Batanea y Perea. Al morir, Judea, Idumea y Samaría fueron entregadas a su hijo Arquelao, que ostentaba el título de etnarca. Después del año 6 D. C., Judea fue incorporada a la provincia de Siria y administrada por un procurador (ἐπίτροπος), residente en Cesarea, la cual, según el Talmūd, no pertenecía a Judea. Durante los años 41-44 Judea fue sometida al rey Agripa, que reinó sobre todos los territorios que fueron de Herodes el Grande. Después de la revuelta judía del año 70, Vespasiano convirtió a Judea en provincia imperial. En las monedas de Vespasiano aparece la inscripción: *Judaea capta*, *Judaea devicta*. A partir de la segunda revuelta por → **Bar Kōkĕbāʾ** (135 D. C.) el nombre de Palestina (tierra de los filisteos) comprendía también la de Judea. Junto con la denominación simple de *Judaea* se hablaba también de *Syria Palaestina*. En el siglo V D. C. Judea formó parte del territorio llamado *Palaestina Prima*.

Para los judíos, era Judea el territorio más importante de Palestina por habitar allí el pueblo santo, por albergar el Templo, por tener como capital la ciudad santa de Jerusalén, por ser la sede del sumo sacerdote y del



Moneda acuñada por Vespasiano para conmemorar la captura de Jerusalén el año 70. Se puede leer claramente *Iudaea capta*. (Foto *Orient Press*)

sanedrín. Fue Judea el centro de la vida religiosa nacional.

[1] 1 Re 4,7-19. [2] Esd 1,3. [3] Esd 1,5. [4] Esd 4,1; Neh 11,4. [5] Neh 3,16. [6] Neh caps. 3 y 7. [7] 1 Mac 10,30.38; 11,34.57. [8] 1 Mac 11,34. [9] 1 Mac 9,50-52. [10] 1 Mac 4,61. [11] 1 Mac 6,31.49-50. [12] 1 Mac 11, 65-66. [13] 1 Mac 12,38. [14] 1 Mac 12,33-34; 13,11. [15] Lc 1,5.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 15,1,1; 19,8,2. ESTRABÓN, *Geogr.*, 16,2,21. TÁCITO, *Hist.*, 2,5,9. PLINIO, *Hist.*, 5,14,70. FILÓN, *Leg. ad Caium*, 30. E. QUANDT, *Judaea und die Nachbarschaft im Jahrhundert vor und nach der Geburt Christi*, Gütersloh 1873. G. BOETTGER, *Topographisch-historisches Lexikon zu den Schriften des Flavius Josephus*, Leipzig 1879. E. SCHÜRER, *Geschichte des Jüdischen Volkes*, I, 4.ª ed., Leipzig 1901. G. HOELSCHER, *Palaestina in den persischen und hellenistischen Zeit*, Berlin 1903, págs. 67-82. MÜLLER, *Fragmenta hist. graeca*, III, 225. H. GUTHE, *Judaea*, en *RE*, 9, págs. 556-585. R. B. MOTZO, *Saggi di storia e letteratura giudeo-hellenistica*, Florencia 1924. W. F. ALBRIGHT, *The Name «Israel» and «Judah»*, en *JBL*, 46 (1927), págs. 151-185. ABEL, I, págs. 314-315. E. LEVESQUE, *Le mot Judée dans le N.T. A-t-il parfois le sens élargie de Palestine ?*, en *Vivre et Penser*, 1 (1943-1944), págs. 104-111.

L. ARNALDICH

JUDEOCRISTIANISMO. El cristianismo nació de la sinagoga. Los primeros cristianos fueron judíos; no podían, pues, dejar de repente su ley mosaica y sus observancias religiosas. Estos convertidos del judaísmo fueron los que constituyeron la primera comunidad judeocristiana. Pero pronto hubo entre ellos dos grupos distintos. Unos querían permanecer fieles a la Ley, aunque sin imponérsela a los nuevos convertidos venidos de la gentilidad. Éstos fueron los judeocristianos ortodoxos. Los otros querían convertir a los gentiles no sólo a la fe cristiana, sino también a la fe judía, y proclamaban la necesidad absoluta de la Ley para poder salvarse. Éstos fueron los judeocristianos heterodoxos o judaizantes. Los dos grupos se propagaron en el período postapostólico, el primero bajo el nombre de nazarenos y el segundo del de ebionitas.

I. PERÍODO APOSTÓLICO. 1. EL CONCILIO DE JERUSALÉN (Act 15,1-34; Gál 2,1-10). Los judíos recién convertidos a la fe cristiana experimentaron un sobresalto de estupor al oír la nueva de que Pablo y Bernabé habían hecho numerosas conversiones entre los gentiles. Este hecho provocó su intervención[1]. Fueron a Antioquía y proclamaron la necesidad de la circuncisión para salvarse. Querían, pues, sobreañadir el evangelio a la Ley y hacer del naciente cristianismo una nueva secta judaica. Pablo subió entonces a Jerusalén[2] para entrevistarse con los apóstoles y tratar de la cuestión[3]. Estos últimos, Pedro, Santiago y Juan, no insistieron en la necesidad de la circuncisión para los gentiles. Se separaban así de los instigadores judaizantes que habían intentado atacar la enseñanza del apóstol. Sin embargo, a instancias de Santiago el Menor, jefe de la comunidad judeocristiana, se intimó a los gentiles que se abstuvieron solamente de las carnes inmoladas a los ídolos, de la fornicación, de los animales estrangulados y de la sangre. Estas prohibiciones se imponían ordinariamente a los prosélitos de la Puerta, que aceptaban el monoteísmo y la moral judía y tenían entrada en la sinagoga, pero sin hacerse completamente israelitas por medio de la circuncisión. Se comprende que los apóstoles, que no habían podido aún desligar completamente la Iglesia de la sinagoga, impusiesen estas restricciones. La cuestión de los gentiles quedaba así resuelta en principio, pero en la práctica, el problema debía resurgir en las comunidades en que los dos elementos, judío y gentil, se hallaban mezclados. Tal fue el caso de Antioquía.

[1]Act 15,1. [2]Gál 2,2. [3]Act 15,2.

2. EL CONFLICTO DE ANTIOQUÍA (Gál 2,11-21). Fue provocado por personas venidas de parte de Santiago el Menor (ἐλθεῖν τινας ἀπὸ Ἰακώβου); dirigiéndose a los «falsos hermanos»[1], que habían inquietado ya antes por primera vez a los antioquenos y a quienes volveremos a encontrar en Galacia, interviniendo únicamente cerca de los judíos convertidos y no cerca de los gentiles. Y en su intervención, Pablo se opone, pasando por encima de ellos, a los judaizantes. Respecto a este revuelo de Antioquía, hay que tener en cuenta el género literario polémico de la epístola a los Gálatas. Pedro, en efecto, se habría asimilado a lo judaizantes; Pablo no le reprocha por ningún error, dice claramente que Pedro y él están de acuerdo en el fondo de la cuestión, pero el jefe de los apóstoles se ha dejado intimidar, siendo así que debería haber guardado una conducta más conforme a sus principios. Lo que las *Homilias Clementinas* (cap. 17), obra que es por lo demás ebionita, achacan a Pedro, está en contradicción con las diferentes actitudes de este último, tanto en Jerusalén como en Antioquía. Su proceder no es ciertamente el de un judaizante.

[1]Act 15,24.

3. LA EPÍSTOLA A LOS GÁLATAS. Contra estos judaizantes entabla de hecho Pablo la polémica. Si se estudia detenidamente el texto paulino, hay que reconocer en los adversarios del apóstol a personas intransigentes que profesan la misma doctrina que aquellos cristianos de la secta de los fariseos[1] que defiende, ante todo, la circuncisión y con ella toda la Ley mosaica como obligatorias no sólo para los judíos, sino también para los paganos convertidos al cristianismo. Éstos hacen de la Ley mosaica una necesidad para la salvación y perfección.

[1]Act 15,5.

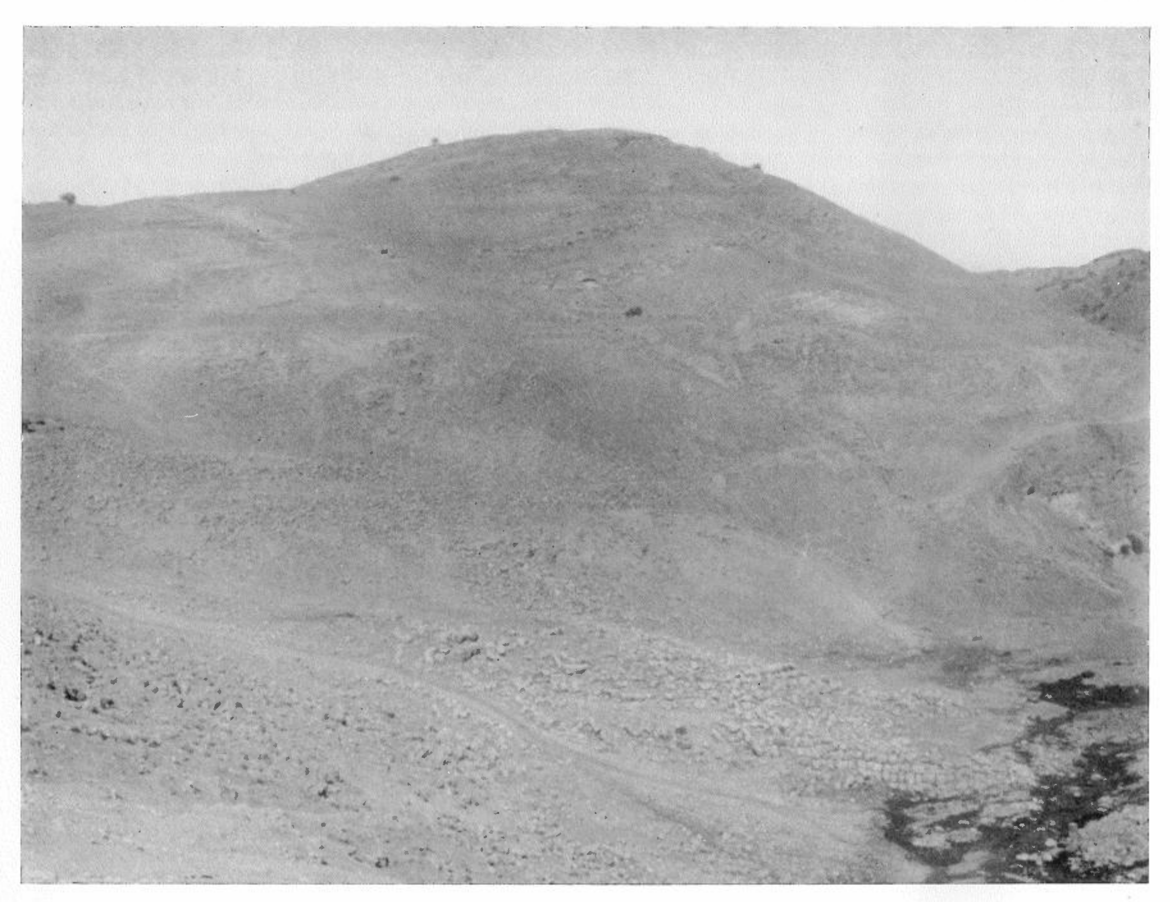
4. LAS EPÍSOLAS A LOS CORINTIOS Y A LOS COLOSENSES. Al contacto con el mundo griego, el problema judeocristiano se desplaza. Parece, en efecto, que son aún los doctores de la Ley los que vienen a sembrar el desconcierto en el seno de la joven comunidad de Corinto, pero esta vez insistiendo sobre la libertad del gnóstico «espiritual» con respecto a la Ley. Su carisma de gnosis, que les confiere una libertad semejante a la de los nomodidáscalos de Rom cap. 2 y que se relaciona también con la experiencia de la comunidad jerosolimitana en el día de Pentecostés[1], escandaliza a los débiles, también ellos de origen judeocristiano, que se niegan a comer los idolotitos, como los judeocristianos de los Hechos, porque los sacrificios paganos se ofrecen a los demonios[2]. Pero el debate se entabla ahora más en el plano de la perfección que en el de la salud. Lo que hace más interesante la disputa entre judeocristianos en Corinto, es que viene a ser una primera manifestación de una posible influencia del judaísmo sobre el mundo de la gnosis; ésta es un resultado o, mejor, un subproducto de la tendencia sapiencial del judaísmo helenizado. Otra influencia del judaísmo en la Iglesia primitiva es la ejercida sobre los «gnósticos» de Colosas: su angelología poblada de ἀρχαί y de ἐξουσίαι es la de la apocalíptica judía. Se podría descubrir aquí una influencia qumraniana.

Hecha abstracción de los problemas particulares de las comunidades de Corinto y de Colosas, parece que en el seno del judeocristianismo del período apostólico hubo dos grupos bien distintos. Para unos — los judeocristianos judaizantes —, la Ley continúa imponiéndose no sólo a los judíos, sino también a los paganos convertidos; la salvación no se puede obtener por la sola fe y el solo bautismo en Cristo; sólo la práctica de un judaísmo integral hace partícipes de los privilegios de Israel. Al lado de estos judeocristianos fanáticos, están los judeocristianos mitigados, que consideran la observancia de la Ley judaica como obligatoria únicamente para los judíos. Reflejan éstos la tendencia general de las comunidades judeocristianas en relación con la Iglesia de Jerusalén y que apelan a Santiago. No dogmatizan, no afirman que la Ley sea necesaria para la salvación: en ninguna parte, ni Santiago ni otros de estos judeocristianos aparecen como si hubiesen sostenido tal opinión.

Estos dos movimientos judeocristianos se perpetúan en los siglos siguientes con diferentes nombres. Los judeocristianos, que permenezcan ortodoxos, se llamarán los *nazarenos*, mientras que los judaizantes constituirán la secta de los *ebionitas*. Además de estas dos tendencias aparecerá un sincretismo de base judeocristiana, el elcesaísmo (de su autor Elcesai), que será un ebionismo gnóstico.

[1]Act cap. 2. [2]1 Cor 10,14-22.

II. PERÍODO POSTAPOSTÓLICO. 1. LOS NAZARENOS. Según testimonio de Hegesipo, Santiago daba mucha



Colina de Pella, a cuyos pies brota un copioso manantial. El año 70 D.C., la comunidad judeocristiana de Jerusalén, poniendo en práctica los consejos de Cristo, dejó la ciudad y buscó refugio en Pella. (Foto P. Termes)

importancia a las observaciones legales y estaba de parte de los presbíteros que, cuando el último viaje de Pablo a Jerusalén[1], se hacen intérpretes del descontento de los hermanos contra el apóstol. La comunidad judeocristiana conserva sus posiciones[2]: la decisión del Concilio de Jerusalén no se aplica sino a los gentiles y ellos solos están exentos de las observancias legales, continuando éstas obligatorias sólo por los judíos. Tal fue la actitud auténtica de la primera comunidad judeocristiana bajo la dirección de su indiscutible jefe, Santiago. A éste le sucedió en la sede de Jerusalén el año 62 Simeón. En el 70, la comunidad abandonó Jerusalén y pasó a Pella. Simeón murió en 107, y le sucedieron trece obispos. La sublevación de Bar Kōkĕbā' el año 135 acabó con esta comunidad. Justino, Orígenes y Eusebio juzgan a sus miembros como cristianos de buena ley y los distinguen de los judeocristianos herejes, aunque los cuentan aún entre los ebionitas. Pero, sin embargo, no se tardó en reservar este nombre de ebionitas para los heréticos, mientras que a los ortodoxos se les designó con el nombre de nazarenos[3].

En la época de Epifanio y de Jerónimo, los nazarenos estaban diseminados por las mismas localidades que los ebionitas: la región de Berea, la Decápolis y la Batanea. Según Epifanio, usaban el AT y el NT y también el *Evangelio de los Hebreos*, llamado *Evangelio de los Nazarenos* (Jerónimo). Este *Evangelio de los Hebreos* parece ser un arreglo judeocristiano del Mateo canónico. Aunque es verdad que no existen sino raros vestigios de este escrito (una cuarentena de citas o alusiones en los Padres de la Iglesia y trece glosas marginales en los mss.), se pueden deducir ciertas particularidades doctrinales del judeocristiano ortodoxo. El conjunto de sus creencias está conforme con las enseñanzas de la Iglesia. Pero para ajustarse más con un evangelio judeocristiano, Santiago juega en él un papel preponderante y él es el primero a quien se aparece Cristo resucitado. Se nota también un apego más señalado al AT que en el Mateo canónico, y la moral nazarena adolece de rigorismo con respecto al valor de la Ley.

[1] Act 21,20-21. [2] Act 21,25. [3] Act 24,5.

2. Los EBIONITAS. En el mismo momento en que Hegesipo afirmaba la conformidad de las creencias de las iglesias occidentales con las de las comunidades judeocristianas de donde él procedía, Ireneo señalaba una secta de cristianos circuncidados, separados de la Igle-

sia, los ebionitas, uno de cuyos primeros iniciadores habría sido Cerinto. Los principales escritos de estos judeocristianos son, además de los evangelios apócrifos y el *Evangelio de los Hebreos* (pero acortado y mutilado), la traducción bíblica de Símmaco, cuyo carácter ebionita está claramente indicado en los excursos, 2,3,4, y la fuente ebionita de las leyendas pseudoclementinas, particularmente el *Kerygma Petri*. Ha sido un gran mérito de H. J. Schöps el haber visto la relación de las leyendas pseudoclementinas con el ebionismo. La doctrina ebionita condena los sacrificios, prescribe la abstinencia de carnes y preconiza la práctica de abluciones frecuentes. La hostilidad de los ebionitas con respecto al Templo se enlaza con toda una corriente dentro de Israel, cuyos orígenes se remontarían a los rekabitas y cuya última manifestación es el esenismo. El confrontar los escritos pseudoclementinos con la literatura de Qumrān podría dar mucha luz a este respecto (Schöps).

La cristología ebionita es una cristología adopcionista: Cristo no es más que un hombre, un profeta, el Nuevo Moisés, que no suprime la Ley, sino que la perfecciona. Si al reconocer a Jesús como al nuevo profeta los ebionitas se distinguen de los judíos, se separan, en cambio, de la Iglesia al mostrarlo positivamente adicto a la Ley mosaica. El papel preeminente que en la leyenda pseudoclementina se les da a pedro y a Santiago, y la polémica latente contra Pablo traen a la memoria los judaizantes fanáticos de los Hechos y de la epístola a los Gálatas. Como estos últimos, los ebionitas intentaron propagar sus doctrinas y habrían dejado trazas de sí aun en el islam (Schöps). Su fidelidad unilateral a lo que parecía representar el ideal primitivo los hizo herejes, sin que se pueda, por tanto, calificarlos de gnósticos. El ebionismo, en efecto, se opuso vigorosamente a las tesis gnósticas y más particularmente contra Marción. Sólo los elcesaítas podrían representar un ebionismo gnóstico.

Tal era hasta estos últimos años la significación que tenía en la terminología corriente el «judeocristianismo» postapostólico. Pero cada vez más, y particularmente después de los descubrimientos de Qumrān y de Khenoboskion, se veía que las instituciones y las formas del pensamiento cristiano primitivo no podían ser consideradas prescindiendo del medio judío en que el evangelio comenzó a predicarse y desde donde se fue extendiendo. Esto es lo que movió a Daniélou a designar con esta palabra de judeocristianismo no a tal grupo heterodoxo, como los ebionitas, ni a la comunidad de Jerusalén, que permanece apegada a las observancias mosaicas, sino a una forma de pensamiento cristiano, independiente de la comunidad judía, pero que se expresa según las categorías del pensamiento judío.

Las principales fuentes del judeocristianismo serían entonces, además de los Apócrifos del AT y del NT, los escritos litúrgicos como la *Didajé*, cuyo parentesco con el *Manual de Disciplina* (las *Dos Vías*) es evidente que se remonta en su primer fondo más arriba del 70 y que es palestinense en su origen, la *Epístola de Bernabé*, las *Odas de Salomón*, el *Pastor* de Hermas, el *Testamento de los Doce Patriarcas*, etc. Las formas de pensamiento, en las que se expresa este cristianismo, están tomadas del judaísmo: partiendo de los Targūmīm y de los Midrāšīm judeocristianos y de colecciones de los *Testimonia*, es esencialmente una exégesis apocalíptica, que revela los secretos del cosmos y de la historia. La revelación cristiana y la historia de la salvación se expresan así en representaciones cosmológicas tomadas de la exégesis y de la apocalíptica judía. Se desarrollan especulaciones sobre el relato del Génesis o sobre los ángeles, sobre la bajada de Cristo a los infiernos o la ascensión, sobre la eficacia cósmica de la cruz. Una cristología elemental todavía se elabora partiendo de los títulos de Cristo, entre otros el Nombre.

Semejante especulación se vuelve a encontrar, por ejemplo, en una obra tan gnóstica y valentiniana como el *Evangelio de Verdad* (pap. 38,6-pap. 41,3) descubierta en Khenoboskion. Esta nueva concepción del judeocristianismo arroja una luz singularmente aclaradora sobre el problema gnóstico y permite comprender mejor lo que fue el cristianismo primitivo. A causa de su dualismo radical y ontológico, el gnosticismo es extraño por su estructura tanto al judaísmo como al cristianismo, pero tendría sus raíces en una pregnosis judía, hecha de elucubraciones y de especulaciones, como esta teología del Nombre, que ya en el judaísmo era una heterodoxia. Y por medio de esta gnosis judía vendría el gnosticismo a ser una herejía cristiana. Ésta sería de tal naturaleza que corroboraría la afirmación hecha a propósito de las cristiandades de Corinto y de Colosas.

El cristianismo auténtico no habría nacido del encuentro del mensaje evangélico con el pensamiento griego, como imaginaba Harnack. Antes de la teología griega de los apologistas y de Orígenes, existió una teología cristiana de estructura judía. Los cuadros del judaísmo postbíblico, dentro de los cuales el naciente cristiano intenta expresarse, son imaginativos y apocalípticos. Estas construcciones míticas no son una visión imaginaria o mitológica del cosmos, sino especulaciones de estructura imaginativa. Así como un modo de expresión existencialista en teología reflejaría el medio ambiente filosófico vivido, estas maneras de entender los datos de la revelación son los del medio cultural judío en que se expresa este mensaje, y este pensamiento judeocristiano de expresión judía, por primitivo e infantil que pueda parecer, es ya una teología. Y esta teología se distingue claramente de herejías como el ebionismo. Aun cuando este último, revistiéndose de un lenguaje cristiano, no deja de ser una doctrina judía, la doctrina de la *Didajé* o de las *Odas de Salomón*, al contrario, es un pensamiento auténticamente cristiano expresado en categorías de pensamiento judías. El fenómeno se repetirá en los siglos siguientes. Los arrianos, por ejemplo, serán neoplatónicos que emplean términos cristianos, y los teólogos ortodoxos explicarán su pensamiento cristiano en las categorías neoplatónicas.

Este nuevo sentido dado al judeocristianismo está lleno de intuiciones sugestivas y profundas, y quizás no deja de tener sus inconvenientes. No se ve demasiado bien, por ejemplo, donde están los límites de este judeocristianismo. Hasta cabría preguntar si los tiene. Es difícil concebir un cristianismo primitivo, raquítico, inspirado en otras ideas que en las del judaísmo. Parece que se ha querido nivelar demasiado fácilmente y se han confundido las perspectivas, intentando una sín-

tesis de la teología cristiana con elementos muy diferentes: *Didajé*, *Odas de Salomón*, Clemente de Alejandría, etc. Pero no es menos verdadero que hubo una teología primitiva en la que se nota más la influencia del judeocristianismo. Y si los escritos de Qumrān y el *Testamento de los Doce Patriarcas* han parecido y les parece aún a algunos que reflejan un pensamiento pregnóstico y que presentan analogías bastante evidentes con los nuevos documentos de Khenoboskion, podría ser muy bien que esto se debiera al hecho de que el judeocristianismo, multiplicando los símbolos, transformando las personas en tipos y proyectando la historia en un mundo que está fuera y por encima de la historia, habituaba los espíritus a una interpretación mítica y encauzaba así un pensamiento cristiano hacia las lucubraciones de los sistemas gnósticos ulteriores.

Bibl.: JUSTINO, *Dial.*, 47, en *PG*, 6, cols. 576-577. ORÍGENES. *Contra Celsum*, 5,61,65 en *PG*, cols. 1277 C y 1288 A-B. IRENEO, *Adv. Haer.*, 1, 26,1, en *PG*, 7, col. 686. EPIFANIO, *Pan.*, 29, en *PG*, 41, cols. 388-389, 401. JERÓNIMO, *Carta CXII a Agustín*, en *PL*, 23, col. 924; íd., *Com. a Isaías, XI, 9-10*, en *PL*, col. 405. A. HILGENFELD, *Die Kurtzgeschichte des Urchristentums*, Leipzig 1884; íd., *Judentum und Judenchristentum*, Leipzig 1886. L. MARCHAL, *Judéo-chrétiens*, en *DThC*, VIII, París 1925, cols. 1681-1790. J. DUPONT, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul (Universitas Catholica Lovaniensis, Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica consequendum conscriptae*, Series II, t. 40), Lovaina-París 1949. H. J. SCHÖPS *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tubinga 1949, págs. 334-342; íd., *Aus frühchristlicher Zeit*, Tubinga 1950. L. GOPPELT, *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert*, Gütersloh 1954. W. SCHMITHALS, *Die Gnosis in Korinth*, Gotinga 1956. H. J. SCHÖPS, *Urgemeinde Judenchristentum, Gnosis*, Tubinga 1956, págs. 68-69. J. DANIÉLOU, *Théologie du Judéo-christianisme. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, París 1958.

J. E. MÉNARD

JUDÍA. Segunda mujer de Méred, hombre de la tribu de Judá. → **Yĕhudiyyāh**.

JUDICIAL, Puerta (heb. *šáʿar ha-mifqād*; πύλη τοῦ Μαφεκάδ; Vg. *porta iudicialis*). Puerta de Jerusalén, situada, según el libro de Nehemías, frente a la casa de los netineos y los comerciantes, que restauró Malkiyyāh[1], durante la reconstrucción de la muralla y las puertas de la ciudad santa (→ **Jerusalén,** § III, 3).

[1]Neh 3,31.

Bibl.: → **Jerusalén.**

G. SARRÓ

JUDÍO (heb. y aram. *yĕhūdī*; aram. *yĕhūdā[ʾ]y*; Ἰουδαῖος; Vg. *Iudaeus*). 1. ANTIGUO TESTAMENTO. Nombre gentilicio derivado de → **Judá**. El texto alusivo a la circunstancia histórica más antigua en que el término aparece es de tiempos del rey Acaz, refiriendo la expulsión de «los judíos» de ʾĒlat decretada por el rey de Edom[1]; el apelativo, pues, está en oposición a los extranjeros y designa a israelitas del reino de Judá.

Cuando el nombre se generaliza es a partir de la época del destierro. En Jeremías aparece varias veces referido a los habitantes de Jerusalén «en presencia de todos los judíos que estaban en el atrio» y en perfecto paralelismo con «los hebreos» que es el nombre solemne y arcaico; también es verdad que connota un contraste con los pueblos extranjeros — caldeos, moabitas, idumeos — que irrumpieron en tierra israelita o entre quienes se dispersaron los miembros del pueblo hebreo[2].

El contraste nacionalista sigue pujante en los libros de Ester y Nehemías en que «los judíos» vienen llamados así por los que no lo son, y con frecuencia el apelativo comporta un matiz de odio o burla; directamente son los habitantes de la provincia persa de Judá[3].

Ha ocurrido entre tanto que la antigua división tribal ha desaparecido de hecho y «judío» no recuerda en modo alguno al individuo de la tribu de Judá, sino remotamente al que pertenecía al reino homónimo que al tiempo del destierro se identificaba con todo Israel, y de modo más inmediato con el miembro del pueblo hebreo.

De todos modos, entre sí los judíos preferían llamarse israelitas — derivado del carismático Israel — y «judíos» eran más bien para los no hebreos como se deduce de algunos de los libros escritos en Palestina (1 Macabeos, Tobías, Judit, Baruc, Eclesiástico)[4], en las monedas asmoneas y las de ambas rebeliones antirromanas; en tanto que en la → **Diáspora** — y a su imitación 2 Macabeos — los israelitas se acomodan al uso extranjerizante y se designan a sí mismos como «judíos», fuera de los textos específicamente religiosos[5].

El nombre entraña el doble concepto etnográfico y religioso: el individuo que pertenece al tronco de Abraham-Isaac-Jacob, y que practica la religión y ley mosaicas.

En Filón no hay apenas otra designación que Ἰουδαῖοι tanto para los palestinenses como los de la Diáspora y connota el doble rasgo etnográfico y religioso, aunque prevalentemente este último.

Josefo[A] emplea el término raras veces, refiriéndose a los antiguos, pero lo usa en exclusiva para los tiempos recientes y da la explicación del cambio: «Los judíos se llamaron así desde que al regresar de Babilonia la tribu de Judá fue la primera que volvió a aquellas regiones...»

[A]F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 11,173.

[1]2 Re 16,6. [2]Jer 32,12; 34,9; 38,19; 40,11; 43,9; cf. 2 Re 25,25. [3]Neh 1,2; 3,33-34; 4,6; Est 2,5; 3,4.10, etc. [4]1 Mac 8,21 y sigs.; 10,23; 11,50; 12,1-23; 13,42, etc.; Jdt 4,1; 5,1; 7,1. [5]2 Mc 1,25-26; 6,1-8; 9,5; 10,14-15.38.

2. NUEVO TESTAMENTO. Los evangelios Sinópticos hablan de los judíos pocas veces y en un sentido normal de interlocutores o connacionales de Jesús; casi siempre el apelativo viene en boca de quienes no son israelitas[1]. Sólo en textos como «Esta explicación se divulgó entre los judíos hasta el día de hoy..., los fariseos y todos los judíos si no se lavan cuidadosamente..., envió a los ancianos de los judíos ...»[2], parece percibirse al menos una cierta lejanía por la que autor y lectores se consideran fuera del grupo, si es que no hay un ligero matiz de crítica.

En el evangelio de san Juan — donde οἱ ἰουδαῖοι aparece setenta veces — se encuentra también el uso normal en cualquier historiador, aunque la distancia de tiempo, muy posterior a los acontecimientos referidos, se siente más que en los tres primeros[3]. Pero hay un empleo técnico de la expresión por el que no sólo son designadas la raza y religión judías, sino precisamente aquellos que, siendo judíos, religiosa y étnicamente, son

enemigos de Jesús, con enemistad que nace de situaciones o doctrinas en que el mensaje de Cristo parece contradecir — o contradice de hecho — sus ideas y tradiciones; así, con ocasión de la purificación del Templo, del sermón del Pan de vida, de las autoproclamas de ser igual al Padre, mayor que Abraham, dador de la vida, etc.[4] Esta acepción peyorativa es patente cuando «los judíos habían decidido expulsar de la sinagoga a quienes creyesen en Jesús», creyentes que sin duda eran étnica y religiosamente judíos. Por extraña y dolorosa paradoja van a ser «los judíos» los que permanecen tales, al no aceptar a Cristo van a quedar fuera de la salud y en vez de significar al pueblo elegido van a formar en el grupo de los reprobados. Sin embargo, el término sigue reducido al ámbito israelita por cuya delimitación no viene aplicado en san Juan a cualquier incrédulo o enemigo de Cristo.

En los Hechos prevalece el significado neutro, si bien en ocasiones — y en razón de su actitud negativa hacia el mensaje cristiano — se matiza de adversidad; pero es más frecuente la posición un tanto distanciada de un historiador, cuya geografía se aleja de Palestina y comprende otros muchos países[5].

Al lado del sentido normal hallamos en el epistolario paulino la significación peculiar y preponderante de lo religioso: judío es el descendiente de los patriarcas, sí, pero ante todo el que practica la religión mosaica. Es en la categoría religiosa en la que Pablo encuadra la compleja realidad judía, tanto cuando la critica por su formalismo legalista y su tozudez espiritual como cuando la compara con el mundo pagano en que se diferencia «el judío» por su privilegiada situación en el plano de la revelación divina[6]. Por tanto, la calificación «judíos» no siempre es negativa, si bien en ocasiones se identifica con la línea joánica. Para bien y para mal, «judío» es el hombre de la Ley con las ventajas y mermas que ello supuso de hecho frente al definitivo mensaje cristiano. Algo parecido experimentan en su pluma las determinaciones análogas hebreo e israelita.

A lo largo de todo el NT es fácil comprobar como el nombre que seis siglos antes había empezado por ser mera denominación étnico-geográfica ha llegado a indicar una postura típica religiosa.

[1]Cf. Mt 2,2; 27,11.17.22; Mc 15,2.9.12.18; Lc 23,3.37. [2]Mt 28, 15; Mc 7,3-4; Lc 7,3. [3]Jn 2,13; 4,22; 5,1; 7,2.11; 11,55; 18,13.39; 19,3, etc. [4]Jn 2,18-19; 5,16-17; cap. 6; 7,13; 8,48; 9,22; 10,33; 13,33. [5]Cf. Act 10,22; 13,6; 14,1, etc. [6]Gál 2,13; 3,8; Rom 1,16; 2,9-10; 3,1 y sigs.; 9,4.24; 10,12; 1 Cor 7,17 y sigs.; 9,20; 2 Cor 11,22 y sigs., etc.

Bibl.: VON RAD-KUHN-GUTBROD, 'Ισραήλ.., 'Ιουδαῖος... 'Εβραῖος..., en *ThW*, III, págs. 356-394.

C. GANCHO

JUDIT ('Ιουδίθ; cf. heb. *yĕhūdît*, «judía»; Vg. *Iudith*). Los datos biográficos de Judit se hallan dispersos en el libro que lleva su nombre y pueden aunarse del modo siguiente[1]: Judit, hija de Merari, a la muerte de Manasés, su esposo, se entrega a una vida retirada de oración y penitencia. Más tarde en vista de que Holofernes, general de Nabucodonosor, conquista la tierra de los judíos y asedia Betulia, la población en que vive, se decide a salvar tanto a su ciudad como a su patria por medio de un proyecto audaz. Después de engalanarse, se presenta con su esclava en el campamento asirio y logra de Holofernes, con su belleza, libertad de acción para cumplir sus deberes religiosos. Quedándose sola con el general, después de un banquete, lo decapita cuando en su embriaguez duerme y vuelve a Betulia con la cabeza de su opresor. Los asirios, desposeídos de su jefe, se desperdigan acosados por los judíos. El pueblo aclama a Judit, que entona un himno de alabanza y gratitud a Dios. La viuda tiene larga y virtuosa vida. La iconografía abunda en representaciones de diversos episodios de la vida de Judit.

[1]Cf. Jdt *passim*.

Bibl.: F. SPADAFORA, *Giuditta*, en *ECatt*, VI, col. 716. L. SOUBIGOU, *Judith*, en *La Sainte Bible*, IV, París 1952, *passim*. A. M. DUBARLE, *La mention de Judith dans la littérature ancienne, juive et chrétienne*, en *RB*, 66 (1959), págs. 514-549.

M. V. ARRABAL

JUDIT, Libro de. El libro, llamado de Judit, por la heroína del mismo, pertenece al grupo de los llamados → **deuterocanónicos.**

1. TEXTO. El texto original, hoy desconocido, es indudablemente semítico y con toda probabilidad hebreo, como se deduce de la lengua, fraseología y sintaxis. En lugar del texto original poseemos una versión griega conservada en tres recensiones: *a*) común (cod. B, S, A, y otros muchos); *b*) lucianea (cod. 19 y 108); y *c*) cod. 58, más las dos versiones latinas (V. L. que sigue al cód. gr. 58; Vg. hecha con mucha libertad por san Jerónimo a base de un texto arameo) y dos siríacas (la Pĕšiṭtā' que sigue al cód. gr. 58 y la sirohexaplar, muy fragmentaria, que sigue la recensión griega lucianea). En 1946 se encontró y publicó un óstracon de Fayum escrito en griego, de la segunda mitad del siglo III que contiene Jud 15,1-7 y sigue la recensión común de B, S, A, etc. Es el testigo más antiguo que conocemos de Judit. Los dos midrāš hebreos (mayor y menor, publicados por A. Jellinek) y el códice hebreo llamado Gaster son elaboraciones tardías a base de la narración bíblica.

2. CONTENIDO. Según el libro, el rey de Asiria, Nabucodonosor, en guerra con los medos[1], pide en vano auxilio a los estados de Occidente[2] y, obtenida la victoria[3], envía a Holofernes para tomar venganza de éstos[4]. Logra diversos éxitos[5], se trata de acometer a Judea, que confiada en Dios prepara la resistencia[6]. Un jefe ammonita, Achior, da a Holofernes información sobre el pueblo de Dios y sobre la ley divina de su historia, que muestra éxitos o quebrantos a razón de su fidelidad o apostasía de Yahweh[7]. Irritado Holofernes, lo entrega en manos de los israelitas. Achior les descubre los planes asirios[8]. Asediada Betulia, y cortadas las aguas, está a punto de rendirse[9]. Judit, cuya genealogía, matrimonio, viudez ejemplar y dotes humanas y religiosas se describen detalladamente[10], levanta los ánimos abatidos con la convicción de estar en manos de Dios, auxiliador omnipotente, al cual únicamente adora el pueblo todo[11]. Anunciando una hazaña salvadora, que no descubre, e implorado el socorro divino[12], sale con una sierva al campo asirio[13], es introducida hasta el general Holofernes, lo cautiva con su talento y

belleza y obtiene de él poder actuar libremente en el campo y alrededores[14]. Cuando, después de un banquete ofrecido por Holofernes a sus íntimos, y al que es invitada Judit con sensuales intenciones, el general yace totalmente ebrio, la heroína, invocando el auxilio divino, le corta la cabeza, sale con su criada del campamento, entra victoriosa en Betulia y muestra a todos la cabeza del invasor[15]. Bella doxología divina y de Judit[16]. Toma disposiciones Judit para aprovechar la victoria[17]; conviértese Achior al judaísmo[18]; salen los israelitas contra los enemigos[19]; descubren éstos la muerte de su jefe[20]; huyen y son perseguidos por los israelitas[21]; recibe la heroína el mensaje y dádivas de su pueblo[22], entona el cántico victorioso de acción de gracias[23], distribuye sus trofeos piadosamente, rechaza la mano de pretendientes, alcanza los 105 años y, dando la libertad a su sierva, muere honrada y llorada por todos, durando la paz de ella por mucho tiempo[24].

[1] 1,1-6. [2] 1,7-12. [3] 1,13-16. [4] 2,1-20. [5] 2,21-3,8. [6] 3,9-4,15. [7] 5,1-21. [8] 5,22-6,21. [9] 7,1-32. [10] 8,1-9. [11] 8,10-31. [12] 8,32-9,14. [13] 10,1-17. [14] 10,18-12,9. [15] 12,10-13,16. [16] 13,17-20. [17] 14,1-5. [18] 14,6-10. [19] 14,11-12. [20] 14,13-19. [21] 15,1-8. [22] 15,8-13. [23] 15,14-16,17. [24] 16,18-25.

3. Canonicidad. La canonicidad del libro aparece ya desde los concilios: *a*) Plenario de África en Hipona (393), canon 36. *b*) Cartaginés (397 y 419). *c*) Epístola de Inocencio I a Exuperio (405); y fue solemnemente confirmada por los ecuménicos Florentino (4 de febrero de 1441), Tridentino (8 de abril de 1546) y Vaticano (24 de abril de 1870). Se había mostrado con admirable unanimidad en los Padres y escritores eclesiásticos de los tres primeros siglos, de modo que el origen apostólico de esta tradición es indubitable.

4. El género literario. Es difícil de determinar y parece que pueden considerarse fallidas las características extremas. Una alegoría pura o un género apocalíptico tiene tanta menor probabilidad cuanto que el autor trata de enmarcar la hazaña de Judit en un cuadro histórico que ocupa enteros los siete primeros capítulos del libro. Para una alegoría, este marco resulta insólito (cf. 14,6 «hasta el día de hoy»), e igualmente inexplicable resulta la muy probable seudonomia de tantos personajes históricos. Para ser género apocalíptico, le faltan al libro notas esenciales: seudonomia de autor, imaginería exótica, simbolismo numérico, forma de visión y referencia habitual a lo escatológico. La lucha entre el pueblo de Dios y el impío no bastan a constituir el género escatológico, ni los dos campos que se enfrentan. Menos aún, la llanura de Esdrelón como lugar de la batalla, que no se dio en ella[1]. La seudonomia en el caso de Judit, en sí posible, no se prueba (cf. Gn 26,34) y en los demás casos personales o toponímicos admite otra explicación plausible. El número elevado de las tropas no constituye rasgo apocalíptico[2], aunque en los apocalipsis ocurra frecuentemente.

Por otra parte, la frecuente seudonomia de personas y parajes, tangible para cualquier lector hebreo asiduo de la Biblia, que no podía menos de ver, por poco enterado que estuviese de los datos elementales de su historia nacional, la imposibilidad de un reinado de Nabucodonosor en Nínive destruida años antes de subir éste al trono, así como la inaceptable coincidencia del reinado del mismo con los tiempos siguientes al destierro babilónico en los que el Templo se encuentra restaurado y en pleno florecimiento cultual, las indicaciones geográficas, que «no son en modo alguno fantásticas ni caóticas o desordenadas», pero sí probablemente sometidas a un esquema artificial y juntamente bien meditado (Stummer), los largos discursos de los personajes, la oración y cántico de Judit, invitan a no establecer un género literario histórico del mismo rigor que, vgr., en Reyes.

El autor pretende enseñarnos en un suceso histórico, al menos en sustancia, verdades teológicas importantes. Pero, dada la manifiesta tendencia confortatoria del libro, la confianza en Dios para los momentos de prueba que pretende excitar en sus connacionales, no se lograría, si en un puro relato, los hechos fundamentales no respondiesen a una realidad histórica. El caso del hijo pródigo, cuya existencia histórica nadie afirma, no tiene paridad alguna, ya que su carácter de parábola puramente ilustrativa de una enseñanza de Cristo (su amor a los pecadores), resulta manifiesto del contexto, mientras que nada hay en Judit que nos indique el propósito de su autor de prescindir completamente de la historia real.

Las incongruencias dentro del mismo relato (vgr., Nabucodonosor, rey de los asirios en Nínive y, por otra parte, los tiempos postexílicos del culto restaurado), y su manifiesta oposición con datos conocidos para todos, hacen pensar con sólida probabilidad que el autor, por razones a nosotros ocultas de oportunidad y verosímilmente por su significado simbólico proverbial, puso al enemigo real nombres conocidos como los prototipos de los adversarios tradicionales del pueblo de Dios: el imperio asirio con Nínive, su odiosa capital de la época profética, y el rey Nabucodonosor ejecutor de la ruina nacional de 586. El procedimiento es conocido en el judaísmo postcristiano, con precedentes en 1 Pe 5,13; Ap 17,5. Esos nombres podían velar a ojos menos benévolos su verdadero alcance, pero a nosotros presentan dificultades de desciframiento casi insuperables. Una veintena de personajes ha sido propuesta. Entre los que menos dificultades ofrecen están Asurbanipal, cuyas campañas encuadran con menos dificultad en las que supone el libro de Judit, pero cuya época preexílica se aviene mal con las manifiestas circunstancias postexílicas del libro, y Artajerjes III Ocos (359-336), cuyas campañas encajan mejor y del que conocemos por datos extrabíblicos un general Orofernes (Polibio, 3,5,2) que, sin embargo —por los datos conocidos—, volvió cubierto de gloria, y un consejero-eunuco Bagoas.

La hipótesis de Brunner, según el cual Nabucodonosor sería un armeno por nombre Araka, que se habría rebelado al comienzo de Darío I (521-520), tomando el nombre de Nabucodonosor IV, tendría más probabilidad en su favor, si de él —que duró sólo breves meses como pretendido soberano— pudieran explicarse con más naturalidad los años de reinado y la amplitud de dominio que el libro le atribuye. Si esta dificultad se supera, sería la hipótesis más seductora, ya que otros datos del libro[3] apuntan al tiempo persa de Darío I.

Es, pues, lo más probable que la acción de Judit sucediera en el tiempo del imperio persa, que con

Artajerjes III se acercaba a su ocaso. Datos del libro específicamente persas — como la expresión «tener preparada agua y tierra» como señal de sumisión, la denominación «Dios del cielo», los nombres de Holofernes y Bagoas — añaden probabilidad a esta hipótesis. Ni existen elementos en el libro que postulen una época griega. Los trabajos recientes de Grintz y de Dubarle sobre la tradición hebrea del libro, convergen también en colocar tanto los sucesos como la composición del libro en la época persa.

Si quisiéramos, pues, caracterizar el libro de Judit, diríamos que los hechos en él narrados son sustancialmente históricos y que, más probablemente que a una novela histórica, se acerca a una historia libre, es decir, a una exposición de hechos en la que el elemento histórico pesa más que en la novela histórica, sin llegar al género de anales o al de historia elaborada, permitiéndose la elaboración de lo verosímil allí donde cualquier lector culto de su tiempo no hubiera de buscar el rigor crítico, vgr., en los discursos, oraciones y aun cierta esquematización y estabilización de datos históricos y geográficos, procedimientos todos fácilmente detectables a los conocedores familiarizados con este género literario o con la mentalidad ambiente que pudo producirlo. La finalidad parenética del libro es innegable, pero ella está latente y actúa más como último motivo del autor para componer el relato de un episodio de la historia de su pueblo, que como determinante inmediato del género literario.

5. Ideología. Los valores religiosos abundan extraordinariamente en este libro. En él todo es una lección implícita y conmovedora de confianza en Dios, que conduce la historia y que en todo tiempo, pero especialmente en las angustias máximas, ayuda, aun por los medios más débiles, a quienes con una conducta santa honran sus divinos atributos. Éstos aparecen en el libro con singular relieve. La suma perfección de Dios[4], su omnipotencia incontrastable[5], su bondad, especialmente con los atribulados[6], singularmente su providencia que prevé y ordena cuanto sucede[7] y se mostró extraordinaria con su pueblo en los favores como en los castigos[8], y en el gobierno de las naciones enemigas[9], que más pronto o más tarde serán alcanzadas por el ineludible juicio divino[10] de fulgores escatológicos irrestringibles a los castigos de esta vida, y solamente explicables a la luz de la sanción eterna[11].

La figura de Judit nos es propuesta cual modelo de insignes virtudes. Su eximia piedad religiosa, de la que son singular exponente sus plegarias[12], su observancia rigurosa de la ley divina[13] y su fama irreprochable[14], nos sirven de ejemplo que mueve a la imitación. Judit es modelo de amor a la patria, por la que, segura de Dios y con fe en los destinos de su pueblo, se expone heroicamente a los peligros más graves y a los más sensibles. Sin intentar provocar una pasión deshonesta, lo que es psicológicamente inconciliable con su extraordinaria castidad antes y después de su hazaña[15], sí se propuso con sus atractivos llamar la atención, hasta el pasmo, de los que la vieran, especialmente de Holofernes[16], y previendo la probable seducción de éste no se sintió, con razón, obligada a evitarla, teniendo ante la vista un objetivo inspirado por Dios, de gravedad suma: el aniquilamiento del enemigo, inminente destructor del pueblo de Dios. Esto mismo la llevó a usar, con peligro manifiesto de la propia vida, ardides y estratagemas en todo tiempo considerados lícitos a los beligerantes y en los que, al menos según el texto griego, no se encuentra una mentira formal.

[1] Cf. 3,9 con 7,1-3. [2] Cf. 2 Re 19,35. [3] Jdt 4,3; 5,19. [4] 8,13-14.16. [5] 8,13; 9,12.14; 15,10; 16,2.5.13-15. [6] 7,22; 8,9.31; cap. 9; cap. 11; 16,1-5.11-12.15. [7] 9,2-4.5-6. [8] 5,17-21; 7,25.28; 8,18-20.25-27; 11,10. [9] 9,7-10; 13,4-5.17; 16,17. [10] 16,17. [11] 16,17*d*. [12] 8,11-27; 9,2-14; 16,1-17. [13] 12,2-9. [14] 8,8. [15] 8,4-6; 16,23. [16] 10,4.

Bibl.: A. Vaccari, en *Bibl*, 27 (1946), págs. 140-141. A. Hudal-J. Ziegler, *Das Buch Judit*, 6.ª ed., Graz-Viena 1948, págs. 163-166. A. Bentzen, *Introduction*, II, Copenhague 1949, págs. 226-228. R. H. Pfeiffer, *History of New Testament Times with an Introduction to the Apocrypha*, Londres-Nueva York 1949, págs. 285-303. J. Prado, *Judit*, Madrid 1950, págs. 7-8. F. Spadafora, *Giuditta*, en *ECatt*, cols. 716-718. Haag, 874. A. Ibáñez Arana, en Lum, 1 (1952), págs. 77-80. A. Robert, *Le livre de Judith*, 3.ª ed., Tournai 1954, págs. 138-140. J. Prado, *Praelectionum biblicarum compendium*, Madrid 1955, págs. 550-555. O. Eissfeldt, *Einleitung in das AT*, Tubinga 1956, págs. 725-727. J. M. Grinz, *Sēfer yĕhūdīt*, Jerusalén 1957. A. M. Dubarle, *Les textes divers du livre de Judith*, en *VT*, 8 (1958), págs. 344-373. A. Barucq, *Judith, Esther*, en *LSB*. G. Brunner, *Der Nabuchodonosor des Buches Judith*, Berlín 1959. A. M. Dubarle, *La mention de Judith dans la littérature ancienne juive et chrétienne*, en *RB*, 66 (1959), págs. 514-549. E. Jenni - W. Werbeck, *Judithbuch*, en *RGG*, 3, págs. 1000-1001. A. Lefévre, *Judith*, en *Introduction à la Bible*, I, 2.ª ed., Tournai 1959, págs. 746-752. J. Scharbert, en *MThZ*, 11 (1960), págs. 75-76.

R. CRIADO

JUECES, Libro de los. Si consideramos a Samuel como eslabón entre jueces y reyes — el último juez unge al primer rey —, resulta que el libro de los Jueces cubre la época israelítica entre la conquista y el reino.

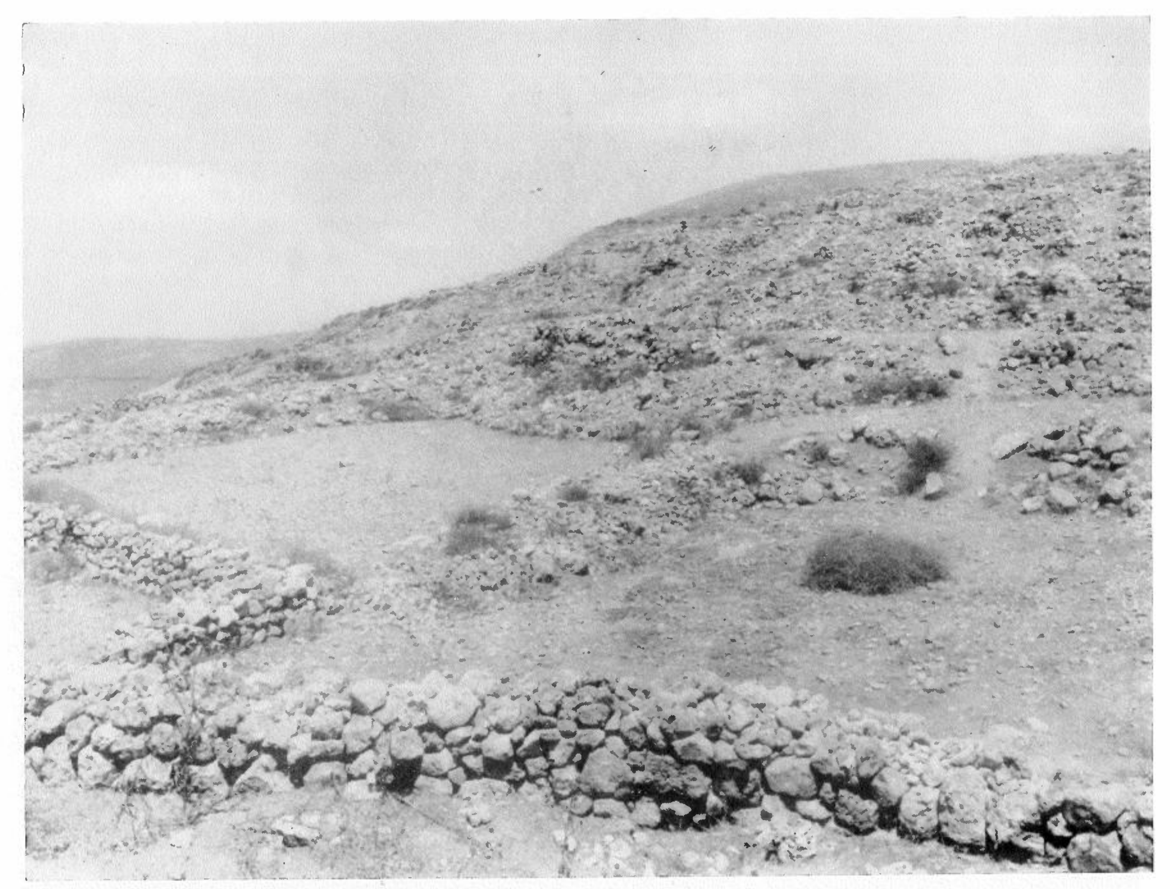
1. Contenido y división. El capítulo primero narra episodios de conquistas y territorio no conquistado; 2,11-3,6 explicación religiosa de los episodios siguientes: 3,7-31 Otoniel, ʾĒhūd, Šamgar; 4-5 Débora-Bārāq; 6-8 Gedeón; 9 ʾĂbîmélek; 10 Tōlāʿ y Jaír, intermedio; 11 Jefté; 12 guerra civil con los efraimitas; ʾIbṣān, ʾĒlōn y ʿAbdōn; 13-16 Sansón; 17-18 migración de los danitas y culto irregular de Mīkāh; 19-21 crimen en Gabaa y guerra contra los benjaminitas.

2. Composición. El autor del libro ha recogido una antología de narraciones épicas, unificándolas en un marco de historia pragmática religiosa. La tensión entre los episodios autónomos — que podríamos llamar «cantares de gesta» —, y el marco teológico es la clave del libro.

a) *Título*. En las narraciones épicas, el héroe es llamado «salvador»: surge para liberar o «salvar»; en el marco redaccional se llaman «jueces» que «juzgan» (o gobernadores que gobiernan) durante tantos años. Este título parece estar tomado de los llamados «jueces menores», de quienes el autor da el nombre y alguna noticia menuda, como tomada de crónicas elementales o de listas cronológicas. A. Alt sospechaba que estos jueces administraban el derecho consuetudinario. Tenemos en esta duplicidad de títulos una tensión entre el «carisma» y la «institución» (M. Weber introdujo el término «jefes carismáticos»), tensión que resuelve el autor



Colina de Yālū, que corresponde a la bíblica ʾAyyālōn. La ciudad fue asignada primero a la tribu de Dan y luego a los levitas; en tiempo de los Jueces (1,35) permanecía todavía en poder de los amorreos. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)



Zona sudoriental de Ḫirbet Seilūn, Šilōh, vista desde el edificio cuadrado. En Šilōh permaneció el Arca de la Alianza durante todo el período de los Jueces. (Foto P. Termes)

en una institución salvadora y una salvación instituida en ciclo histórico.

b) *Extensión.* En los cantares de gesta, el héroe es local, Sansón en Dan, Jefté en Galaad, ᵓĂbîmélek en Siquem, ᵓĒhūd en Benjamín; Gedeón se restringe a pocas tribus; en el episodio capital de Débora y Bārāq aparece la vinculación de las tribus, y parece ser que la victoria aseguró el enlace de las tribus septentrionales con las centrales. El marco extiende el ámbito a todas las tribus como «pueblo», como unidad presente en cualquiera de los miembros; la salvación de una tribu es salvación del pueblo, pero no retoca los episodios ni calla las disensiones entre las tribus.

c) *Cronología.* Lo más probable es que los episodios autónomos siguieran su propia cronología, sin sucesión precisa; el marco redaccional crea una cronología completa, estilizada varias veces en períodos de 80, 40, 20 años; presentando una sucesión sin lagunas, insiste en la continuidad de la historia salvífica; narrando hace teología.

d) *Esquema y desarrollos.* Es la tensión más importante y profunda. El esquema general, formulado en 2,11-19, es una racionalización de la historia en figura cíclica de cuatro etapas «pecado-castigo-oración-salvación»; fruto de madura reflexión teológica de la escuela deuteronomística. El primer episodio, Otoniel, cumple estrictamente el esquema, pero no es una narración viva recogida, sino una narración formularia, para explicar el esquema; cuando comienzan las narraciones auténticas, el esquema comienza a vacilar.

Los episodios de ᵓĒhūd, Débora, Bārāq, Gedeón y ᵓĂbîmélek revelan el arte narrativo de maestros: simplicidad de medios, plasticidad, sustentación unida a la rapidez, sentido del humor, caracterización escueta; el episodio de Sansón aprovecha elementos del folklore, y el episodio de Jefté presenta un modelo de discurso diplomático; común a todos es la excelencia literaria que coloca a este libro entre la mejor narrativa de la antigüedad.

Pero esta vitalidad literaria de los personajes y sus hazañas difícilmente se ciñen al rígido esquema intelectual: el autor del libro ha preferido respetar las narraciones que recogía, dando así testimonio de su antigüedad, de su veneración; y al mismo tiempo, reconociendo que la eficacia divina en el regir la historia no fuerza ni esquematiza la figura de los héroes humanos.

3. Problemas particulares. El capítulo primero recoge una serie de datos de la conquista que parecen

contrastar con la versión de Jos 10 (Wright). En 2,1-3,6 encontramos el esquema pragmático y otros intentos para explicar la persistencia de poblaciones cananeas que parece contradecir la promesa divina de entregar *toda* la tierra. La figura del opresor Kūšan Rišᶜātáyim, 3,8, sigue siendo un enigma, como la presencia doble de Šamgar, 3,31 y 5,6, como la figura de Yābin en 4,2.24 y Jos 11,1.

Los capítulos 4 y 5 dan una doble versión, en prosa y en verso, del mismo hecho; el llamado «canto de Débora» es una de las piezas más antiguas de la poesía hebrea, incluso en formas ortográficas arcaicas que han dificultado la interpretación; gran parte de los procedimientos poéticos de la poesía hebrea aparecen aquí manejados con perfecta madurez y gran aliento lírico. También es interesante el «apólogo de Jotán», cap. 10, único ejemplo completo en el AT, tomado probablemente de la literatura cananea. Es manifiesta la tendencia antimonárquica del autor al presentar a ʾĂbīmélek como un «antagonista» en la serie de los «jueces» salvadores; tendencia que contrasta con las noticias favorables a la monarquía de 17,6.13; 19,1.25. El cap. 11 ofrece el problema del voto de Jefté y el sacrificio de la hija; para algunos sería un mito, conservado en la fiesta ritual y degradado en leyenda; otros conjeturaron que la hija de Jefté no sacrifica la vida, sino la virginidad (Boström).

Las narraciones del juez Sansón fueron interpretadas hace medio siglo como un mito solar; Gunkel corrigió esta interpretación, fruto de fantasía e ingenio, y logró imponer la explicación de narraciones folklóricas, emparentadas con motivos del folklore universal; es de señalar la referencia aplicada a la institución del nazireato.

El cap. 17 ofrece datos interesantes sobre el culto privado, el sacerdocio y la función de los levitas; el siguiente informa sobre la migración de una tribu — sometida quizás a la presión filistea — hacia el norte, y con ello explica históricamente la frontera septentrional clásica «Desde Dan hasta Bersabee». El cap. 20 presenta una guerra interna de la anfictionía e informa sobre las ciudades sacras de Miṣpāh, Betel y Šilōh; en el capítulo siguiente, los israelitas ponen remedio a la catástrofe de Benjamín en dos episodios sucesivos, de los cuales el último tiene parecido con el «rapto de las Sabinas» y sirve asimismo de curioso ejemplo de «casuística».

4. Origen. La teoría de fuentes dividió el libro como el resto del «Eptateuco»; Eissfeldt introdujo su fuente laica (L); Noth lo incorporó al gran cuerpo histórico deuteronomístico. Es innegable el material deuteronomístico del libro; pero los que proponen algunas colecciones previas se apoyan en datos probables del libro (Cazelles).

Bibl.: Comentarios: C. F. Moore, 2.ª ed., Londres 1903. M. J. Lagrange, París 1903. C. F. Burney, 2.ª ed., Ribingtons 1920. H. Gressmann, Gotinga 1922. H. W. Hertzberg, Gotinga 1953.

Problemas generales: E. Auerbach, *Untersuchungen zum Richterbuch*, en *ZAW*, 48 (1930), págs. 256-295; 51 (1933), págs. 47-51. O. Grether, *Die Bezeichnung «Richter» für die charismatischen Helden der vorstaatlichen Zeit*, en *ZAW*, 16 (1939), págs. 110-121. M. Noth, *Das Amt des «Richters Israels»*, en *Festschr. Bertolet*, Tubinga 1950. C. A. Simpson, *The Composition of the Book of Judges*, Oxford 1958 (según viejos procedimientos). E. Taübler, *Biblische Studien: Die Epoche der Richter*, Tubinga 1958 (importante contribución geográfica y literaria).

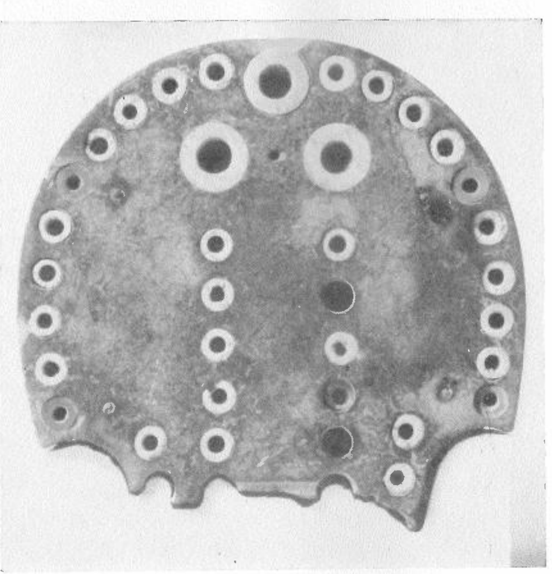
Problemas particulares: H. Gunkel, *Simson, Reden und Aufsätze*, Gotinga 1913. O. Eissfeldt, *Die Quellen des Richterbuches*, Leipzig 1925. M. Noth, *Das System der zwölf Stämme*, Stuttgart 1930. A. Fernández, *El atentado de Gabaa*, en *Bibl*, 12 (1931), págs. 297-315; íd., *El santuario de Dan*, en *Bibl.* 15 (1934), págs. 237-264. O. Eissfeldt, *Der geschichtliche Hintergrund der Erzählung von Gibeas Schandtat*, en *Festschr. Beer*, Stuttgart 1935. G. Boström, *Proverbiastudien*, Lund 1935, pág. 115 y sigs. B. Balscheit, *Simson ein Retter Israels*, Zurich 1940. M. Noth, *Überlieferengsgeschichtliche Studien*, Königsberg 1943. H. Cazelles, en *DBS*, IV, col. 1394 y sigs. G. E. Wright, *The Literary and Historical Problem of Joshua 10 and Judges 1*, en *JNES*, 5 (1946), págs. 105-117. L. Alonso Schökel, *Heros Gedeon*, en *VD*, 32 (1954), págs. 3-20, 65-76. A, Alt, *Kleine Schriften*, I, Munich 1956, págs. 278-332. A. Weiser. *Das Deboralied. Eine gattungs- und traditionsgeschichtliche Studie*, en *ZAW*, 71 (1959), págs. 67-97.

J. L. ALONSO SCHÖKEL

JUEGO (cf. heb. *śāḥaq*; παιδιά; Vg. *ludus*). 1. El AT da indicaciones muy dispersas sobre el juego en todas sus acepciones y clases, pero tanto el texto sagrado como la arqueología confirman, más o menos directamente, su existencia. Aparte de los juegos de ingenio[1] y de armas[2], informan de que los niños jugaban, como en Egipto y otros países del antiguo Próximo Oriente, en calles y plazas con amigos de ambos sexos[3]. Los descubrimientos arqueológicos han puesto de manifiesto juegos infantiles de alfarería: copias de objetos a tamaño reducido y muñecas.

Los adolescentes y adultos tampoco desdeñaban los juegos y pasatiempos, cuyas reglas por desgracia se ignoran; pero las excavaciones de los arqueólogos han probado que el área de su difusión era muy amplia, especialmente los basados sobre todo en el empleo de un tablero que se jugaban con fichas, figuras, etc., de diversa índole, ejecutadas casi siempre con materiales nobles, marfil, ébano, oro y conchas, aunque no faltan los de madera de bajo precio y cerámica. Egipto es el

Fragmento de un juego iranio desconocido hallado en Susa. (Foto Museo del Louvre)





Relieve de la tumba de Nefertari, en el valle de las Reinas, en el que aparece Nefertari jugando al ajedrez. (Foto Lehnert & Landrock, El Cairo)

país que más muestras de estos juegos ha proporcionado, dentro y fuera de sus límites, además de su presencia en las representaciones plásticas. Así el juego de «perros y chacales» (tablero provisto de agujeros en que se clavan figurillas con la cabeza de dichos animales), el de la «serpiente» (remoto antecesor del juego de la «oca»), el *zenet* (tablero con treinta casillas), dados, tabas, etc. Se han encontrado casilleros y tablas cuadriculados en el cementerio real de ʾŪr (siglo XXV A. C.). Se han hallado en Palestina distintos ejemplares de juegos en Tell el-Aǧǧūl, Gézer, Tell Beit Mirsim y Bēt Šémeš. Tanto en Miṣpāh como en Petra se grabaron en la roca los tableros empleados en varios pasatiempos.

En cuanto a los juegos atléticos: lucha, carros y lanzamientos, formaron parte de la política de helenización de los judíos bajo los seleucidas[4], y, según Josefo, en el período romano, en el reinado de los herodianos, se llevaron a cabo esfuerzos en idéntico sentido.

[1]Jue 14,12; 1 Re 10,2-3. [2]2 Sm 2,12-17. [3]Jer 6,11; 9,20; Zac 8,5. [4]1 Mac 1,14; 2 Mac 4,7-17.

León sobre un carro con pequeñas ruedas. Juguete iranio hallado en Susa y datado a fines del II milenio. (Foto Museo del Louvre)



2. Hay varias referencias a los juegos, de la clase que fuere, en el NT. Las menciones y las imágenes de algunos de ellos son proyección en los textos neotestamentarios de la popularidad que habían alcanzado en los medios paganos o no paganos, principalmente los atléticos.

Jesús alude a los juegos de los niños en bodas y funerales[1]; al describir su Pasión, se narra que los soldados echaron suertes sobre sus vestiduras, tal vez por medio de tabas o dados[2]. En las losas del Litóstrotos se han encontrado grabados los trazos de casilleros que los legionarios romanos empleaban en sus juegos.

La mayoría de las referencias a las competiciones y ejercicios atléticos se hallan en los escritos de Pablo: los corintios deben disciplinarse y ejercitarse para conquistar el premio en la competición[3]; anima a correr con todas las fuerzas en presencia de una nutrida muchedumbre de personas excepcionales, entre las que destaca Jesús[4]; a veces se participa en vano en la carrera[5] y otras con éxito[6], etc.

[1] Mt 11,17; Lc 7,32. [2] Mt 27,35; Mc 15,24; Jn 19,24. [3] 1 Cor 9,24-27. [4] Heb 12,1-12. [5] Gál 2,2; Flp 2,16. [6] Gál 5,7.

Pavimento de Litóstrotos, de la fortaleza Antonia. En la losa aparecen grabados unos casilleros, que los legionarios romanos de la guarnición empleaban en sus juegos. (Foto P. Termes)

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 15,8,1. W. F. ALBRIGHT, *The Excavation of Tell Beit Mirsim*, II, New Haven 1936-1937, págs. 48-49. *ANEP*, págs. 212-219. W. H. MORTON, *Umm el-Biyara*, en *BA*, 19 (1956), págs. 33-34. E. W. HEATON, *La vita cotidiana ai tempi dell'Antico Testamento*, Roma 1957 (trad. it.). R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, París 1958, pág. 82. G. POSENER, *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, París 1959, págs. 141-142.

J. A. G.-LARRAYA

JUEVES SANTO, Problema cronológico del. La opinión tradicional, según la cual Jesús, la tarde del jueves, celebró la última Cena y poco después fue arrestado, ha sido recientemente impugnada por A. Jaubert, quien defiende la tesis, conforme a la cual la última Cena y el arresto ya se habrían producido el martes y la fundamenta de la siguiente manera: como se infiere del *Libro de los Jubileos*, del de *Enok*, del *Documento de Damasco* y de algunos textos de Qumrān, y como prueban definitivamente los fragmentos de calendario hallados en la cuarta cueva, había en tiempo de Jesús, junto con el calendario oficial lunar, otro calendario, el solar, conforme al cual se regían la secta de Qumrān y algunos círculos con ella relacionados y en el cual la fiesta de la Pascua caía cada año en miércoles. Jesús hubo de haberse atenido también a este calendario. Además, solamente así puede solucionarse la diferencia que existe entre los Sinópticos y Juan en los datos sobre el día de la muerte de Jesús. De este modo, cuando los Sinópticos aseguran que la última Cena fue el banquete pascual, tienen razón: Jesús celebró verdaderamente antes de su muerte el banquete pascual, a saber, la tarde del martes (que pertenece, conforme al cómputo judío, al comienzo del miércoles) según el calendario de Qumrān. Y cuando Juan, por su parte, informa que Jesús fue crucificado la víspera de la fiesta pascual, tiene igualmente razón, porque piensa precisamente en el calendario oficial; y según eso, el primer Viernes Santo fue el 14 de Nīsān. En varios escritos de los primeros tiempos del cristianismo[A] se dice expresamente que Jesús fue arrestado el martes por la noche, que el miércoles y el jueves fue presentado al sanedrín, el jueves y el viernes a Pilato, y fue finalmente crucificado. Las posiciones básicas de esta cronología larga resuelven varias dificultades que la exégesis de los evangelios en vigor hasta hoy veía contra sí.

Indudablemente, esta tesis nueva merece atención; pero, igualmente sin duda alguna, la cronología tradicional de la Pasión está mejor fundada. La cronología de los tres días que aparece en la *Didascalia* se originó al comienzo de la segunda centuria, por causa del esfuerzo tardío de fundamentar en la historia de la Pasión los acostumbrados ayunos semanales de los miércoles y viernes. Sin género de duda, tanto los evangelios Sinópticos como el evangelio de san Juan atestiguan la cronología de un solo día. Y puesto que la historia de la Pasión, en oposición a las otras partes de los evangelios desde el comienzo en adelante, fue transmitida como una narración cerrada en sí misma y seguida, no puede rechazarse de ligero. Y finalmente, es manifiesta la aseveración que la cronología de tres días elimina bastantes dificultades exegéticas, pero, con más atenta consideración, aparece como no acertada y cuestionable.

[A] *Didascalia*, cap. 21.

Bibl.: A. JAUBERT, *La date de la Cène*, París 1957. J. BLINZLER *El proceso de Jesús*, Barcelona 1959, págs. 54-66, donde hay además la bibliografía más antigua. A. JAUBERT, *Jésus et le calendrier de Qumrān*, en *NTS*, 7 (1960), págs. 1-30. R. E. BROWN. *L'ultima Cena avvenne il martedì?*, en *BiOr*, 2 (1960), págs. 48-53. J. BLINZLER, *Das Synedrium von Jerusalem und die Strafprozessordnung der Mischna*, en *ZNW*, 52 (1961), págs. 54-65. A. STROBEL, *Zur Funktionsfähigkeit des essenischen Kalenders*, en *RQ*, 3 (1961), págs. 395-412. K. G. KUHN, *Zum essenischen Kalender*, en *ZNW*, 52 (1961), págs. 65-73. E. KUTSCH, *Der Kalender des Jubiläumsbuches und das Alte und das Neue Testament*, en *VT*, 11 (1961), págs. 39-47.

J. BLINZLER

JUEZ (heb. *šōfēṭ*; κριτής, δικαστής; Vg. *iudex*). 1. ANTIGUO TESTAMENTO. La función judicial goza en el Oriente antiguo de una veneración sagrada y es parte de la autoridad que emana de Dios.

Juzgar (*dīn*, *šāfaṭ*) es atribución divina que ejerce sobre los individuos, su pueblo y sobre los pueblos todos, mostrando la justicia o injusticia de las acciones y dándoles su retribución merecida. Dios es «el juez de toda la tierra»[1]. Una forma usual de declarar a uno culpable, de pronunciar inocente en cualquier asunto fue «¡juzgue Dios entre nosotros!»[2], equivalente a un juramento de inocencia. La doctrina de la escatología reposa sobre el juicio que Dios hará de las gentes todas al fin de los tiempos. Tal judicatura universal es la manifestación del dominio absoluto de Dios sobre los hombres y los imperios y una variante de su omnímoda realeza. Es preciso no olvidar que ya en el AT esta justicia de Dios, juez justo, es habitualmente salvadora y se identifica con su gracia y misericordia[3].

En la sociedad patriarcal, el juez nato es el cabeza de clan como aún hoy lo es el jeque de cada tribu entre los beduinos del desierto.

Moisés lo fue en los orígenes del pueblo en el desierto, aplicando las leyes ya consuetudinarias y las nuevas decisiones que imponían las nuevas situaciones; sólo cuando él no pudo soportar el peso enorme de todos los asuntos instituyó — aconsejado de su suegro — de entre los principales, jueces ordinarios, reservándose el juicio y sentencia en los problemas más importantes[4]. Josué le sucede en la magistratura[5].

El período que va desde Josué hasta la monarquía lo llenan «los jueces» del libro homónimo. Los grandes «jueces» no son otra cosa que caudillos carismáticos que salvan una parte del pueblo de la opresión cananea; el nombre y funciones de la judicatura convienen sólo a los llamados «jueces menores», Tōlāᶜ, Jair, también Jefté que unió el cargo de juez con el de jefe del ejército guerrero, ᵓIbṣān, ᵓĒlōn, ᶜAbdōn[6]. Débora, la profetisa, resuelve los pleitos del pueblo bajo la palmera[7]. Samuel también desempeñó el oficio de juez ambulante, puesto que cada año alzaba su tribunal en Betel, Galgal, Miṣpāh y Rāmāh, simultaneándolo con las funciones sacerdotales[8], habiéndose comportado siempre con honestidad[9]. No hay duda que durante su vida, como durante los años de los «jueces menores», los ancianos de las ciudades y aldeas siguieron ejercitando las funciones de árbitros y jueces en los asuntos de menor importancia, ya que un solo tribunal para todo el pueblo hubiera sido insuficiente con mayor razón que en los tiempos del desierto. Asimismo, administraba justicia el sacerdote en los santuarios, pero Noth cree que no estaba

tal tribunal en situación de primera nstancia, respecto del «juez» de las tribus.

Históricamente se justifica la institución monárquica por la indignidad con que ejercitaron la magistratura judicial los hijos de Samuel, que sucedieron en el cargo a su padre y «se apartaron de sus caminos por avaricia, recibiendo presentes y violando la justicia». El pueblo quiere un rey «para que nos juzgue, como todos los pueblos, nos juzgará y será nuestro jefe en las batallas»[10].

Como observa De Vaux, ahora podemos efectivamente comprobar que el pueblo decía verdad, ya que en los documentos de Ras Šamraḫ y Alalaḫ aparecen juicios llevados a cabo por reyes y contratos garantizados con su sello; y la primera cualidad que se le exige, al igual que en Mesopotamia y en las inscripciones fenicias y arameas, es la de ser justo.

Esta justicia la prescriben las leyes israelitas y la desea el pueblo con el máximo anhelo[11]. Los grandes reyes, David y Salomón, la ejercen con rectitud[12]. «Juzgar» llega a ser equivalente de ejercicio de la realeza: el rey es «el juez de Israel» y Absalón cuando desea hacer justicia está ambicionando el trono[13]. El rey era el juez supremo y su tribunal; «el vestíbulo del juicio» que había en palacio, el de última instancia[14], si bien alguno de los casos referidos confirma anecdóticamente la sabiduría de Salomón, por ejemplo, más que el carácter supremo del tribunal regio[15].

La legislación deuteronómica supone tres tipos de tribunal: el popular o de los ancianos que «se sientan a la puerta de la villa» y que debía ver en los asuntos comunes de la vida aldeana — los profetas les exigen integridad en su cargo[16] —, pero que podían en algunos casos, decretar pena capital[17], por lo que en modo alguno podría identificárseles con algo parecido a nuestros «jueces de paz»; están los jueces profesionales instituidos por el rey, tal vez en los centros de población más importantes[18], y finalmente el tribunal supremo con sede en Jerusalén, en el palacio real[19]; datos éstos a los que corresponden las medidas reformadoras de Josías[20].

En el Código de Hammurabi hay una división de jueces oficiales que residen en las ciudades y los que constituyen el tribunal supremo de Babilonia, cuyas decisiones, sin embargo, podía supervisar el rey, y que eran árbitros aun en cuestiones familiares como divorcio, herencias, etc. Las tablillas anteriores a la dinastía babilónica mencionan ya dos jurisdicciones: la de los ancianos y la de los templos. La jurisdicción sacerdotal también aparece en Egipto, según testifica el «edicto de Horemheb».

[1]Gn 15,4; 18,25; 30,6; 1 Sm 2,10; Is 3,13; 43,26; Ez 16,38; Jl 3,12; Sal 10,18; 26,1; 50,6, etc. [2]Gn 16,5; 31,49; Jue 11,27. [3]Cf. Éx 6,6; Dt 32,36. [4]Éx 18,13-26; cf. Dt 1,9-10. [5]Cf. Jos 7,19-26; 24,25. [6]Jue 10,1-5; 12,7.8-15. [7]Jue 4,4-5. [8]1 Sm 7,15 y sigs. [9]1 Sm 12, 3-4. [10]1 Sm 8,1-5.19-20. [11]Cf. Sal 72,1-2; Is 9,6; Prov 16,12. [12]2 Sm 8,15; 1 Re 3,28; 4,1-6. [13]2 Sm 15,4; 1 Re 3,9; 2 Re 15,5; Miq 4,14; Sal 2,10. [14]2 Sm 14,4-11; 1 Re 7,7. [15]2 Sm 12,1-6; 1 Re 3,16-28. [16]Am 5,10 y sigs.; Zac 8,16. [17]Dt 19,12; 21,3-8.19; 22, 15 y sigs.; 25,7-8. [18]Dt 16,18 y sigs.; 19,16 y sigs. [19]Dt 17,8-13. [20]Cf. 2 Cr 19,4-11.

2. Nuevo Testamento. El término δικαστής aparece sólo en dos ocasiones en alusiones a Moisés[1]; la designación habitual es κριτής. No hacen al caso textos como «no juzguéis y no seréis juzgados»[2] que se refieren al juicio temerario o criterio duro con el prójimo y no a funciones de tribunal, y en general, todos aquellos pasajes que se ciñen a la operación psíquica del discernimiento, en la que debe ser norma el «no juzguéis por las apariencias, sino con juicio justo (ponderado)»[3].

Jesús se manifiesta como juez escatológico del mundo, porque Dios le ha constituido juez universal[4].

En Pablo, también es frecuente la idea de Dios juez[5] y de Cristo juez justo[6]. Es frecuente la equivalencia en todos estos lugares de juzgar = condenar.

Ya en el campo de las magistraturas, la historia evangélica nos certifica la existencia de un juez en las ciudades, ante el que pueden recurrir los agraviados[7]. Las historias de leprosos parecen indicar que los sacerdotes conservaban alguna de sus viejas atribuciones judiciarias[8]. Las cuestiones religiosas incumbían al tribunal supremo del sanedrín, y las civiles y militares al del procurador romano que conservaba el *ius gladii*. La historia de la condena de Jesús y el asesinato de Esteban plantean el grave problema historicojurídico de si en cuestiones religiosas podía el sanedrín jerosolimitano emitir sentencia de muerte o simplemente en el caso de Esteban se trataría de un motín popular incontrolado.

[1]Act 7,27.35; cf. Éx 2,14. [2]Cf. Mt 5,40; 7,1-2 y par. [3]Jn 7, 24.51. [4]Jn 5,22.27. [5]Cf. Act 17,31; Rom 2,16; 3,6. [6]2 Tim 4,8; cf. Act 10,42. [7]Mt 5,25; Lc 12,4; 18,2 y sigs. [8]Mt 8,4; Mc 1,44; Lc 5,14; 17,14.

Bibl.: E. J. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, II, 4.ª ed., Leipzig 1907. A. Moret, *Histoire de l'Orient*, I, París 1943, pág. 401 y sigs. U. Holzmeister - S. Zedda, *Storia dei tempi del NT*, Turín 1950. *ANET*, págs. 172, 174. R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, París 1958, pág. 239 y sigs. J. Blinzler, *El proceso de Jesús*, Barcelona 1959 (trad. esp.). M. Noth, *Geschichte Israels*, 4.ª ed., Gotinga 1959, pág. 90 y sigs.

C. GANCHO

JUICIO DIVINO. 1. Yahweh es incorruptible[1] y promete bendiciones como recompensa de fidelidad[2], y azotes a cambio de infidelidad[3], para que la idea de juicio divino y de su responsabilidad ante Dios arraigue entre los hombres. En los textos antiguos, se espera al anonadamiento de los enemigos nacionales[4]: Yahweh libra a su pueblo del combate[5]. La historia pasada y venidera de Israel se interpretó como intervención judicial de Yahweh[6] y en un período posterior revive en las figuras jurídicas, principalmente en los salmos imprecatorios, su aspecto nacional[7].

[1]Dt 10,17-18. [2]Lv 26,1-13; Dt 7,12-15. [3]Lv 26,14-39. [4]Éx 14, 14; 23,22. [5]Jue 3,9-10; Nm 21,14. [6]Éx 6,6; 7,4; 1 Sm 18,17. [7]Sal 68,22-24; 83,10-19; 149,7-8; cf. Dt 23,4-7.

2. Los profetas emplearon numerosas figuras para denotar el concepto, p. ej.: proceso[1], Yahweh como pastor[2], segador[3], pisador[4] y poseedor de hornos de fundición[5]; el mismo juicio es una batalla[6], tempestad[7], temblor de tierra[8], eclipse de las estrellas[9] y convulsión de los cielos[10]. Como juicio temporal, afectará a los pueblos vecinos de Israel y los imperios existentes entonces[11], pero ya en Sofonías significa un juicio general sobre todos los pueblos del mundo[12], del cual Israel, a pesar de sus esperanzas nacionales, no será exceptuado. Porque Israel abandonó a Yahweh[13], se valdrá Dios de los pueblos como instrumento[14] y permitirá

la ruina de la nación[15], su destrucción y exilio[16]. Es el «Día de Yahweh»[17], día de terror para toda la humanidad[18], y señalará el juicio final de Dios[19]. Los profetas explican sin descanso los motivos religiosos y morales del juicio: Yahweh castiga a los pueblos por su orgullo[20] y su idolatría[21], expresa su ira contra Israel[22] y otros pueblos[23], y sanciona los pecados contra la moral[24]. Israel será juzgado por su menosprecio de la Ley, por su entrega a la idolatría[25]. Yahweh arruina toda soberbia[26], pues condena[27] e indulta[28] a causa de la santificación de su nombre, para que el juicio pertenezca al eterno orden divino[29]. Finalmente, el juicio sirve a la salvación. El «resto de Israel»[30] quedará como simiente de un nuevo pueblo[31], que será purificado por su esposo regresado[32]. Con el juicio, Yahweh castigará[33], depurará, pero finalmente perdonará a su pueblo[34], así como conducirá las naciones a la conversión[35] y a cuyo resto[36] hará partícipe de la bienaventuranza.

[1]Os 4,1; Is 1,18; 3,13. [2]Ez 34,17-22. [3]Is 27,12; Jer 15,7. [4]Is 63,1-6. [5]Ez 22,18-22. [6]Zac 14,3. [7]Is 29,6. [8]Is 24,19. [9]Is 13,10. [10]Is 34,4. [11]Is caps. 13-27; Jer caps. 46-51; Ez caps. 25-32. [12]Sof caps. 1-3; Jer 25,30-38. [13]Is 1,4; cf. Am 5,18 y sigs.; Os caps. 1-3. [14]Is 10,5; Jer 25,9. [15]Jer 16,11-13. [16]Jer 15,2 y sigs. [17]Is 2,13; Jl 4,14. [18]Sof 1,14-18. [19]Os 5,9; Lam 2,1-22; Prov 11,4. [20]Is 2,18-20. [21]Jl 4,2-6. [22]Is 10,7. [23]Am 1,3-2,3; Nah 3,1. [24]Am 2,4 y sigs.; Ez 8,3-16. [25]Is 2,11-17. [26]Ez 39,21-23. [27]Ez 39,25-27. [28]Zac 14,9; cf. Eclo 36,1-5. [29]Is 6,13; Am 5,15. [30]Am 9,11-15; Miq 4,6-8. [31]Os 2,9. [32]Ez 14,21 y sigs. [33]Is 1,25: 48,10. [34]Jer 24,5. [35]Jer 18,7-8. [36]Is 24,6.13-14.

3. Tras las enseñanzas proféticas de la argumentación moral del castigo[1] y de la recompensa individual[2], llegamos a la individualización del concepto de juicio[3], por el cual se interpretaba el juicio según la dicha o desdicha eterna, o según la clase de muerte[4]. Los apócrifos ilustran y describen el juicio individual en el otro mundo.

En el NT, todos los hombres deben rendir cuentas ante Dios de sus obras[5]. Este juicio universal sigue a la muerte, y ya se precisa el estado de justos y pecadores[6].

La descripción apocalíptica del juicio final empieza con la sistematización que ofrece Ezequiel, quien diferencia: *a)* el juicio sobre Israel, del cual se salvará una parte[7]; *b)* juicio de los gentiles, en el cual se salvará sólo una porción del pueblo[8]; *c)* juicio de Gōg[9], y *d)* el gran tiempo de la bienaventuranza[10]. Ezequiel conoce números y términos apocalipticos[11]. Los apocalipsis se enlazan con Ezequiel, y quieren por encima de todo adoctrinar y tranquilizar[12]. Dan caps. 7-12 contiene declaraciones simbólicas, interpretaciones y descripciones del juicio final, a lo que se dedica particularmente la literatura extrabíblica.

Según el NT, el juicio final de todos los hombres se apoya en sus obras[13] y en su fe en Cristo[14]. Con este juicio Jesucristo actuará como juez[15]; es el día final[16] y en el que serán definitivamente diferenciados los justos de los pecadores[17].

[1]Am 5,14; Is 5,8-24. [2]Jer 31,29; Ez 18,2. [3]Sal 62,12; Eclo 3,17; 11,9; 12,14; Eclo 16,1-23. [4]Cf. Eclo 11,26 y sigs. [5]Mt 16,27; Rom 2,6; 2 Cr 5,10; Ap 20,12. [6]Cf. Lc 16,19-31; Fil 1,23; 2 Cor 5,6-8. [7]Ez caps. 23-24. [8]Ez 25,7.11.14.17. [9]Ez 38,1-39,24. [10]Ez 39,25-29. [11]Ez 29,12-13; 38,8. [12]Jl caps. 3-4; Zac caps. 12 y sigs. [13]Mt 16,27; 25,31-46; Jn 5,28-29; Rom 2,6-10; Ap 20,11-15. [14]Jn 12,47-50; 2 Tes 1,8-10. [15]Mt 13,41; 24,31; 25,31-46; Act 10,42; 17,31; 2 Tim 4,1; 1 Pe 4,5. [16]Jn 12,47-50; 1 Cor 4,5; 2 Tes cap. 1. [17]Mt 13,40-43.

Bibl.: Además de las *Teologías del AT*, de Heinisch, Van Imschoot, Köhler, Eichrodt, Jacob, véase: *DBS*, IV, cols. 1321-1394. *ThW*, III, págs. 920-955.

W. KORNFELD

JUICIO FINAL. La idea del juicio final representa uno de los aspectos más trascendentales de la revelación bíblica, ya que con ella se expresa el acto escatológico por excelencia. En la fenomenología de la revelación ha tenido un proceso de elaboración variado que es preciso tener en cuenta para percibir todo su contenido doctrinal.

1. ANTIGUO TESTAMENTO. La idea de juicio (Dios juez) en el AT tiene su génesis no en un terreno jurídico, sino en la doctrina de la Alianza. Al aportar para su pueblo la salvación y la victoria como fruto del compromiso de la Alianza, Yahweh está realizando su juicio sobre el pueblo; muestra que es dueño de sus destinos históricos, sin que esto implique directamente una nota ética. En una vertiente distinta, este «juicio» de Dios supone el castigo de los no judíos, de los que están fuera de Israel. En este sentido la historia de Israel está tejida de los juicios de Dios; en esta perspectiva entran el diluvio[1], la destrucción de Sodoma[2], el castigo de Egipto[3]. Como tesis general Israel tiene asegurada en el juicio de Dios la victoria[4], mientras que sus enemigos solamente pueden esperar el fracaso[5].

A partir sobre todo del exilio, la idea de juicio se va desligando del acontecer histórico de Israel y se coloca en un plano escatológico. Allí es donde adquiere una dimensión universal y donde se presenta el concepto de juicio final. Esta universalización corre parejas con la de otras ideas como es la de Dios[6]. La comprobación de la presencia de Dios, de su Providencia, más allá de las fronteras de Israel y la posibilidad de un culto universal agrandan la concepción religiosa de Israel. En este proceso de universalización se pueden marcar distintas etapas en la doctrina profética.

Todo reino que se opone a Yahweh será destruido[7]; la destrucción de un pueblo determinado queda enmarcada en un cuadro general de una desolación universal, que viene como consecuencia de un juicio de Dios[8]. Este juicio se hará sobre todo y con toda violencia[9]; en él todos los pueblos quedarán deshechos[10]. La misma naturaleza — tan ligada a los destinos de la historia humana en la ideología bíblica — sufrirá el contragolpe de este juicio, ya que experimentará un cataclismo total, que afectará por tanto al sol y la luna[11], como a todos los animales y habitantes de la tierra[12]. Las calamidades correrán de pueblo en pueblo y los muertos de Yahweh yacerán exánimes en todos los ángulos[13].

La idea de Dios-juez universal ha constituido un centro de gravitación cúltica; y de esta forma se ha afirmado fuertemente en la conciencia de Israel. En muchos salmos es celebrado Dios como juez de toda la tierra[14]. La conmemoración del Día de Yahweh servía para ver en la persona del rey el juicio que Dios hace sobre toda la tierra. Con ello se conmemoraba el espíritu de la Alianza. De ahí que con la idea de juicio estén unidas las de victoria, fertilidad y felicidad sin precedentes, aseguradas en la celebración del culto[15]. Todo ello conduce a afirmar una intervención de Dios

al final de los tiempos, lo cual se enmarca perfectamente con la concepción bíblica del tiempo como una línea con un principio y un final dominados por la presencia de Dios.

La idea de juicio adquiere también en la doctrina profética una profundización moral. En este sentido el Día de Yahweh se perfila como un día de castigo para los que han obrado la injusticia, aun para aquellos que presumen de pertenecer externamente a la Alianza[16]. De ahí que surja la amenaza de la invasión de los enemigos que vienen a castigar las prevaricaciones del pueblo[17]. De este juicio, sin embargo, quedará un «resto», que constituirá el núcleo del nuevo Israel[18]. Al espiritualizarse esta idea del «resto» acabará perdiendo la concepción del juicio un lastre que impide su desarrollo en los comienzos.

La idea del juicio final tiene una grandiosa formulación apocalíptica en el libro de Daniel[19], donde presenta el contraste de judíos y paganos, buenos y malos. El juicio es celebrado en el cielo; las naciones serán destruidas. Al Reino del Altísimo pertenecerán todos los que están inscritos en el libro de la vida; todos los demás heredarán la condenación eterna.

[1] Gn 6,5 y sigs. [2] Gn 18,20 y sigs. [3] Éx 7,4 y sigs. [4] Dt 32,36; Is 30,18; Jer 30,11; Sal 135,4. [5] Sal 7,7; 9,4; 110,6. [6] Sof 1,2. [7] Is 10,12-19. [8] Ez 30,3. [9] Is 13,5-11; Jl 3,2-4. [10] Sal 2; 110,5; Zac cap. 14; Is caps. 24-26. [11] Hab 3,3-11. [12] Sof 1,18; 3,8. [13] Jer 25,32-33. [14] Sal 9,9; 82,8; 96,13. [15] Sal 72,3; Is 45,8; Jl 2,23. [16] Is 2,12; Am 5,11; Os 5,8. [17] Am cap. 9; Os 5,10. [18] Is 10,22; 6,13; Am 5,15. [19] Dan cap. 7.

2. Nuevo Testamento. La idea del juicio final en el NT domina desde sus comienzos constituyendo el objeto de la predicación del Bautista[1]. Ante su amenaza no queda más que una salida: la conversión. De esta suerte la conversión se proyecta en una perspectiva escatológica. La presión del juicio que se acerca es constante; pero siendo el plan de Dios un plan de salvación, la fecha del juicio se aplaza para dar lugar al arrepentimiento de todos los hombres[2], que por otra parte serán advertidos de la llegada del juicio por señales que se darán en toda la tierra[3].

Siguiendo la idea del AT, Dios es presentado como «juez» en numerosos pasajes, en que se habla del «juicio de Dios»[4], del «tribunal de Dios»[5], del rendimiento de cuentas ante Él[6], etc.

En la medida en que se opera una cristologización de la teología del AT, se presenta a Cristo como juez, recibiendo con ello el honor propio del Padre[7]. Se habla del trono de Cristo[8], del castigo que Él habrá de ejecutar sobre los malos[9]. Él es el que juzgará según las obras[10], el que habrá de dar la herencia[11], concediendo el premio merecido[12] y librando de la ira amenazadora[13]. Todo ello queda reducido a una fórmula estereotipada en que se dice que Él es «juez de vivos y muertos»[14].

El NT suministra matices para componer ambas ideas, la de Dios-juez y Cristo-juez. El Señor es quien juzga, mientras que Dios es el que da el premio[15]; Dios juzgará por Jesucristo[16]. En un cuadro apocalíptico se presenta a Cristo culminando la obra que el Padre le encomendó, sentado en su trono para juzgar, rodeado por los ángeles[17], por sus discípulos[18] y por toda la Iglesia[19].

El juicio final se ejercerá sobre todas las criaturas. Los mismos demonios, que han quedado ya inicialmente juzgados en la muerte y resurrección de Cristo, habrán de tener, sin embargo, una condenación final[20]. Todos los hombres habrán de ser juzgados, ya que sobre ellos gravita la responsabilidad de la gracia que se les ha dado[21]. Los mismos creyentes han de comparecer también en juicio, aunque para ellos será éste la salvación definitiva, ya que Cristo los conoce[22] y sus nombres están escritos en el libro de la vida[23].

La solidaridad entre el mundo físico y el moral aparece afirmada en la doctrina del juicio. De esta suerte el mundo actual habrá de ser reemplazado por un mundo nuevo[24]; el mundo — cosmos — habrá de ser librado de la corrupción del pecado[25], aunque esta referencia cosmológica solamente de forma indirecta expresa la realidad del juicio[26].

Si el juicio final aparece afirmado en un punto climático de la historia humana y con ello representa su culminación, no se desentiende, sin embargo, de todo el proceso de su desarrollo[27]. El juicio representa una crisis existencial en la vida de cada cristiano por la actitud que adopte respecto de la palabra de Cristo. Su destino en el mundo futuro se determina por la posición adoptada en el mundo presente; en este sentido el juicio se está operando ya[28]. El juicio visto así tiene una profunda dimensión espiritual porque lleva consigo la idea de decisión respecto de un valor trascendente. Esta carga metahistórica que pesa en la existencia humana es algo que pasa inadvertido para el «mundo», aunque éste ha sido ya condenado; ahora es su juicio[29]. El incrédulo permanece en tinieblas, bajo la amenaza de la ira de Dios[30]; en él se produce una disminución de vida, no en su aspecto exterior, sino en su vida íntima, que se vuelve hueca y egoísta[31]; su existencia está dominada por el desorden[32] y solamente se abre ante él una perspectiva de muerte[33]. El creyente, por el contrario, ahora ya participa de la vida[34] y siente dentro de sí la paz como consecuencia del equilibrio entre el ser y la obligación de su vida, que solamente se puede lograr en Dios.

El objeto del juicio tiene dos referencias generales: lo bueno y lo malo que se haya hecho en la vida[35]. La medida para enjuiciarlo es el evangelio de Jesús[36]. Siendo naturalmente cognoscibles la existencia de Dios y la diferenciación ética de los valores, los mismos paganos están sometidos a juicio y su ignorancia de Dios resulta inexcusable[37]. Por lo demás, el juicio se habrá de operar según las normas de la Ley, que Jesús no ha abolido, sino por el contrario ha profundizado determinando su sentido esencial[38]. Más que el mandato de la Ley, interesa su espíritu en el juicio; las obras son las que dan testimonio de una disposición profunda en el cumplimiento de la misma[39]. Por eso el juicio se habrá de operar según las obras[40]. Por ello la actitud del cristiano no puede reducirse a un miedo egoísta del día del juicio para librarse de él, sino que ha de estar regida por un motivo más fundamental, que es el amor[41].

El juicio final tendrá lugar el día de la Parusía. O sea no hay un estado intermedio que vaya de la Parusía el día del juicio. El texto de Ap 20,4-5 ha de interpretarse a la luz del resto de la doctrina del NT sobre el particular. El tiempo mesiánico ha comenzado ya y está

orientado a un final que tensa su desarrollo[42]. Este final está representado por el juicio final, como un punto climático, ligado a la Parusía. A partir de este momento ya no cuentan las categorías relativas de la historia, sino que entonces «será Dios todo en todas las cosas»[43].

Es preciso no confundir la profundidad de la idea bíblica del juicio final con la imaginería que sirve de soporte a la misma. La idea no se puede eliminar como extraña al mensaje bíblico ni colocarla en su periferia; tampoco se puede desligar el juicio final de un proceso de decisión constante que proyecta la existencia terrestre a un futuro definitivo; en el tiempo de cada cristiano echa sus raíces la definición escatológica que lleva consigo el juicio final. A partir de esta consideración se puede superar una presentación simbólica del mismo, buscando su valor fundamental.

[1]Mt 3,7-10. [2]Lc 13,6-9; Rom 2,4; 2 Pe 2,9. [3]Mt 24,14. [4]Rom 2,2-5. [5]Rom 14,11. [6]Mt 18,23; 22,11; 25,14. [7]Jn 5,22-27. [8]2 Cor 5,10. [9]Mt 25,41-46; 2 Tes 1,8. [10]2 Tim 4,14. [11]Col 3,24; Ef 6,8. [12]2 Tim 4,8. [13]1 Tes 1,10. [14]Act 10,42; Rom 14,9; 2 Tim 4,1; 1 Pe 4,5. [15]1 Cor 4,4-5. [16]Rom 2,16; 1 Tes 3,13. [17]Mc 8,38; 2 Tes 1,7. [18]Lc 22,30. [19]1 Cor 6,2-3. [20]Rom 16,20; Col 2,15.20; Ef 6,12; 1 Tes 5,4 y sigs.; Gál 4,3 y sigs.; 1 Pe 2,9. [21]Mt 11,20-24; Lc 12, 17 y sigs.; Rom 2,12-16. [22]2 Tim 2,17. [23]Flp 4,3. [24]2 Pe 3,13; Ap 21,1. [25]Rom 8,19-23. [26]1 Cor 7,31; Heb 12,27. [27]Lc 13,1-5; Act 5,1-10; 12,23; 13,11; 16,22-23; Rom 1,18-32; 1 Cor 11,27-32. [28]Jn 3,17-21; 5,22-27. [29]Jn 14,30; 16,20. [30]Jn 3,18; 5,24-25. [31]Lc 16,19-31; 18,10. [32]Rom 1,21-32; 2,3-10. [33]1 Cor 11,30; Rom 6,23. [34]Jn 3,36; 11,25 y sigs. [35]Rom 2,6 y sigs.; 2 Cor 5,10; 2 Tes 1,6 y sigs. [36]Rom 10,16.21; 11,3; 2 Tes 1,8. [37]Rom 1,20; Gál 4,8; 1 Tes 4,5; 2 Tes 1,8. [38]Mt 22,37-40; Rom 13,8-10. [39]Mt 12,33-37; Rom 13,8-10. [40]Rom 2,6; 3,28; 2 Cor 5,10; Sant 2,14-26. [41]Mc 12,29-31. [42]1 Cor 15,24. [43]1 Cor 15,28.

Bibl.: P. DONRSTETTER, *Das endzeitliche Gottesreich nach der Prophetie*, Wurzburgo 1896. W. COSSMANN, *Die Entwicklung des Gerichtsgedankens bei den altt. Propheten*, Giessen 1915. N. MESSEL, *Die Einheilichkeit der jüd. Eschatologie*, París 1926. VITTI, *Angelos judicabimus (1 Cor 6,3)*, en *VD*, 8 (1928), págs. 225-233. FR. GUNTERMANN, *Die Eschatologie des hl. Paulus*, Münster 1932. J. RENIÉ, *L'eschatologie des deux épîtres aux Thessaloniciens*, en *DTh(F)*, 40 (1937), págs. 350-360. J. CHAINE, *Cosmogonie aquatique et conflagration finale d'après la secunda Petri*, en *RB*, 36 (1937), págs. 207-216. W. VOLLBORN, *Innerzeitliche oder endzeitliche Gerichtserwartung Ein Beitrag zu Amos und Jesajias*, Greifswald 1938. H. D. WENDLAND, *Geschichtsanschauung und Geschichtsbewusstsein in N.T.*, Gotinga 1938. L. CERNY, *The Day of the Lord and some Relevants Problems*, Praga 1948. J. BONSIRVEN, *Théologie du Nouveau Testament*, París 1951, págs. 585-586. C. F. D. MOULE, *From Defendant to Judge and Deliverer: An Inquiry into the Use and Limitations of the Theme of Vindication in the New Testament*, en *SNTS*, 3 (1952), pág. 40 y sigs. W. C. KÜMMEL, *Verheissung und Erfüllung*, 3.ª ed., Zurich 1956. W. MANSON, *Eschatology in the New Testament*, en *Eschatology (SJTh, Occasional Papers, 2)*, págs. 1-16. D. MOLLAT, *Le Jugement dans le Nouveau Testament*, en *DBS*, IV, cols. 1362-1374. WÜRTHWEIN, *Der Ursprung der prophetischen Gerichtsreden im Kult*, en *ZThK* (1952), págs. 1-16. BÜCHSEL, *Herntrichk* κοίνω, en *ThW*, III, pág. 920 y sigs. G. VON RAD, ἡμέρα, ibíd., III, págs. 946-949. ST. LYONNET, *Justification, Jugement, Redemption, principalement dans l'épître aux Romains*, en *Littérature et Théologie pauliniennes (Recherches Bibliques, 5)*, Lovaina 1960, págs. 166-184.

J. DÍAZ Y DÍAZ

JUICIO PARTICULAR. Es el juicio divino a que todo hombre viene sometido después de la muerte para recibir el premio correspondiente a su conducta. Según los concilios de Lyon (1274) y Florentino (1439), y las constituciones apostólicas de Benedicto XII, Gregorio XIII y Benedicto XIV, este juicio tiene lugar inmediatamente (*mox*) después de la muerte.

En la SE es doctrina manifiesta el juicio divino sobre las naciones y los individuos, evidente el juicio escatológico o juicio universal; pero ningún pasaje se presenta como exegéticamente decisivo en pro del juicio particular.

Textos como la descripción de la suerte del pobre Lázaro y del epulón, la palabra de Jesús al buen ladrón[1], etc., no hacen directamente al caso. Más probabilidad parece tener el paso de Hebreos: «Y por cuanto está decretado para los hombres morir una sola vez y después un juicio» (μετὰ δὲ τοῦτο κρίσις; Vg. *post hoc autem iudicium*)[2]. Pero este «después» no exige inmediatez y eso es lo más probable toda vez que el versículo siguiente habla de la venida de Cristo en la Parusía.

[1]Lc 16,22; 23,43; cf. Mt 5,24 y sigs. [2]Heb 9,27.

Bibl.: DENZ, n.º 464, 530-531, 693, 1084, 1468.

C. GANCHO

JULIA (Ἰουλίαν; Vg. *Iulia*). Cristiana de Roma, mencionada en una sola ocasión en el NT, a la que san Pablo envía un saludo[1]. Se ha supuesto que fue mujer de Filólogo.

[1]Rom 16,15.

Bibl.: HAAG, col. 874.

J. VIDAL

JULIO (Ἰούλιος; Vg. *Iulius*). Centurión romano de la cohorte Augusta I, compuesta de tropas sirias, que condujo a san Pablo de Cesarea a Roma cuando éste apeló al César. En Sidón permitió amablemente (φιλανθρώπως) al apóstol que visitase los amigos y recibiese su ayuda y asistencia.

Aunque a lo largo de la navegación azarosa no siempre hizo caso de los consejos náuticos de su ilustre prisionero, terminó mostrándole gran simpatía y velando por su vida.

Con la llegada de Pablo a Roma no volvemos a saber nada más del afable Julio.

Act cap. 27.

Bibl.: J. ROUGÉ, *Actes 27,1-10*, en *VigChr*, 14 (1960), págs. 193-203. J. LEAL, *Hechos de los Apóstoles*, en *La Sagrada Escritura*, II, Madrid 1962.

C. WAU

JULIO CÉSAR. Nació de la noble *gens iulia* el 13 de julio del 102 A. C. Empezó tarde la ascensión a los cargos supremos del poder, pero desde entonces no cesó su estrella de remontarse.

Formó triunvirato —primer paso de la república hacia la orientación imperial— con Pompeyo y Craso y al desaparecer éste el año 53 quedaron los dos rivales frente a frente, logrando César hacerse dueño de las provincias occidentales, mientras su enemigo triunfaba en Oriente.

Después del famoso paso del Rubicón, encontró en Roma prisionero al exrey judío Aristóbulo, tratado severamente por Pompeyo, y de él quiso servirse para sus proyectos sobre Siria y Palestina; pero los pompeyanos que habían quedado en la urbe envenenaron a su protegido y después Pompeyo hacía decapitar a su hijo Alejandro.

César entró en relaciones directas con Palestina después de la batalla decisiva de Farsalia — 9 de agosto del 48 — y del asesinato de Pompeyo en el puerto de Alejandría, donde llegó poco después, recibiendo ayuda militar de Antípatro para su campaña contra Egipto. El taimado idumeo, que antes había mantenido el partido pompeyano, quiso así ganar el perdón y favores del nuevo señor; tanto más que los judíos miraban con simpatía a César que, son sus amplias ideas imperiales, manifestaba mayor compresión y tolerancia que el odiado Pompeyo.

A su regreso de la campaña de Egipto, en la que Antípatro destacó por su valor, César concedió en Antioquía a su fiel servidor la ciudadanía romana; a Hircano, que era un juguete en sus manos hábiles, lo confirmó de por vida en el pontificado, concediéndole el título de etnarca. Todo ello a pesar de la oposición y acusaciones del asmoneo Antígono, hijo de Aristóbulo, que acusó al idumeo de sus viejas preferencias por Pompeyo; pero César le conservó su favor, nombrándole ἐπίτροπος Ἰουδαίας. Eximió a los judíos del servicio militar y les permitió reedificar los muros de Jerusalén, destruidos desde el asalto de Pompeyo. Fijó el tributo anual en 1/4 del trigo sembrado, exonerándolos de tal carga en los años sabáticos; les amplió el territorio nacional con la inclusión de Joppe y algunas ciudades en tierras galileas; no permitió que las tropas romanas invernasen en tierras de Palestina. Al suprimir en todo el imperio los *collegia* (θιασοι) exceptuó de la ley a los judíos y permitió a los de la Diáspora que viviesen según sus costumbres y pudiesen hacer colectas para el Templo de Jerusalén.

Nada tiene, pues, de extraño que a la trágica muerte del gran estadista y militar — 15 de marzo del 44 A. C. —, según refiere Suetonio en sus *Vidas de los Césares*, los judíos diesen junto a su cadáver las mayores muestras de duelo.

Su enemigo personal, Casio, que fue nombrado por él mismo procónsul de Siria, impuso a los judíos el gravamen de 700 talentos, lo que contribuyó a recordar con mayor simpatía al gran desaparecido.

Bibl.: SUETONIO, *op. cit.*, *César*, 84. F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 14, 8-10. F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine*, I, París 1952, pág. 307 y sigs., 317 y sigs.

C. WAU

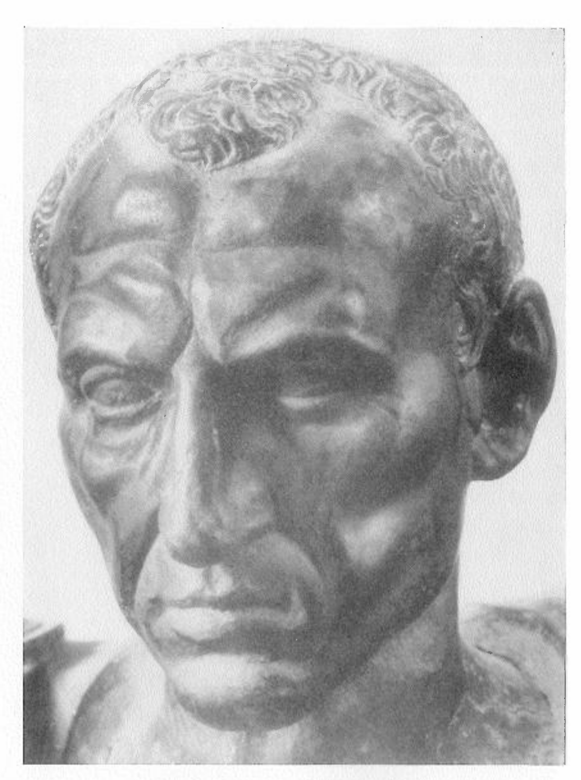
JUNCOS, ENEA. → **Flora**, § 8 *b*.

JUNIAS (Ἰουνία; Vg. *Iunias*, «perteneciente a Junio»). Cristiano de Roma, pariente (en sentido amplio, sin duda) de san Pablo y compañero suyo de cautividad, el cual ocupó un puesto eminente entre los apóstoles o misioneros de los primeros momentos del cristianismo[1]. No se sabe si el nombre corresponde a un hombre (abr. de *Iunianus*?) o a una mujer. Los antiguos exegetas se inclinaron a pensar lo último. En tal caso, el nombre habría de modificarse en Junia, y dicha persona sería hermana o esposa de Andrónico.

[1]Rom 16,7.

Bibl.: A. VIARD, *Épître aux Romains*, en *La Sainte Bible*. XI, 2.ª parte, París 1951, pág. 156. HAAG, col. 876.

C. COTS



Busto en bronce del emperador Julio César. Hacia el año 50 A.C. aproximadamente

JUNÍPERO (heb. *rōtem*; ῥαθμέν; Vg. *iuniperus*). Arbusto cupresáceo, también llamado enebro, de ramas muy abiertas, hojas punzantes en verticilos triples y gálbulas carnosas y del tamaño de un guisante (*Iuniperus communis* L). En la Vg.[1] se da erróneamente este nombre a la → **retama**. Es muy probable que el junípero se haya de identificar con la planta llamada en heb. *ʿarʿār*[2] y *ʿărōʿēr*[3], propia del desierto (la segunda voz corresponde al nombre de una ciudad bíblica), a la que los árabes denominan *ʿarʿar* (*Juniperus phoenicia* L).

[1]1 Re 19,4; Job 30,4. [2]Jer 17,6. [3]Jer 48,6.

Bibl.: A. MATONS, *Diccionario de agricultura, zootecnia y veterinaria*, I, 2.ª ed., Barcelona-Buenos Aires 1947, pág. 963.

J. VIDAL

JÚPITER. Divinidad suprema del panteón romano, equivalente al Ζεύς griego y ambos idénticos a la divinidad indoeuropea del día, del cielo luminoso, *dyauḥ pitā*, que con diversas variantes se encuentra en todas las lenguas indoeuropeas, hecho que denota una tradición primitiva anterior a la desmembración de los pueblos.

En la SE aparece dos veces. Una con ocasión de la helenización del pueblo judío que intentó Antíoco Epífanes, dedicando el Templo jerosolimitano a Júpiter Olímpico y el de Garizim a Júpiter Hospitalario (Ξένιος); para lo cual envió un «arconte ateniense» con el fin de que regulara el nuevo culto[1]. La presencia de la estatua del dios en el Templo es «la abominación de la desoción» de que habla el libro de Daniel[2].



Siria. Estatua de Júpiter Heliopolitano hallada en Baᶜalbek. Hacia el siglo II-III D.C. (Foto Museo del Louvre)

El segundo pasaje se encuentra en los Hechos de los Apóstoles cuando Bernabé y Pablo, tras la curación milagrosa del cojo de Listra, fueron tomados, respectivamente, como Júpiter y Mercurio (Hermes) aparecidos en forma humana al modo bien frecuente en la mitología griega[3].

[1] 2 Mac 6 2; cf. 1 Mac 1,41 y sigs. [2] Cf. Dan 7,25; 9,27; 11,31. [3] Act 14 8-18.

Bibl.: F. M. ABEL *Histoire de la Palestine*, I París 1952, págs. 124-129.

C. WAU

JURAMENTO (heb. *šbᶜ*, *šĕbūᶜāh*; ac. *sibi, sibiti*; ὀμνύειν, ὅρκος; Vg. *iuramentum, iusiurandum*). La teología hebrea del juramento le da la carta a los Hebreos: «Dios cuando hizo la promesa a Abraham, al no tener a nadie superior a Sí mismo por quien jurar (κατ' οὐδενός), juró por Sí mismo... Porque los hombres juran por alguno mayor (κατὰ τοῦ μείζονος) y para ellos el término de toda controversia para dar garantía (βεβαίωσις, «firmeza») es el juramento»[1]

El juramento, pues, es siempre religioso (la raíz es idéntica a la de «siete», número sacro), ya que se apoya siempre en Dios como testigo, y es la forma suprema de aseveración de que los hombres disponen para asegurar la certeza de una afirmación o promesa. Si, además, quien jura es Dios mismo, entonces hay la inmutabilidad que emana del «ser imposible que Dios mienta»[2].

1. ANTIGUO TESTAMENTO. En el AT son muy frecuentes los juramentos, reflejo sin duda de una mentalidad profundamente religiosa que vive siempre con Dios a la vista y, al tiempo, de una cierta exaltación psicológica que fácilmente recurre a lo enfático y superlativo.

Jura Dios por (*bĕ*) Sí mismo, por su vida, por su brazo derecho, por su nombre, por su santidad, etc.[3], facilitando así el acto de fe a (*lĕ*) sus amigos los patriarcas y el asentimiento a su palabra y promesas de un pueblo «duro de cerviz» para la fe y la obediencia[4]. En ocasiones, el juramento divino corrobora una amenaza de castigo que intenta amedrentar y contener al pueblo obstinado[5].

Juran también los hombres por Dios y en favor de otros hombres afianzando así la palabra dada; el hombre hebreo suple y supera «la palabra de honor», por una palabra que pone a Dios de por medio en las relaciones humanas, y principalmente, cuando se trata de pactos y alianzas[6].

El juramento había que respetarlo aun cuando hubiese sido emitido sin suficiente conocimiento de causa, con manifiesto engaño, o imprudencia; participaba, superándola, la fuerza cuasi-sacramental de la palabra en general; es famosa en tal sentido la estratagema de los gabaonitas que con dolor lograron juramento de respeto a sus vidas de parte de Josué y los príncipes hebreos[7] (→ **Mentira**).

La fuerza y urgencia del voto crecían con el juramento.

Jurar por Yahweh equivale a practicar la religión yahwista, como, por el contrario, jurar por Báᶜal es practicar la idolatría[8].

De ahí la gravedad del perjurio (juramento falso) que hace a Dios testigo de mentira y conmueve el más firme pilar religioso de la convivencia humana — aunque cosa extraña, no se prevé su uso en los tribunales si no es en el juicio de celos —; por ello viene condenado severamente en la legislación y en los profetas[9].

El gesto más frecuente que acompaña al juramento era «levantar la mano», de tal modo que la expresión equivale a jurar[10]; también poniendo la mano «bajo el muslo» de aquel en cuyo favor se emitía el juramento — con alusión manifiesta a Dios como autor de la vida —[11]. Para dar mayor fuerza suele ir acompañado de una imprecación (heb. *ʾālāh*): «Tal me haga Dios si no



Monte Garizim. Colina norte junto al estrecho paso que separa el Ebal del Garizim, en cuya cima estaba, al parecer, el templo dedicado a Júpiter Hospitalario, primero por los griegos y luego por los romanos. (Foto P. Termes)

cumplo», etc.[12], o se dividía en trozos una víctima entre los que pasaban los pactantes como imprecándose suerte semejante en caso de incumplimiento[13].

[1]Heb 6,13-16. [2]Heb 6,18. [3]Is 62,8; Jer 44,26; Am 4,2; 6.8. [4]Gn 22,16; 24,27; 26,3; Éx 13,11. [5]Nm 32,10-11; Dt 2,14; 7-8; Jer 11,5; Am 4,2; 6,8; 8,7. [6]Gn 21,23 y sigs.; 26,31; 31,53; Jos 2,12; 1 Sm 30,15; 1 Re 1,17. [7]Jos 9,15.26. [8]Jer 5,7; 12,16; Is 19, 8; 45,23. [9]Éx 20,7; Lv 19,12; Jer 5,2; 7,9; Zac 5,4; Mal 3,5. [10]Éx 6,8; Nm 14,30; Dt 32,14. [11]Cf. Gn 24,1-9. [12]Cf. Nm 5,21; 1 Re 8,31; 2 Cr 6,22; Neh 10,30. [13]Cf. Gn 15,10-17.

2. Nuevo Testamento. En el NT aparecen alusiones a los juramentos con que Dios garantizó sus promesas en la vieja economía; las promesas a Abraham[1] y a David[2], promesas de las que Dios no se arrepiente como la que confirma un nuevo sacerdocio «según el orden de Melquisedec» (ὁρκωμοσία)[3], etc.

Ejemplos de juramento imprudente o falso los proporcionan Herodes[4] y Pedro[5].

Jesús desea una sociedad tal en que reine la buena fe entre los hombres y basten como garantía el sí y el no sin necesidad de jurar, que viene prohibido totalmente (μὴ ὀμόσαι ὅλως)[6]. Contra las complicadas distinciones farisaicas, Jesús afirma que la fuerza del juramento — invocación del nombre de Dios — radica en la intención cualquiera que sea la forma en que viene emitido[7]. El evangelio es contrario al hábito de jurar, insistiendo de hecho en la alarma que el libro del Eclesiástico[8] había dado al «muy jurador» (πολύορκος), pues «quien siempre jura no se verá limpio de pecados».

En todo el epistolario paulino no aparecen los términos «jurar, juramento», aunque sí menciona a los perjuros entre los violadores de la ley[9].

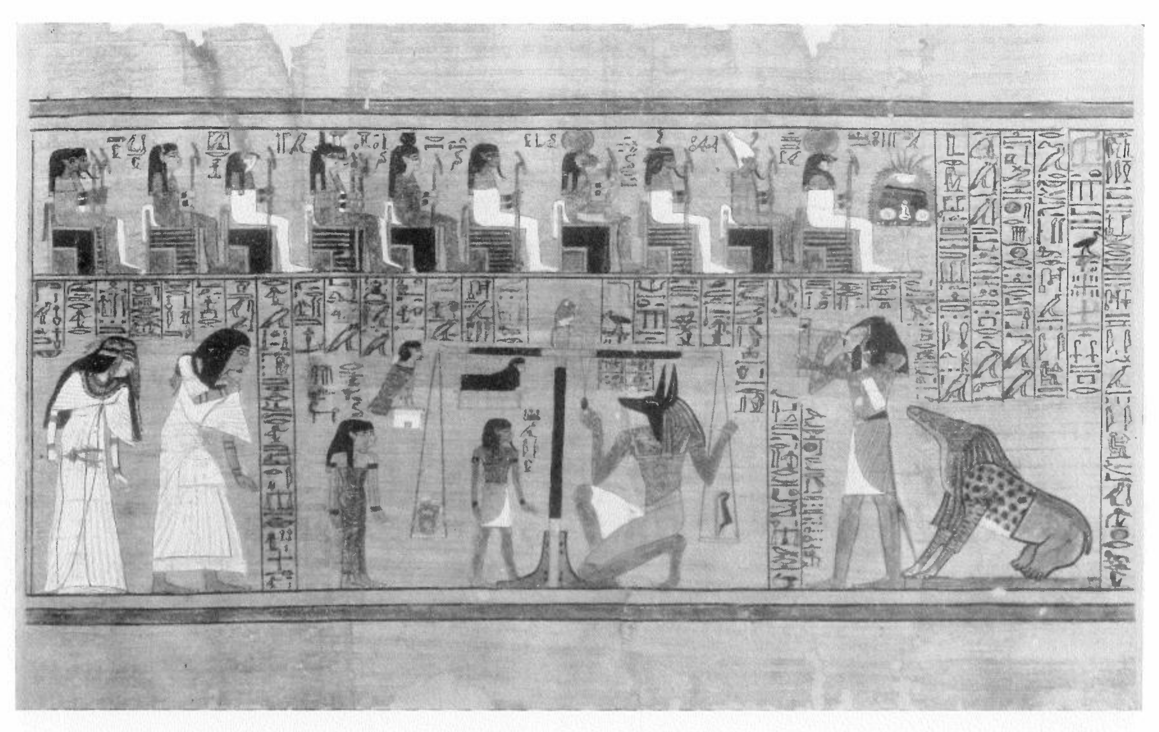
[1]Lc 1,73; Heb 3,11 y sigs. [2]Act 2,30; cf. Sal 89,4-5; 132,11; 2 Sm 7,1 y sigs. [3]Heb 7,21 y sigs.; cf. Sal 110,4. [4]Mc 6,23 y par. [5]Mc 14,71 y par. [6]Mt 5,33-37; cf. Sant 5,12. [7]Mt 23,16 y sigs. [8]Eclo 23,9-18. [9]1 Tim 1,8 y sigs.

Bibl.: J. Schneider, ὅρκος..., en *ThW*, V, págs. 458-467.

C. GANCHO

JURAMENTO, Pozo del. Significado del nombre hebreo de un famoso lugar, llamado corrientemente → **Bersabee.**

JUSTICIA. El vocabulario jurídico hebreo es muy variado y difuso; nada hay en él que recuerde la precisión de términos y fórmulas del derecho romano. El presente artículo trata exclusivamente de la que podríamos designar justicia distributiva, justicia social, en



Papiro de Ani. Escena de un juicio de ultratumba. En un platillo se pesa el corazón del difunto y en el otro una pluma, símbolo de la justicia. Procedente de Tebas, hacia el 1300 A.C. (Foto *British Museum*)

cuanto contradistinta de la → **justicia de Dios** y de la → **justificación** religiosa del hombre. Sin embargo, veremos que es de hecho imposible separar totalmente la justicia humana del mundo religioso (→ **Juez** y **Legislación hebrea y mosaica**).

Los términos más frecuentes son *mišpāṭ* (LXX, κρίμα, κρίσις) con una amplia gama de valores que comprende, tanto el derecho establecido como el acto justo, la norma jurídica y su recto uso; *ṣédeq*, *ṣĕdāqāh* (δικαιοσύνη, δίκη), que también puede ser tanto norma recta como acción ordenada y justa; *ḥésed* (ἔλεος) que acentúa los sentimientos de humanidad en las relaciones sociales; *ḥōq*, *ḥuqqāh* (δικαίωμα) que de ley escrita (*ḥqq*, «grabar») pasa a significar el derecho derivado de la misma.

La distinción entre unos y otros no se mantiene constante y más bien van empleados como sinónimos, aplicándose tanto a la acción de Dios como a la conducta del hombre frente a Dios y frente a sus semejantes.

A pesar de que muchas de las costumbres y leyes israelitas son comunes con las de otros pueblos y revelan los usos jurídicos tradicionales en el Oriente Medio, la justicia y los consiguientes procesos judiciales fueron siempre interpretados en estrecha relación con la divinidad: la justicia es cualidad divina y exigencia que Dios impone a los hombres. Por ello la justicia social (= humana) bíblica es mucho más amplia que el aristotélico «dar a cada cual lo suyo» (también para los griegos, la δίκη fue originariamente una divinidad que sólo con el progreso de racionalización se trocó en mero producto humano).

Esta justicia elemental viene prescrita en la legislación hebrea al prohibir las falsas declaraciones en contra del inocente y el favoritismo en favor del culpable, con urgencia especial para quienes ejercen el oficio sagrado de juez[1], pues es la equidad, que da a cada uno su derecho, la que da estabilidad a los tronos[2].

La justicia bíblica no es simplemente una de las llamadas virtudes cardinales[3] sino que abarca y comprende toda la vida honrada y santa; a quien nosotros llamaríamos «un santo» en la SE se le califica de «un justo» que está en orden con Dios y con el prójimo, porque guarda todos los mandamientos divinos y está así sin pecado[4]. No es, pues, sólo una virtud parcial, sino la expresión de una conducta sin tacha. Bien es verdad que el calificativo «justo» apunta sobre todo a los deberes sociales de honradez y misericordia respecto del prójimo[5]; incluso justicia llega — en los textos tardíos y en el judaísmo rabínico — a significar limosna y toda obra de misericordia[6]. Pero lo específicamente bíblico de la justicia es su religiosidad esencial.

Hay una fuerte corriente de pensamiento, máxime después del destierro[7], que parece quedar anclada en un rígido nomismo: justo es quien cumple la ley y la suprema justicia es la perfecta observancia de los mandamientos, corriente que culminará en la deformación farisaica de la época del NT y contra la que combatirá Pablo (→ **Justificación**). Mas la mejor religiosidad de Israel verá en la justicia del hombre el más noble don divino: no sólo la justicia asemeja el hombre a Dios, sino que es concesión y misericordia divina y no adquisición por el propio esfuerzo: antes de la ley, antes de

la circuncisión, Abraham cree y confía en Dios, y ese abandono se le computa como mérito y justicia[8]. El apóstol probará la tesis cristiana de la fe justificante, explotando toda la riqueza teológica de tales textos. Lo que ahora nos interesa es que la justicia no tanto es cualidad que el hombre adquiere cuanto don y premio que Dios generosa y misericordiosamente le concede[9].

[1]Cf. Éx 20,16; 23,1-9; Lv 19,15; Dt 1,16; 16,18-20; Sal 58,2-3. [2]Prov 16,13.25.5. [3]Sab 8,7. [4]Gn 6,9; 7,1; 18,23; 2 Sm 4,11; 1 Re 8,32; Is 3,10; Ez 3,20, etc. [5]Dt 24,13; 1 Sm 24,18; Jer 22,13-17; Sal 15,2-5. [6]Eclo 3,30; Tob 7,6; 9,6; 12,8-9; 14,9-10; Sab 12,19. [7]Cf. Sal 18,21.25; 24,3-4; 119; Prov 11,5.19; 13,6; Ez 18,5-26, etc. [8]Gn 15,6; cf. Dt 9,4 y sigs.; Dan 8,18; Neh 9,5. [9]Cf. Dt 24,3 y sigs.; Prov 24,3 y sigs.; Sal 37,6; Job 9,2.20; Ecl 7,15, etc.

El NT condensa en δικαιοσύνη, δίκαιος δικαιοῦν (Vg. *iustitia, iustus, iustificare*) la compleja realidad de la justicia (δίκη queda encuadrada en el sentido peyorativo de «castigo, venganza»; Vg. *poena, ultio*).

Persisten las ideas del AT, si bien con las modificaciones que introduce el hecho de dirigirse el mensaje cristiano, no a un pueblo políticamente organizado, sino a un grupo de creyentes sin otros vínculos de unión que los espirituales de una misma fe e idéntica moral. El evangelio no presenta un sistema político justicialista, sino que insiste, sobre todo, en la fe en Dios y en Cristo y en una moral de caridad entre todos los hombres. La justicia cristiana es religiosa no sólo porque es producto del cumplimiento de leyes divinas, si que también — y sobre todo — porque tiende a regular las relaciones del hombre con Dios y por se virtud tanto como producto del esfuerzo humano, concesión gratuita de lo alto.

En boca de paganos, el apelativo «justo» aplicado a Jesús equivale a hombre honrado, íntegro, inculpable[1]. El mismo sentido tiene en pasajes que revelan una mentalidad judeo-cristiana, si bien acentuando el matiz religioso, por lo que «justo» se identifica con «santo» y se opone a «pecador» y «malo»[2], principalmente en aquellos textos en que la justicia de los hombres cuenta «delante de Dios»[3].

Sentido helenístico late en aquellos lugares en que se habla del salario justo, de lo que es justo o equitativo social y religiosamente[4]. Mientras que el «hacer la justicia» es versión griega del original aramaico «hacer limosna» (*ʿāsāh ṣidqāh* o *ʿāśāh miṣwāh*)[5]. En Mateo principalmente justicia equivale a santidad, entendida ésta como cumplimiento de la voluntad divina: cumplir toda justicia, abundar en ella, tener hambre y sed de justicia o padecer persecución por la misma patentizan un anhelo sincero de obediencia y acercamiento a Dios sin que nada quede del formalismo legalista que Jesús combate en los fariseos[6]. El Sermón de la montaña en la redacción de Mateo, contrapone la verdadera e íntima justicia religiosa a la justicia formalista farisaica.

El pensamiento cristiano elaboró siempre con mayor religiosidad la herencia veterotestamentaria de justicia. En los escritos joánicos, la justicia en el hombre se identifica con la aceptación de Jesús, de su persona y de su mensaje; es pues, una justicia que proviene de la fe y que proyecta su virtualidad hacia el amor del prójimo. El Espíritu «argüirá al mundo de justicia (ἐλέγξει ... περὶ δικαιοσύνης)», porque con la glorificación de Jesús mostrará la justicia de su causa delante de Dios[7].

Santiago opone la justicia de Dios a la ira del hombre, entendiendo por justicia todo el plan salvífico y benevolente de Dios; concepto éste que ha desarrollado ampliamente Pablo. A pesar de las diferencias de formulación es evidente que para los dos hagiógrafos, la justicia del hombre deriva de su fe viva en Dios y toda justicia religiosa es fruto de una justificación divina[8].

En san Pablo, la justicia del hombre es participación efectiva de la justicia de Dios en y a través de Cristo, que ha sido constituido nuestra justicia; el apostolado, que proclama este mensaje de salud, es por ello un servicio de justicia, de la justicia que nos llega por Cristo[9]. Conoce también Pablo el sentido helenístico de lo justo como equitativo, etc.[10], pero lo peculiar de su justicia es su contenido religioso y cristiano. La justicia del creyente es ahora una fuente de energías éticas, prolongando en el cristiano el dinamismo que tal justicia ha ostentado en Cristo[11]. Mas no sólo es un instrumento de acción en el hombre, sino que constituye un ámbito, una esfera en que el cristiano puede vivir y actuar en unión con Cristo y con Dios, se identifica con el → **reino de Dios**[12], y como el reino es también un bien escatológico objeto de la tensión y esperanza[13].

[1]Cf. Mt 27,19.24; Lc 23,47. [2]Mt 1,19; 5,45; 9,13; 13,49.23.35 (Heb 11,4; 1 Jn 3,12); Act 10,22; 1 Pe 3,18. [3]Lc 1,6; 2,25. [4]Mt 20,4; Lc 12,57; Col 4,1; Ef 6,1; Flp 1,7; 4,8; Tit 1,8; 2 Pe 1,13. [5]Mt 6,1. [6]Mt 3,15; 5,6.10.20; cf. Lc 1,75; Act 10,35; 13,10; 24,25. [7]Jn 16,8-10; 1 Jn 3,7.10. [8]Sant 1,20; 2,23; 3,18. [9]Cf. Rom 3,25; 5,18.21; 1 Cor 1,30; 2 Cr 3,9; 5,21. [10]Cf. 1 Tim 6,11; 2 Tim 2,22. [11]Rom 5,17.21; 6,12 y sigs. [12]Rom 14,17; 2 Cor 6,14; Ef 6,14. [13]Gál 5,5; Flp 1,11; 2 Tim 4,8; cf. 2 Pe 3,13.

Bibl.: QUELL-SCHRENK, δίκη, δίκαιος..., en *ThW*, II, págs. 176-229. A. DESCAMPS, *Le christianisme comme justice dans le premier évangile*, en *EThL*, 22 (1946), págs. 5-33; íd., *Les justes et la justice dans les évangiles et le christianisme primitif...*, Lovaina 1950; íd., *Justice*, en *Vocabulaire de Théologie Biblique*, París 1962, cols. 514-523.

C. GANCHO

JUSTICIA DE DIOS. La justicia de Dios en el AT descansa sobre la base de la Alianza con su pueblo. Así, pues, hay que entenderla no tanto de un modo teórico, a partir de la idea universal de justicia, cuanto realístico a fuer de relación social, de garantía del derecho fundada en un pacto. Se trata de un concepto central teológico e histórico-soteriológico, que abarca más que la pura *iustitia* forense de los romanos.

De ahí que la justicia de Dios se manifieste especialmente en los tiempos más antiguos en la reprobación de los enemigos exteriores de su pueblo[1]; pues Él había dado ya palabra a Abraham de que poseería la Tierra de Promisión. Ningún pacto similar, en cambio, rige para los pueblos paganos que moran en Canaán y países circundantes.

Por otra parte, su proceder para con Egipto y otros enemigos duros de cerviz (¡proscripción bélica!) no repugna a la sensibilidad jurídica que imperaba entonces, ni a la modalidad de la guerra santa. Si la justicia de Dios en la antigüedad se orienta a todo el pueblo globalmente, no es menos cierto, sin embargo, que también el individuo se halla bajo el amparo de su condición de Juez[2] esencialmente justo, y que en el seno del pueblo de Israel ha implantado Dios, con la promulgación de la ley del Sinaí, principios jurídicos que superan con mucho la altura humana y moral de las anti-

guas compilaciones legales de Oriente[3]. Que sólo a Yahweh, y a nadie más que a Él, se considerara como amparador del derecho, suponía una capital diferencia respecto de las religiones politeístas del mundo circundante, faltas de una fundamental línea unificadora, y en las cuales, además, las fuerzas naturales personificadas no estaban libres de caprichos, arbitrariedad y celos. En la Alianza, Dios se dio a conocer como supremo juez asistido de sólidas normas jurídicas[4], que responden al mismo tiempo a su propia naturaleza moralmente impecable[5]. Por cuyo motivo puede Él exigir la absoluta sumisión, y el hombre justo del AT puede siempre comparecer ante Él con firme confianza. Así, los conceptos *ṣĕdāqāh* y *ḥésed* pudieron irse aproximando a los de caridad y bondad, sobre todo, mientras el pueblo se conservó más o menos estrictamente fiel a la Alianza.

[1]Jue 5,11; 11,27. [2]Cf. Gn 16,5; 18,23 y sigs.; 20,3 y sigs.; 31,7. 49 y sigs. [3]Cf. Éx 22,20-26. [4]Dt 32,4: «Todos sus caminos son justicia. Es Dios fiel y sin perversidad, es justo y recto». [5]Gn 18, 25; Sof 3,5; Sal 111,7.

Pero que Dios pida cuentas a su propio pueblo por las transgresiones del pacto ante su juicio (*mišpāṭ*) imparcial, se deduce de los relatos históricos del Deuteronomio y de las predicaciones y amenazas de los profetas[1]. En esos tiempos tardíos dejaba mucho que desear la justicia social y la fidelidad religioso-moral, hasta el punto de que la justicia de Dios en el interior del pueblo comprende la discreción de espíritus, juicio y castigo por las infracciones del pacto. Sólo después del juicio, la misericordia y justicia de Dios creará para sí un nuevo pueblo de la alianza, cuya constitución estribará en el derecho y la justicia[2]. En Isaías, la justicia de Dios está vinculada estrechamente a su absoluta santidad. Tras la purificación del destierro, la justicia del Dios único, entendida universalmente, puede volver a concebirse en conexión con su amor y fidelidad[3], por más que la relación de la Alianza siga sin restablecerse de un modo pleno[4]. Será fruto de la predicación de los profetas el que en muchos salmos individuales se ensalce la perfecta justicia de Dios, a la que se confía la decisión en las contiendas religiosas[5]. En estos salmos, justicia y misericordia andan con frecuencia muy paralelamente, de manera que incluso el pecador arrepentido puede implorar: «No entres con tu siervo en juicio, pues no es justo ante ti viviente alguno»[6]. En el NT llega hasta aparecer la frase consoladora: «La misericordia triunfa siempre de la justicia»[7].

[1]Cf. Am 3,2. [2]Is 1,27; 9,6; 11,3-5; 28,17; cf. Jer 7,23; 11,20; 23,6. [3]Is 45,8; 46,13; 51,5-6. [4]Is 59,9; 14,17. [5]Sal 9,5; 31,2; 33,5; 35,24; 36,11; 85,11; 89,15; 94,2; 98,2; 103,17. [6]Sal 143,2. [7]Sant 2,13.

Con la confianza en la justicia de Dios se relaciona de forma muy natural la esperanza en el premio de los buenos y el castigo de los malvados. Y, a pesar de todo, la antigüedad conocía que es imposible para el hombre el llevar las cuentas ante el Altísimo sin riesgo de errar. La fe era bastante robusta para inclinarse ante la voluntad insondable de Dios, aun en medio de las desgracias aparentemente inmerecidas, sin dudar de su justicia[1]. Sólo en el tiempo postexílico comenzó a subrayarse cada vez más vigorosamente un cuadro estricto de recompensas y castigos, lo que llevó a las expresiones escépticas de Job, Eclesiastés y de los Salmos que justifican las intervenciones de Dios[2]; pero también en éstos el abandono confiado en la acción de Dios es el término de la sabiduría y sólo persiste la esperanza de que Dios revelará en lo futuro «al fin», su justicia. Es vana pretensión la de computar con medidas humanas la justicia divina, cuando los fariseos y rabinos piensan asegurarse la divina recompensa por el mecanismo de la justicia legal según la regla egoísta del *do ut des*. En contraposición con ello, dice Jesús: «Cuando hayáis hecho todo lo que os fue mandado, decid: "Siervos inútiles somos"»[3] y san Pablo acentúa en la epístola a los Romanos, que toda δικαιοσύνη (→ **Justicia**) es un don gratuito de Dios a los creyentes[4].

[1]Cf. David: 2 Sm 15,26; 16,10-12. [2]Sal 37,49; 73. [3]Lc 17,10. [4]Rom 3,24.

Bibl.: G. QUELL, δίκη, en *ThW*, II, págs. 176-180. A. DESCAMPS, en *DBS*, IV, cols. 1417-1460. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, Tournai 1954, págs. 71-80. W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testament*, I, 5, Stuttgart 1957, págs. 155-162.

V. HAMP

JUSTICIA ORIGINAL. La expresión de justica original, de corte escolástico, designa el estado de la primera pareja humana antes del pecado. En su creación, el hombre se dice, con respecto a Dios, su imagen[1] por cuanto domina sobre todos los seres[2] y los distingue[3], lo cual supone, en general, una superioridad de naturaleza. Del mismo relato bíblico se podría inducir que en el hombre hay algo divino: mejor se justifica así su designación de imagen y que en su creación reciba directamente el hálito divino (en los relatos babilónicos de la creación, el hombre es formado de la sangre de la divinidad). Tres son los elementos del relato bíblico que nos describen la situación del hombre antes del pecado:

1. Bajo la imagen del paraíso se describe la suma de bienes que Dios concede al hombre, ante todo las relaciones especiales con Dios mismo: familiaridad[4], confianza, acceso sin temor ni embarazo. Brevemente, lo que llamamos estado de gracia. Esta situación es completamente indebida a la naturaleza humana; por eso se dice que el hombre fue creado fuera del paraíso[5].

2. La otra imagen del → **árbol de vida**, creado por Dios[6] a favor del hombre[7], enseña que el hombre hubiera podido vivir indefinidamente por una renovación continua de sus fuerzas (concepción netamente oriental). La muerte sólo se explica como castigo por el pecado[8].

3. La situación de la primera pareja humana se cualifica por el dato de que estaban desnudos y no se avergonzaban[9], y que luego del pecado temían presentarse ante Dios por sentir la desnudez[10]. Puede ser que el relato hable de una situación moral y que, entonces, no sentir la desnudez signifique no tener la conciencia del pecado y viceversa. Lo cierto es que de esta manera se recalcan elocuentemente las relaciones de estima y confianza íntima. Conciencia de la desnudez significa, entonces, pérdida de la confianza entre sí y del acceso sin preámbulos para con Dios. También viene al caso la consideración de que el pudor, sentimiento de defensa contra un orden de la naturaleza, no tiene razón de

ser antes del pecado, cuando no existía dicho desorden. Agréguese, además, que en la Escritura, el estar desnudo indica la pérdida de la dignidad humana y evoca la idea de miseria o flaqueza, y no es de extrañarse que los términos «despojar» y «revestir» hayan sido puestos en relación con los conceptos de elección, bautismo, vocación, salvación y vida cristiana.

Bien se puede concluir del relato del Génesis que el hombre fue creado en estado de gracia y con los dones preternaturales de inmortalidad, integridad e impasibilidad.

[1]Gn 1,26. [2]Gn 1,28. [3]Gn 2,19. [4]Gn 3,8. [5]Gn 2,15. [6]Gn 2,9. [7]Gn 2,16. [8]Gn 2,17; 3,3.19. [9]Gn 2,25. [10]Gn 3,10-11.

Bibl.: TOMÁS, *Summa Theol.*, 1, q. 94-98. W. GOOSENS, *Inmortalité corporelle d'après Gen 2,4-5*, en *DBS*, IV, cols. 299-300. J. JEREMIAS, en *ThW*, V, págs. 763-771. J. DANIÉLOU, *Sacramentum futuri*, París 1950, págs. 13-20, 45,54. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, II, París 1956, págs. 9-10. A. M. DUBARLE, *Le péché originel dans l'Écriture*, París 1957, págs. 42 y sigs., 60 y sigs. G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, I, Munich 1958, págs. 144-157. E. JACOB, *Theology of the Old Testament*, Nueva York 1958, págs. 166-182. P. G. DUNKER, *L'immagine di Dio nell'uomo (Gn 1,26-27)*, en *Bibl*, 40 (1959), págs. 384-392.

L. F. RIVERA

JUSTIFICACIÓN. La aparición del protestantismo, con la teoría fundamental de la justificación por la fe sola, deducida de la exégesis de la carta de Pablo a los Romanos y el subsiguiente Concilio de Trento, pusieron en primer término el problema de la justificación.

I. ANTIGUO TESTAMENTO. El término «justificación» expresa la condición o estado, efecto de la justicia, que importa, en la doctrina católica, no sólo el perdón de los pecados, sino también la santificación y renovación interior del hombre. Uno y otro término, justicia y justificación, responden, en general, a las palabras hebreas *ṣédeq* y *ṣĕdāqāh* (δικαιοσύνη), sustantivos derivados de *ṣādaq* (δικαιόω).

Ṣādaq, que en su significación fundamental es tanto como «ser justo», de tal modo que esa justicia pueda ser reconocida y declarada en un juicio legal, puede designar en la forma *qal*, además del concepto de relación entre dos seres, la idea de conformidad, ya a una norma objetiva (verdad, precepto), ya subjetiva (conciencia), tanto como lo sugieren los términos árabes afines: firmeza, fidelidad y benevolencia[1]. Es en la forma *hif'il*, *hiṣdîq*, donde *ṣādaq* significa: *a)* «declarar a uno justo», «reconocer que su causa es justa»[2]; *b)* «hacer justo»[3]. Interesa aquí notar que, al tratarse del hombre o de un juez humano, la declaración de justicia puede tener un valor puramente declaratorio, tal como aparece en la expresión: justificar al culpable, puesto que el acto puede ser contrario a la verdad objetiva, en cuyo caso declarar justo sería una perversión; cuando se trata de Dios la declaración de justicia es necesariamente la realización de una verdad. Él no puede reconocer o declarar como justos a los que no lo son en realidad. De este sentido se pasa fácilmente a este otro: hacer justo, sobre todo en lo que se refiere al perdón del pecado. La actitud normal de Dios ante el pecado sería la de un juez, que aplica la justicia vindicativa; en consecuencia, si el perdón se expresa por el término de justicia, no puede ser más que pura misericordia, porque sometido a juicio, el pecador debía ser castigado; pero en Dios el ejercicio de la justicia es muchas veces un favor o juicio salvador.

Los derivados de *ṣādaq*, *ṣédeq* y *ṣĕdāqāh*, que se traducen por «justicia», de uso frecuentísimo en la Escritura, aunque son considerados como sinónimos, presentan matices que los distingue: mientras *ṣédeq* expresa las relaciones de la justicia entre los hombres, o de norma o regla que las regula[4], la justicia divina se expresa ordinariamente por *ṣĕdāqāh*, indicando una acusación transeunte, como manifestación del ser de Yahweh en sus relaciones con el hombre.

Hecha esta observación, y siendo múltiples las acepciones de uno y otro término, se ha convenido, con todo, en señalar como más importantes las siguientes: *a)* en la mayoría de los pasajes, se refieran ya a las relaciones de los hombres entre sí, ya a las del hombre con Dios, prevalece la noción de justicia judiciaria en su doble acepción de punitiva y absolutoria[5]; *b)* idea de obediencia a los preceptos divinos, cuando se trata de las relaciones del hombre para con Dios; de donde, piedad, integridad moral[6]; *c)* atributo divino en virtud del cual Dios castiga al culpable y absuelve al inocente a la manera de un juez imparcial[7]; *d)* justicia divina que es más bien bondad y misericordia; por ella causa Dios beneficios de todo género, que culminan en el perdón del pecado[8]. En Isaías, particularmente, es la justicia salvífica de Dios y concesión de bienes al pueblo de Israel, que no tiene otro mérito que el haber sido elegido por Él[9].

En consecuencia, en estos pasajes designa una intervención divina, que es menos una acción debida que un don o beneficio graciosamente concedido. Mención especial merece el texto del Gn 15,6, que juntamente con la acepción que se acaba de señalar en *d)*, puede servir de introducción a la justicia y justificación en el NT. San Pablo no vio en ese pasaje una concepción de la justicia dominada por entero por los principios legales, sino la voluntad de Dios de crear de una manera absolutamente gratuita una justicia en Abraham; porque el patriarca prestó fe a la divina promesa contra toda humana esperanza, el Señor le confirió gratuitamente la justicia, o estado en que Él quiere que estén los hombres, a saber, el estado de gracia, realidad sobrenatural, que aparece a plena luz en los escritos del NT, particularmente en san Pablo, que, deduciendo todo el contenido de las fórmulas del AT, en que la justicia es el don misericordioso concedido por Dios, sin separarse de las enseñanzas del divino Maestro y bajo la acción del Espíritu Santo, propone nuevas formulaciones de la misma doctrina, adaptadas a las nuevas circunstancias. Tal es la ley a que la Providencia divina ha querido adaptarse en la manifestación de la verdad revelada.

[1]Job 10,15; 15,14; Is 43,9; Sal 19,10. [2]Éx 23,7; Dt 25,1; 2 Sm 15,4; 1 Re 8,32; Is 5,23. [3]Is 53,11. [4]Is 1,21.26; 33,5; 54,14; Gn 30,33; Prov 10,2. [5]Is 11,5; 32,1; Ez 3,16; Sal 45,5; Prov 25,5. [6]Sal 18,21.25; Dt 9,4; Job 27,6; 35,8. [7]Is 5,16; 10,22; 51,6.8; 59, 16; Sal 24,5. [8]Sal 9,5; 97,2; Dt 6,25. [9]Is 33,5; 45,8; 51,5; 61,10.

II. NUEVO TESTAMENTO. Son contados los pasajes del NT en que se aplica esta doctrina a Dios[1]. La justicia es considerada en un sentido más universal, como virtud

o condición que es norma de honestidad conforme a la ley y a la voluntad de Dios; de ahí que signifique probidad, santidad, inocencia. En Mateo, en el Sermón de la montaña[2], el término justicia resume todos los deberes que se señalan en el discurso; equivale, por tanto, a perfección cristiana, que tendrá su recompensa en una justicia eterna en el cielo. En el NT tienen preponderancia sobre la justicia otros atributos divinos, tales como la bondad y la misericordia; se comprende, por consiguiente, ese silencio sobre la justicia judiciaria. Esto no quiere decir que no se recoja la idea de justicia, tal como aparece en algunos pasajes del AT, en Isaías, sobre todo, en que la justicia, sin dejar de ser obediencia, es conferida por Dios más bien que merecida. Aquí también la revelación antigua alcanzará su pleno sentido en la nueva. Por lo demás, que la vida del cristiano, vida sobrenatural, participación de la vida de Cristo, sea una realidad intrínseca al hombre y gratuitamente lograda, es una idea que penetra todo el evangelio, en que Cristo aparece como precio de rescate de nuestra redención y libertad. El apóstol no hará más que reproducir en otros términos las enseñanzas del mismo Salvador.

El resumen del plan redentor de Dios lo enuncia san Pablo en estos términos: «Ahora se ha manifestado la justicia de Dios atestiguada por la Ley y los profetas, la justicia de Dios por la fe en Jesucristo, justificados todos gratuitamente por su gracia, por la redención de Cristo Jesús a quien ha puesto Dios como sacrificio de propiciación, mediante la fe en su sangre, para manifestación de su justicia»[3]. La justicia, por tanto, a la cual se encamina la Ley y la obra de los profetas, se da únicamente por la fe en Jesucristo, y el Señor la da gratuitamente a todos sin distinción, ya sean judíos, ya gentiles. Tal es el principio fundamental de la doctrina del apóstol sobre la justificación. Forzado por las exigencias de la controversia con los judaizantes, a partir sobre todo de la disputa de Antioquía, irá descubriendo el apóstol todo el rico contenido de las viejas fórmulas, para significar las realidades cristianas de la salud comunicada por Cristo; no será una nueva doctrina, ya fijada desde el principio en sus posiciones fundamentales; será tan sólo su desarrollo ulterior, descubriendo y deduciendo, recibida la luz de lo alto, nuevas modalidades o aspectos de verdades ya conocidas.

Dada la estrecha unión que establece Pablo entre la fe y la justicia y su teoría de la justificación por la fe, conviene tratar estos dos puntos: 1. La fe y la justicia en san Pablo, y 2. La justificación propiamente dicha.

[1] Mt 5,10.20; 6,33; Lc 1,75. [2] Mt 6,1. [3] Rom 3,21 y sigs.

1. La fe y la justicia en san Pablo. La fe, πίστις, tal como la entiende el apóstol, es el don total del alma a Dios; entrega al Señor del hombre todo entero con su inteligencia, su voluntad y todas sus facultades; en consecuencia, si es genuina y perfecta, comprende la fe y la fidelidad y, por tanto, no se puede concebir sin las obras. Como abarca todo el hombre, incluye todas las virtudes: es arrepentimiento y confianza, esperanza y amor; es, en fin, una entrega total a Dios. No es de admirar, por consiguiente, que nos aplique los méritos de la pasión de Cristo, que purifique al pecador, le haga justo, santo y le revista de una vida divina, que transforme al fiel en Cristo Jesús[1]. En la fe, principio de vida sobrenatural actuado por la caridad, el elemento intelectual juega un papel importante: tan falso sería reducir la fe que salva y justifica a una simple adhesión de la inteligencia, como el desconocer la parte esencial de la creencia. El cristiano se adhiere a Cristo por la voluntad y el corazón, pero ante todo por la inteligencia. Es el conocimiento de Cristo, de su persona, de sus enseñanzas, de su vida y de su muerte, lo que, bajo la acción de la gracia, penetra el neófito de pesar, de reconocimiento, de amor y le lleva a consagrarse en cuerpo y alma a Jesús, su salvador. San Pablo no concibe al hombre que cree en el evangelio sin a la vez desear abrazarlo; en consecuencia, esta concepción, es muy distinta de la fe fiducial establecida por el protestantismo.

El término justicia, δικαιοσύνη (heb. *ṣédeq*, *ṣĕdāqāh*), no empleado por Pablo en sus primeros escritos para designar las realidades cristianas, se usa después con mucha frecuencia, y tiene en él un sentido muy complejo, lleno de diversos aspectos y matices, significando: *a*) la justicia propiamente jurídica[2]; *b*) el atributo inmanente de justicia en Dios[3]; *c*) la justicia comunicada que justifica al pecador y que es gracia y misericordia[4]; *d*) el estado de justicia o justificación, condición en el hombre querida por Dios y que le hace justo, una vez lograda, en su presencia[5]; *e*) Cristo es dicho justicia de Dios, porque ha obedecido al Padre, obediencia que lo justifica, llegando a ser esta justicia causa eficiente de nuestra justificación[6]. Aquí interesan, en especial, las acepciones señaladas en *b*) y *c*): la justicia de Dios como atributo propiamente dicho, equivalente a su voluntad salvífica, y la justicia como don divino, por el cual el hombre, que nace hijo de la ira, es trasladado al estado de gracia y de adopción de los hijos de Dios; de injusto se hace justo, de enemigo es amigo, a fin de que sea heredero, conforme a la esperanza, de la vida eterna. Esta justicia, que es un bien perteneciente en esencia a Dios, llega a ser nuestra; es, en consecuencia una justicia comunicada; ni es justicia de Dios solamente atributo, ni justicia simplemente humana; proviene de Dios y reside en el hombre y le hace justo en su presencia.

Ahora bien, esta justicia don de Dios se hace realidad en el hombre por la fe. Antes de su conversión había buscado el apóstol la justicia en las obras de la Ley[7], cuya observancia le parecía proporcionar el estado de justicia o de rectitud ante Dios. Pero, convertido, juzga que la justicia cristiana se logra sin la Ley[8], porque es una justicia que proviene de la fe[9], por la fe[10] o basada en la fe[11]: es una justicia en Cristo[12]. Por lo mismo, a la salvación por las obras de la Ley, que esperaban los judíos, pareciendo negar la intervención salvífica de Dios, Pablo opone la justicia que no puede ser adquirida por los propios esfuerzos mediante las obras, sino que es ofrecida graciosamente por Dios; es una misericordia divina recibida mediante la fe. En consecuencia, el sistema judío de la justificación por las obras se enfrenta con el apóstol al sistema de la justificación por la fe, obrando por la caridad. San Pablo se sirve de tres modos para indicar la relación de la fe a la justicia: la justicia *ex fide*, *per fidem* y *fide*. Si en castellano apenas puede marcarse alguna diferencia entre estas tres ex-

presiones, sí la hay en la lengua original. En las tres, evidentemente, se quiere indicar la cooperación del hombre a la justicia: Dios no procede a la justificación si el hombre no tiene la fe; luego ésta es una condición necesaria para recibir el don de Dios. Mediante la primera forma parece indicar el apóstol que la fe es la fuente de la justicia-salud; pero, como por otra parte, entre ellas media la justicia de Dios, la conexión entre fe y la salud no es inmediata; es la justicia de Dios la que hace justos a los hombres: se quiere señalar, por tanto, que no llega a la justicia sin pasar por la fe. Mediante la segunda forma, se denota con más claridad la función activa de la fe en la justificación; mediante la tercera, en fin, se muestra la acción personal del sujeto en orden a la justicia. En resumen, la fe puramente intelectual no basta para la justificación; si es un don de Dios, debe actuarse por el hombre mediante las obras, que conducen a la justificación; pero la fe no justifica, justifica Dios por la fe actuada por la caridad. Esta fe, por consiguiente, es ahora la fuente de la justicia y ha reemplazado, como principio de vida religiosa, el cumplimiento de la Ley; por la fe en Cristo, Dios justifica o da la justicia y llega a ser el principio de la vida nueva debido a Cristo; todo viene de la fe, para que todo sea por gracia. Por ella nos unimos a su muerte y a su resurrección, unión que causa en el justificado la muerte al pecado y la resurrección a la vida nueva. La justicia conferida por la fe no es simple justicia jurídica, equivalente a una sentencia; sino un don que introduce en las realidades de la vida sobrenatural, una transformación del hombre, fruto de la muerte de Cristo y que caracteriza la vida presente, como una preparación al estado futuro de perfección gloriosa.

[1]Rom 1,16-17; 3,21-27; Gál 2,16-21. [2]Rom 6,18-20; 14,17; 1 Tim 6,11. [3]Rom 3,5.25; 9,28. [4]Rom 1,17; 3,21; 4,11.13; Flp 3,6.9. [5]Rom 9,31; Flp 3,6.9. [6]2 Cor 5,21. [7]Flp 3,6. [8]Rom 3, 21; 4,6. [9]Rom 3,26.30. [10]Rom 3,22. [11]Flp 3,9. [12]Gál 2,17.

2. La justificación en san Pablo. La expresa en sentido propio por los sustantivos δικαίωσις, empleado dos voces[1], y δικαίωμα[2]. Con más frecuencia emplea el verbo δικαιόω, tanto en activa como en pasiva, equivale al hebreo *ṣādaq* en la forma hifʿîl, con el sentido en que aparece ya en Isaías[3]: hacer justo o constituir un estado de justicia, don de la misericordia divina[4]. Si es preciso reconocer que un sentido forense muy general («declarar justo») puede atribuirse al verbo δεκαιόω, tanto a causa de su significación etimológica como por el uso en el AT, cuando Pablo se refiere a la vida cristiana es necesario afirmar que la intervención divina importa más que una simple declaración. Ser justificado significa en el apóstol recibir la salud por la fe y la unión a Cristo, seguida del estado de justicia, en que se desarrolla la vida cristiana. Marca, por tanto, el principio de esa vida, una vez lograda la reconciliación con Dios. De que en el uso clásico el verbo δικαιόω excluya la justicia interior, desconocida en las religiones paganas, y de que en hebreo indique ordinariamente declarar justo en sentido forense, no debe concluirse que también lo tenga en Pablo, que se sirvió de ese término, como de otros muchos, vaciándolo de su sentido para darle un nuevo contenido, no ignorado, por lo demás, en el AT. Es preciso admitir, por otra parte, que la declaración de justicia hecha por Dios es un acto que crea su objeto e instaura la salud en el hombre. Él no puede «justificar al impío»[5], frase de que tanto se ha abusado, como si la justicia dejara subsistir el pecado; porque ya lo es, Dios lo tiene por justo.

En consecuencia, no puede ni siquiera moverse la cuestión de una mera justicia imputada, que admitiría el Señor, por una suerte de ficción, para otorgar al pecador la gracia, sin dársela realmente. Todas las imágenes usadas por el apóstol, para describir los efectos de la justificación, protestan contra esta apariencia de justicia, que dejaría el alma en pecado. Los fieles —dice— son «renovados, regenerados, una nueva criatura, una nueva creación; renacen, se revisten del hombre nuevo»[6]. Todos estos efectos exigen evidentemente, un principio inherente y la nueva vida no se concibe sin un principio inmanente que la produzca. La intervención, por consiguiente, de Dios en el comienzo de la vida cristiana es comparable a la creación; de la misma manera, por tanto, que la creación nos hace existir en el orden de la vida natural, así el término de la nueva creación es una existencia nueva del orden de la vida espiritual, que nos introduce en el mundo de la gracia sobrenatural. Esta misma conclusión se establece por el contraste que Pablo estatuye entre Adán y Cristo, entre las consecuencias del pecado y los efectos de la justicia obtenida por Cristo[7]. Si Adán transmite el pecado y sus descendientes son constituidos pecadores, los fieles de Cristo deben ser constituidos justos por la justicia. La justificación no es, por consiguiente, una simple imputación o una suerte de gracia, que cubre el pecado sin hacerlo desaparecer; es un don real, principio de vida, sustitución de la vida a la muerte.

Causa meritoria de nuestra justificación es el sacrificio de Cristo. La muerte en la cruz ha sido una satisfacción dada a Dios, una redención y Cristo ha sido establecido por Dios como propiciación por el pecado. Por ello, somos justificados gratuitamente por la redención que es Cristo Jesús, por cuanto sólo su muerte hace posible la efusión de gracias[8]. Por esta víctima, Dios ha podido soportar, en el pasado, los crímenes de la humanidad, sin infligir el castigo merecido, y también, a causa de esa víctima, Dios puede en el presente, conceder la gracia de la justificación, sin otra condición que la fe, que nos injerta en la obra de salud realizada por Cristo. En otra perspectiva, el apóstol une la justificación a la resurrección[9]; pero, generalmente y en concreto, toda la obra de la redención es la fuente de la vida cristiana que llamamos justicia, don misericordioso de Dios. Por ella el cristiano es justo y santo delante de Él con una santidad interior, que lo transforma y diviniza, teniendo el deber de progresar en esta justicia y santidad, que lo separa de todo lo que es profano para unirlo a Dios.

[1]Rom 4,25; 5,18. [2]Rom 5,16. [3]Is 53,11. [4]Rom 3,26.30; 4,5; 8,30; Gál 3,8; 1 Cor 6,11. [5]Rom 4,5-8. [6]Gál 6,15; Ef 4,23; Tit 3,5. [7]Rom 5,12 y sigs. [8]Rom 3,24-25. [9]Rom 4,25.

Bibl.: R. Cornely, *Epistola ad Romanos*, París 1896. M. J. Lagrange, *La justification d'après Saint Paul*, en *RB*, 11 (1914). págs. 321-343; 481-503; íd., *Épître aux Romains*, París 1916; íd., *Épître aux Galates*, París 1918. L. Murillo, *Paulus et Pauli scripta*, I, Roma 1926, págs. 310-393. F. Prat, *La théologie de Saint Paul*, II, París 1929, págs. 536-550. J. M. Bover, *Las Epístolas de San*

Pablo, Barcelona 1940; íd., *Teología de san Pablo*, Madrid 1946, págs. 731-815. A. DESCAMPS - L. CERFAUX, *Justice, Justification*, en *DBS*, IV, cols. 1417-1510. H. CAZELLES, *A propos de quelques textes difficiles relatifs à la justice de Dieu dans l'Ancien Testament*, en *RB*, 58 (1951), págs. 164-188.

F. ÁLVAREZ

JUSTINO. → **Apologistas cristianos.**

JUSTO (Ἰοῦστος; Vg. *Iustus*). Sobrenombre de origen latino, transcrito literalmente en griego, bastante frecuente en la época del NT, puesto que lo llevan tres personajes, dos de ellos judíos y el otro de origen gentil:

1. José Barsabas uno de los dos candidatos que la comunidad propuso para suplir, en el grupo de los doce, el puesto que había quedado vacante por la defección de → **Judas Iscariote**. Por sus dos nombres y por las condiciones de testigo de la vida pública de Jesús, establecidas por san Pedro, se deduce legítimamente que era judío y discípulo del Señor, probablemente del grupo de los setenta discípulos de que habla san Lucas[1]. Resultó elegido san Matías[2]. No vuelve a aparecer en el NT.

2. Tito, anfitrión de Pablo en Corinto cuando éste rompió con los judíos. Su casa estaba junto a la sinagoga. Por el nombre latino «Tito» y porque san Lucas le califica de «temeroso de Dios», equivalente a prosélito, sabemos que procedía del gentilismo, pasó por el judaísmo y, con toda probabilidad, se hizo finalmente cristiano[3]. Tampoco de él sabemos más noticias.

3. Jesús, a quien nombra san Pablo como uno de los coadjutores judíos en la predicación, que le sirven de consuelo en su prisión[4]. Se ignoran otros datos.

[1] Lc 10,1. [2] Act 1,23. [3] Act 18,7. [4] Col 4,11.

C. GANCHO

JUSTO, Libro del. Libro al que alude dos veces la Biblia con ocasión de la detención del sol y de la elegía de David en la muerte de Saúl y Jonatán que, como «Canto del arco», entró a formar parte de lo que debió de ser una colección poética de cantos guerreros. No se sabe más de este centón épico.

El texto hebreo lee *ʿal sēfer ha-yāšār* (LXX [omite en Josué] ἐπὶ βιβλίου τοῦ εὐθοῦς), lo que parece interpretarlo como libro pequeño; la Vg. en plural *liber iustorum* y las versiones modernas también se dividen: *Libro de Jaser*, *del Justo* o *de los Justos*.

Jos 10,13; 2 Sm 1,18.

C. WAU

JUVENTUD (heb. *bĕḥūrīm*, *yāldūt*, *nĕʿūrīm*, *ʿălūmīm*; νεότης; Vg. *adolescentia*, *iuventus*). No hay por qué insistir en el sentido vulgar de la terminología anotada: en líneas generales, separa en la vida del hombre la infancia de la edad madura, pero los límites son imprecisos.

Los libros sapienciales insisten en el carácter decisivo que tiene para toda la vida del hombre la → **educación** y formación que recibe en su juventud.

Hay mención repetida a «los pecados de la juventud»[1]; pero más que a pecados específicos parecen aludir a la tristeza que infunde el pensamiento de que aquellos pecados estén todavía presentes en el recuerdo de Dios: sin duda eran pecados de petulancia desaprensiva, de juvenil atolondramiento y, por tanto, de menor malicia que los pecados de la edad viril.

En su afán de vida, el hombre israelita se estremece de pavor pensando en la caducidad de la existencia y en una vejez sin vigor[2], y también para semejante situación recurre a Dios como fuente de vida y rejuvenecimiento[3].

Con todo el respeto que siempre mereció la longevidad, el libro de la Sabiduría insiste en que una juventud virtuosa supera en sensatez y valor a los muchos días del anciano impío, y que la verdadera prudencia no está en las canas, sino en la vida inmaculada[4].

En sentido simbólico se habla de la juventud de Israel, aludiendo a la formación del pueblo en los días del desierto y en el tiempo del establecimiento en Canaán[5].

[1] Job 13 26; Sal 25.7. [2] Cf. Sal 71. [3] Cf. Sal 51,12; 103,5; Job 20,11; 29,4; 33,25. [4] Sab 4,8-9.13-16. [5] Cf. Os 2,15; 11,1; Ez cap. 16, etc.

Pablo, en sus cartas Pastorales se interesa repetidas veces por los problemas que plantea la edad juvenil, tanto en los jerarcas de las iglesias como en los fieles. A Timoteo previene para que con su conducta intachable, su caridad, evite que sea menospreciada su juventud — que bien podía oscilar entre los treinta y los cuarenta años —[1]. Quiere que trate a los jóvenes como a hermanos, y como hermanas a las jóvenes; que no admita entre las viudas dedicadas al servicio de la Iglesia a las jóvenes, y que las muchachas en edad casadera se casen y críen hijos[2]. En la carta a Tito, le manifiesta su deseo de que las ancianas enseñen prudencia a las más jóvenes, que sean amantes de su casa, y que los mozos sean prudentes en todo[3].

[1] 1 Tim 4,12. [2] 1 Tim 5,1-2.11-14. [3] Tit 2,1-7.

C. GANCHO

K

K. De hecho, en este caso concreto, se trata de dos letras que son, en el fondo, una sola y la misma, a saber la *c* y la *k*, las cuales, a su vez, son sumamente afines a la *q*.

La *c* es la tercera letra en el abecedario castellano y la *k* (usada sólo en palabras extranjeras o de procedencia extranjera) es la duodécima. En el latino, la *C* (*c*) es la tercera, y la *K* (*k*), denominada *kappa*, la décima. En griego, la Κ (κ) o *cappa* es la duodécima letra del alfabeto. En hebreo-fenicio, la *k* (*kaf*) es la undécima letra del alefato.

La *k* es una palatal sorda explosiva y se ha de distinguir de la *q*, muy afín a ella, en que esta última se articula más abajo, en la cavidad bucal, por ser también sorda y explosiva, pero velar.

La letra *k* (*c*) se ha de considerar como signo gráfico y como sonido.

1. La «k» («c») como signo gráfico. La forma más primitiva entre ambas grafías de la *k* y de la *c* es la de la *k*, que luego por simplificación pasó a *c*. El uso, en los casos concretos de distintas lenguas, fue discriminando el empleo de una y otra. En todo caso, la dualidad de figuras en una misma lengua, como en latín, se debe a la importación en épocas más recientes de palabras extranjeras escritas con *k*, conservadas intactas cuando se había generalizado la forma *c*. Ha de advertirse, para comprender la sucesión y derivación de formas, que en las lenguas semíticas el sentido de la escritura es de derecha a izquierda. Así pues, la evolución que se inició en el fenicio sigue exactamente caminos paralelos en el griego arcaico y en latín, pero en sentido contrario, como si el tipo fenicio se reflejara en un espejo.

1 2 3

1. Derivaciones de los caracteres jeroglíficos egipcios. 2. Paso al alfabeto protosinaítico. 3. Desarrollo tamúdico

4 5 6 7 8 9 10

4. Alfabeto fenicio. Sepulcro de Ḥīrām, rey de Biblos (siglo XIII A.C.). 5. Alfabeto fenicio (1000 A.C.). 6. Estela de Mēšaʿ, rey de Moab (*ca*. 890-875 A.C.). 7. Cartas arameas (800 A.C.). 8. Inscripción de Siloé (700 A.C.). 9. Letras talladas en sellos y piedras preciosas (800-500 A.C.). 10. Papiros egipcios (500-300 A.C.).

11 12 13 14 15 16 17 18

11. Primer siglo de la era actual y escritos de la época de Bar Kōkĕbāʾ (1-150 D.C.). 12. Caracteres cuadrados hebreos (s. IV D.C.). 13. Papiros de los siglos V-VIII D.C. 14. Siríaco (500-800 D.C.). 15. Pentateuco samaritano (s. XIII D.C. 16. Escritura rabínica *rāšī* (s. XIII D.C.). 17. Caracteres alemanes cursivos (s. XIX). 18. Caracteres árabes del Corán

La *k* (*kaf*), en hebreo reciente, tiene dos grafías distintas: la cerrada ordinaria כ cuando se halla al comienzo o en mitad de palabras, y la abierta ך siempre que se halle al final de palabra. En tal caso, los signos vocálicos que la acompañan se escriben dentro.

2. La letra «k» («c») como sonido articulado. En hebreo, la *kaf* es una de las *begadkefat*. Puede ser, pues, explosiva o bien aspirada. Cuando en la pronunciación es explosiva o instantánea, va daguesada, es decir, lleva entonces en su interior un punto cuyo nombre es *dāgēš*, que significa «duro», referido al sonido. Además, el sonido palatal sordo de la *k* puede ser aspirado (continuo), algo así como la χ griega actual o moderna. Entonces aparece en los manuscritos antiguos con *rāfeh* (raya horizontal). Sin embargo, puesto que el solo *dāgēš* basta para distinguir la pronunciación fuerte de la *k*, en cuya ausencia ya no es fuerte, en la Biblia impresa, cuando ha de ser aspirada, no lleva ningún signo diacrítico. Por lo demás, la *k* (*c*) sigue en todo

las reglas de las *begadkefat*, que pueden sintetizarse en el siguiente principio: cuando la *k* va precedida de un elemento vocálico por mínimo que sea, incluso de un *šĕwāʾ* pronunciado, es aspirada.

Tanto el griego como el latín y el castellano poseen una consonante doble que es suma de muda gutural más sibilante κσ/*cs*; pero en este caso se considera como letra separada con entidad propia independiente, de calidad gutural y que se escribe Ξ, ξ (→ X).

La K griega pasa al latín bajo la forma de *c*. Se transcribe siempre por *c* en castellano, en sus dos pronunciaciones (ante *e*, *i* y ante *a*, *o*, *u*), por ejemplo, Κυριακός, lat. *Cyriacus*, cast. *Ciríaco*. En cambio, la χ griega llega al castellano a través de la *ch* latina, y se transcribe por *c* ante sonido *e*, *i* (incluso obtenido por contracción de diptongos) y por *q* ante los sonidos *a*, *o*, *u*, por ejemplo, χάρετος (gen.), *charitas*, *caritas*, cast. *caridad*; χίος, lat. *Chios*, cast. *Quíos*.

En la derivación directa del semítico, no hecha a través del griego ni del latín, habrá que distinguir la *k* de la *q*.

3. Valores numéricos. Los valores numéricos de la *k* (*c*) son los siguientes, en las distintas lenguas más relacionadas con los escritos bíblicos:

En hebreo, la *k*, כ = 20; final, ך = 500. En griego, K, κ = 20. Con una tilde al lado inferior izquierdo = 20 000. La *koppa* = 90, que es propiamente la → Q. En latín, la C equivale a 100. Pueden darse sólo cuatro seguidas, CCCC = 400, porque 500 es D. Hay una variante, 1000 = M = CIↃ, y 1 000 000 = |X̄| = CCCCIↃↃↃↃ.

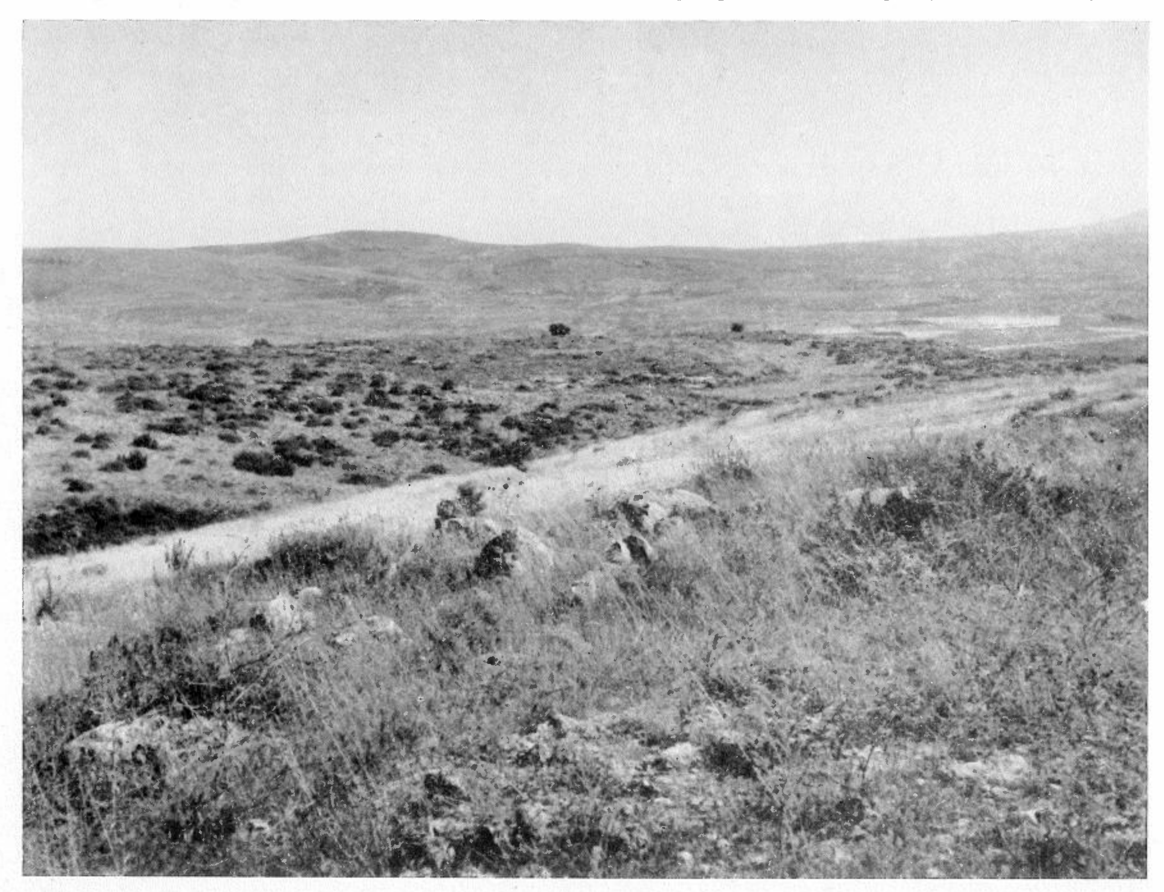
Bibl.: G. Beer - R. Meyer, *Hebräische Grammatik*, I Berlin 1952, págs. 27, 57. M. Fernández Galiano, *La transcripción castellana de los nombres propios griegos*, Madrid 1961, págs. 24-25.

S. Bartina

KABBALA. → **Qabbālāh.**

KABBŌN (et. ?, cf. aram. *kĕbān*, «envolver», «rodear»; Χαβρά; Vg. *Chebbon*). Ciudad en la Šĕfēlāh de Judá, que correspondió a dicha tribu en el reparto de la Tierra Prometida[1]. Abel propone identificarla con Ḫirbet Ḥebrā, a 2 km y medio al noroeste de el-Daweimah, y al este del Tell el-Duweir, en el nombre del cual parece persistir el de Χαβρά de los LXX. Simons vacila entre la anterior opinión y la que halla el recuerdo del nombre hebreo en las poblaciones llamadas Qubeibah, una de las cuales se halla al nordeste de Ğibnah y otra, a

Panorámica de la región de Kābūl, en Galilea. Salomón entregó a Ḥīrām, rey de Tiro, «la tierra de Kābūl», en pago de la ayuda que le había prestado, en la construcción del Templo, pero éste no la aceptó. (Foto *Orient Press*)



la que da preferencia, denominada Qubeibah el-Šerqiyah, que está al sur de Beit Ǧibrīn.

[1]Jos 15,40.

Bibl.: ABEL, II, pág. 298. SIMONS, § 318 (B/10).

G. LOMBARDI

KĀBŪL. Nombre de dos lugares geográficos mencionados en el AT:

1. (Χωβαμασομέλ, Χαβὼλ ἀπὸ ἀριστερῶν (A]; Vg. *Cabul*). Ciudad de la tribu de Aser[1]. Flavio Josefo la llama Χαβωλῶ y la sitúa a 40 estadios de Jotapata (Ḫirbet Yefāt). Se identifica normalmente con Kābūl, situada a unos 13 km al este de Acre, en donde hay vestigios del Bronce II. Otros palestinólogos la sitúan más al nordeste, cercana a Ṣafed. Con ello intentan sostener la hipótesis de que la ciudad dio nombre a la región que se situaría en sus proximidades (§ 2, *infra*). Si esto se acepta, habría que considerar falsa la distancia de 40 estadios dada por Josefo. Es mencionada con el nombre *kbr* en la lista de ciudades conquistadas por Ramsés III. Posiblemente idéntica a la Ζαβουλῶν citada por el mismo Josefo, población que fue saqueada por Cestio Gallo el año 66.

[1]Jos 19,27.

2. (heb. *ᵓéreṣ kābūl*, «región de Kābūl»; Ὅριον; Vg. *Chabul*). Región de Galilea que Salomón entregó a Ḥīrām de Tiro en pago de la ayuda que le había prestado para la construcción del Templo[1]. Las veinte ciudades que la integraban debían de ser de lo mejor de Israel; sin embargo, Ḥīrām, tal vez no olvidando su carácter mercantil, no las aceptó por considerarlas un pago mezquino a los tesoros que antes él había prestado. El apelativo que da, «tierra de Kābūl», es interpretado de forma muy diferente por los distintos autores; posiblemente fue un despectivo «tierra de *como nada*». Algunos autores consideran el pasaje de las veinte ciudades como una glosa, ya que por su situación geográfica debían de estar en poder de Tiro y no haber caído dentro de la jurisdicción del noveno distrito salomónico. Por el contexto de otros pasajes bíblicos, se puede decir que estarían situadas en la parte norte de la tribu de Neftalí[2]. Habrían sido habitadas por cananeos[3] y al ser devueltas por Ḥīrām, Salomón las repobló con israelitas, las colonizó y las puso bajo su efectiva jurisdicción[4]. En tal caso, habrían estado situadas en la llanura costera de Acre.

[1]1 Re 9,11-14. [2]2 Re 15,29; Is 9,11. [3]1 Sm 24,7. [4]2 Cr 8,2.

Bibl.: F. JOSEFO, *Bel. Iud.*, 2,18,9; 3,3,1; íd., *Ant. Iud.*, 8,5,3; íd., *Contra Apion*, 1, 110; íd., *Vida*, 43, 45. ABEL, II, págs. 14, 67, 287. A. MÉDEBIELLE, *Les Livres des Rois*, en *La Sainte Bible*, París 1949, págs. 636-637. B. UBACH, *I i II del Reis*, en *La Biblia de Montserrat*, Montserrat 1957, págs. 98-99. M. NOTH, *Geschichte Israels*, Gotinga 1959, págs. 194-195. SIMONS, §§ 84-85, 332, 826, 874 (IX).

R. SÁNCHEZ

KAD («jarra», «bote», «cántaro»; κάδος; Vg. *cadus*). En el AT el nombre se emplea para denotar un recipiente para líquidos y comida[1]. En Lucas la Vg. traduce ἑκατὸν βάτους ἐλαίου por *centum cados olei* («cien *kad* de aceite»)[2], como si el kad fuera una medida equivalente al → **bat.**

[1]Gn 24,14; Jue 7,16; 1 Re 17,14. [2]Lc 16,6.

P. ESTELRICH

KAFR ʿAYĀ, Tell. Topónimo árabe moderno relacionado con la posible identificación de → **Sĕfarwáyim,** ciudad mencionada en el AT como situada en el norte de Siria.

KAFTŌR. → **Creta.**

KAFTŌRĪM (Γαφθοριείμ, Χαφοριείμ; Vg. *Caphtorim*). Nombre dado a los habitantes y oriundos de Kaftōr.

Gn 10,14; Dt 2,23; 1 Cr 1,12.

KAʿKŪL, Ḫirbet. Identificación probable de la ciudad → **Gallīm,** situada en la tribu de Benjamín.

KĀLAḪ (ac. *kalḫu*; Χαλάχ; Vg. *Chale*). Una de las cuatro ciudades fundadas por Nimrōd[1]. Es la Kalḫu de los textos acádicos. Las excavaciones fueron comenzadas por Layard; después de la Segunda Guerra Mundial, ha sido Mallowan quien ha sacado a luz nuevos edificios, esculturas, amén de una interesantísima colección de grabados y marfiles. La ciudad tuvo una gran importancia durante el período asirio; destruida más tarde, fue al fin reconstruida y embellecida por Asurnasirpal II el año 879 A.C. Se conservan restos monumentales de su período de esplendor en los museos de Filadelfia, Boston y Nueva York. El hallazgo más importante en relación a ilustrar la historia bíblica, es el famoso obelisco de basalto negro, que halló Layard en 1864. En él Salmanasar III describe los reyes vencidos y hechos tributarios, entre ellos Jehú de Israel, haciendo constancia de los tributos que le pagaron. En 1951 se halló una estela, hoy conservada en Mosul, en donde se describe el gran banquete ofrecido por Asurnasirpal II en la inauguración del nuevo palacio; tiene importancia, no sólo por dar una prueba de la reconstrucción efectuada por dicho monarca, sino también por enumerar la cantidad de los alimentos consumidos y el número 69 594 de invitados. Es la moderna Nimrud, cerca de la confluencia del Zāb superior con el Tigris.

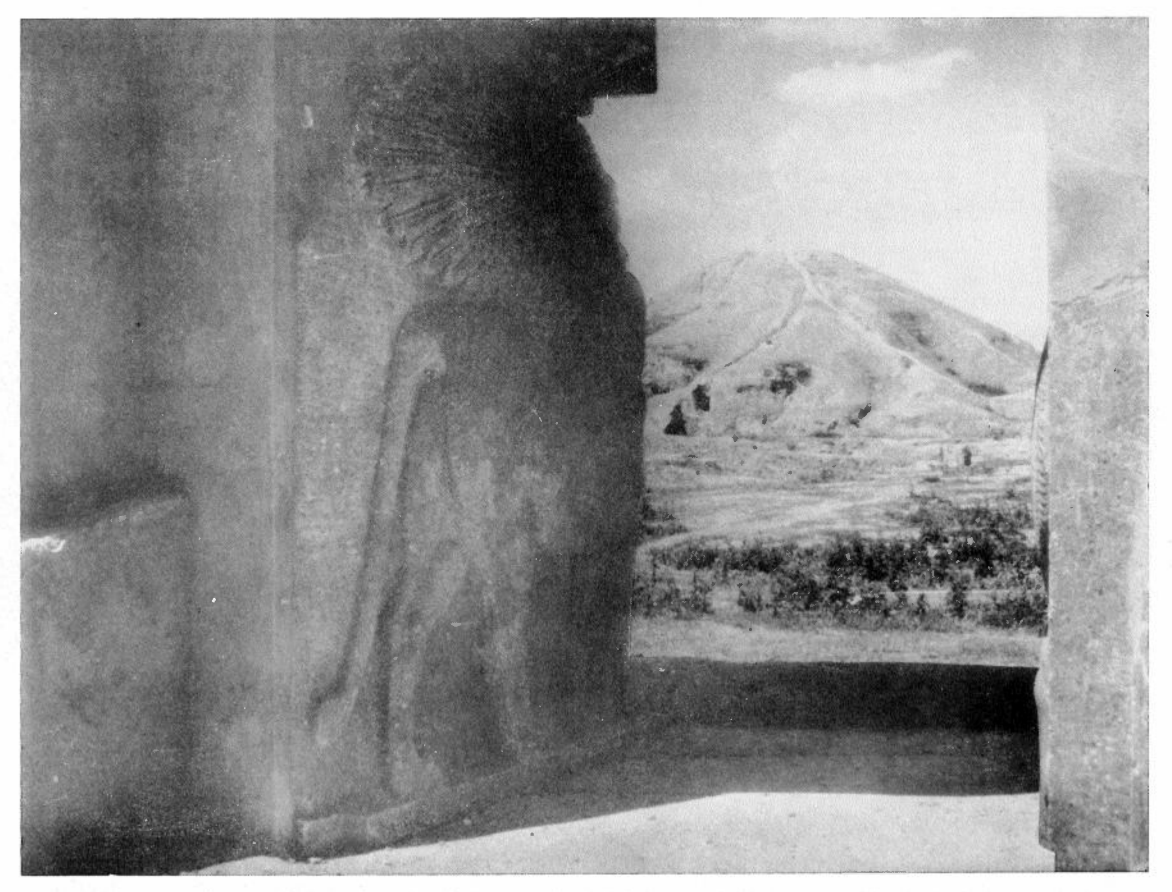
[1]Gn 10,11-12.

Bibl.: A. PARROT, *Archéologie mésopotamienne*, París 1946. S MOSCATI, *L'Oriente Antico*, Milán 1952. A. CLAMER, *La Genèse*. en *La Sainte Bible*, París 1953, pág. 213. E. VOGT, *Convivium regium populi urbis Kalhu*, en *Bibl*, 38 (1957), págs. 374-375. SIMONS, § 1691

R. SÁNCHEZ

KĀLĒB. Nombre hebreo del personaje llamado corrientemente → **Caleb.**

KĀLĒB ᵓEFRĀTĀH. Pasaje muy oscuro de 1 Cr 2,24, al comparar el hebreo con las versiones griegas y latina. El texto hebreo dice: *wĕ-ᵓaḥar mōt ḥeṣrōn bĕ-kālēb ᵓefrātāh wĕ-ēšet ḥeṣrōn ᵓăbiyyāh wa-tēled lō ...* Según ello Kālēb ᵓĔfrātāh sería un nombre geográfico, lugar en donde murió Ḥeṣrōn. En vista de la versión de los LXX (καὶ μετὰ τὸ ἀποθανεῖν Ἑσερὼν ἦλθεν Χαλὲβ εἰς Ἐφραθὸ ...) y de la Vg. (*Cum autem mortuus esset*



Kālaḥ, que recibe actualmente el nombre de Nimrud. Vista del ziggurat desde la puerta del palacio de Asurbanipal. (Foto J. M. Villalaz, Archivo Termes)

Hesron, ingressus est Caleb ad Ephratha), los comentaristas han enmendado el pasaje corrupto del T M. en: *wĕ-ᵓaḥar mōt ḥeṣrōn bāᵓ kālēb ᵓĕfrātāh ᵓēšet ḥeṣrōn ᵓăbīhū wa-tēled lō* ..., es decir, corrigiendo la preposición *bĕ-* por el verbo *bāᵓ*, «entrar»; suprimiendo el *wāw*, que sigue inmediatamente al *ᵓatnaḥ*, y cambiando *ᵓăbiyyāh*, nombre de persona, por *ᵓābīhū*, «su padre». Según ello, la traducción sería «Y después de la muerte de Ḥeṣrōn, entró Kālēb a ᵓEfrātāh, la mujer de su padre Ḥeṣrōn, quien engendró para él ...»

Bibl.: L. MARCHAL, *Les Paralipomènes*, en *La Sainte Bible*, París 1952, pág. 30. É. DHORME, en *BP*, I, pág. 1257, n. 24. B. UBACH, *Paralipòmens*, en *La Bíblia de Montserrat*, VII, Montserrat 1958, pág. 29, n. 24.

M. V. ARRABAL

KALKŌL («pequeño y corpulento»; ár. *kulkulun*). Uno de los tres hijos de Māḥōl, cuya sabiduría, como la de sus hermanos, se hizo proverbial hasta el punto de servir de parangón a la de Salomón (Χαλκάδ; Vg. *Chalchol*)[1]. Se ha creído que era de familia edomita; pero en el libro de las Crónicas (Καλχάλ; Vg. *Chalchal*)[2] se hace constar que descendió de Judá a través de Zéraḥ y que su padre fue → **Ḥāmūl** (→ **Genealogías**).

[1] 1 Re 5,11. [2] 1 Cr 2,6.

Bibl.: NOTH, 794, pág. 226. A. MÉDEBIELLE, *Les Livres des Rois*, en *La Sainte Bible*, III, París 1949, pág. 604.

T. DE J. MARTÍNEZ

KALNEH (var. *kalneh*; et. ?; Χαλάνη; Vg. *Chalane*). Ciudad de la Siria septentrional[1], también llamada Kalnō[2] y Kannēh[3]. Fue capital de la provincia asiria de Kullani. El nombre parece persistir en el de Kullanköy, localidad actualmente situada al nordeste de Alepo y a 16 km al sudeste de ᵓArpād, capital de otra provincia.

[1] Am 6,2. [2] Is 10,9. [3] Ez 27,23.

Bibl.: ABEL, págs. 101, 287. SIMONS, §§ 1235, 1428 (e), 1511.

D. VIDAL

KALNŌ. Ciudad mencionada en el libro de Isaías[1], que suele identificarse con la → **Kalnēh** de los oráculos de Amós[2].

[1] Is 10,9. [2] Am 6,2.

KĀNANYĀHŪ. Qĕre del nombre del levita → **Kōnanyāhū**, que intervino en la regularización del culto durante el reinado de Ezequías.

KANEŠ. Ciudad de Asia Menor, también llamada Kaniš, que fue una colonia asiria. → **Kültepe.**

KANIŠ. Antigua población de Anatolia, que se identifica con Kültepe, próxima a Kara-Euyük, a 18 km de Capadocia. Se suele llamarla Kaneš, lectura menos preferible que la de Kaniš. En ella se empleaba un dialecto especial del idioma hitita, en el que se conservan fragmentos de la *Epopeya de Gilgameš*, los cuales, por diversos motivos, parecen probar que las gestas del fabuloso personaje se originaron en Asia Menor. Asiria, aprovechando la desaparición de la III dinastía de ʾŪr, se aseguró cierto predominio en la Mesopotamia superior y en Anatolia, y los mercaderes asirios fundaron una especie de banca central en Kaniš. Los archivos de estos comerciantes, titulados *Cartas capadocias*, de los siglos XIX-XVIII A.C. y descubiertos en esta población, atestiguan la llegada a Asia Menor de elementos indoeuropeos o indoiranios.

Bibl.: Cf. *RB* (1921), pág. 576. É. DHORME, en *Recueil Édouard Dhorme*, París 1951, págs. 75, 111, 282, 499, 505 y sigs., 509, 515.

J. A. G.-LARRAYA

KANNĒH (Χανάα; Vg. *Chene*). Uno de los centros comerciales de Asiria[1]. Probablemente idéntica a la Kalnēh de Amós, pudiendo explicarse la grafía variante por un error del copista. Otros proponen su identidad con la moderna Kaiwai, junto al Tigris.

[1] Ez 27,23.

Bibl.: R. AUGÉ, *Ezequiel*, en *La Biblia de Montserrat*, Montserrat 1955, pág. 259. É. DHORME, *Ézechiel*, en *BP*, II, pág. 539-n. 23. SIMONS, § 1429 (e).

P. ESTELRICH

KAREM (Καρέμ; Vg. omite). Ciudad de Judá, sólo mencionada en los LXX[1]. Equivale a → **Bēt ha-Kérem.**

[1] Jos 15,59*a*.

Bibl.: ABEL, II, págs. 295-296. SIMONS, §§ 319 (E/8), 807.

KARKÁS (et. ?; Θαραβά; Vg. *Charchas*). Uno de los eunucos que servían al rey Asureo[1]. El significado del nombre es muy oscuro y discutido.

[1] Est 1,10.

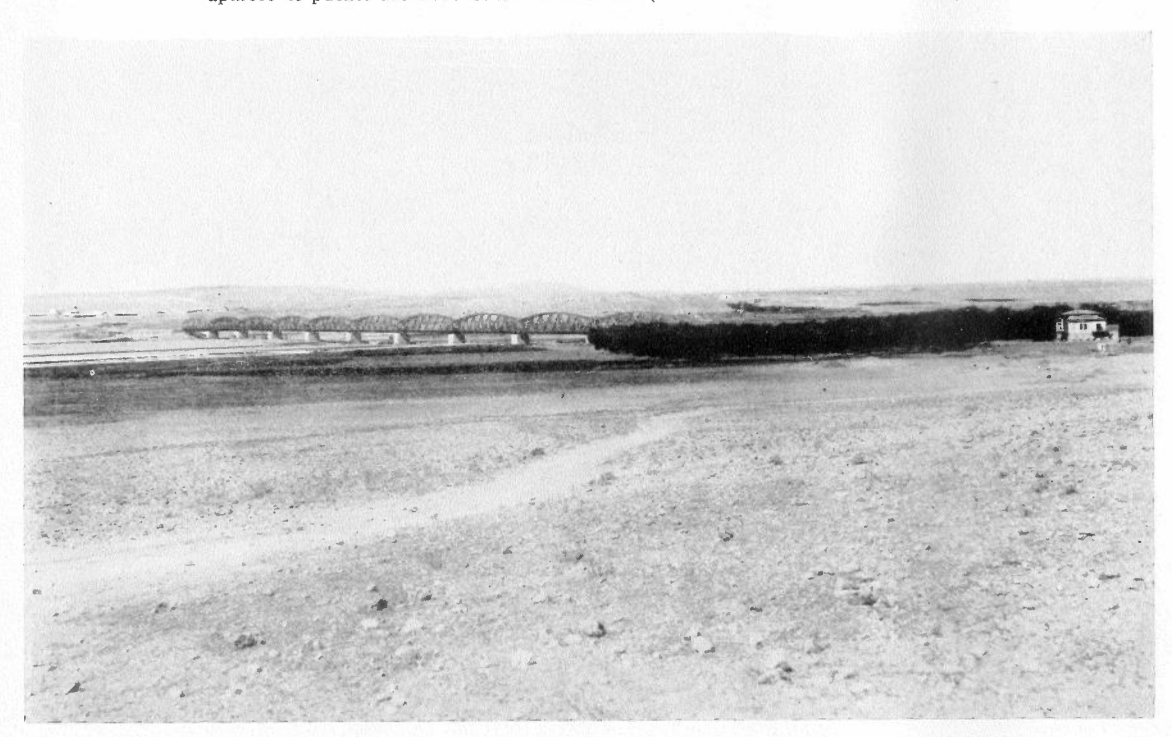
Bibl.: L. SOUBIGOU, *Esther*, en *La Sainte Bible*, IV, París 1952.

KARKĔMĪŠ (Χαρμείς; Vg. *Charcamis*). 1. LUGAR. Karkĕmīš[A] (hoy Ğerablūs) se halla junto a la orilla derecha del Éufrates, en una posición clave como unidad de control de la ruta Mesopotamia-Anatolia. Al igual que Alepo y Alalaḫ, las otras dos ciudades del ángulo noroeste de Siria, Karkĕmīš tiene un papel preponderante en la historia política de los milenios II y I A.C.

El inmenso tell de Ğerablūs fue excavado por una misión del *British Museum*, en los años 1876-1879 y 1912-1914[B]. La documentación literaria procedente de Mari y Ugarit, y los anales asirios, completan los datos arqueológicos.

2. HISTORIA. *a*) En la época de Mari (siglo XVIII) Karkĕmīš ya es capital de un reino influyente, que en

Ğerablūs, lugar de la antigua Karkĕmīš, a la derecha del Éufrates, a 100 km al nordeste de Alepo. Al fondo aparece el puente moderno sobre el Éufrates. (Foto Monasterio de Montserrat)

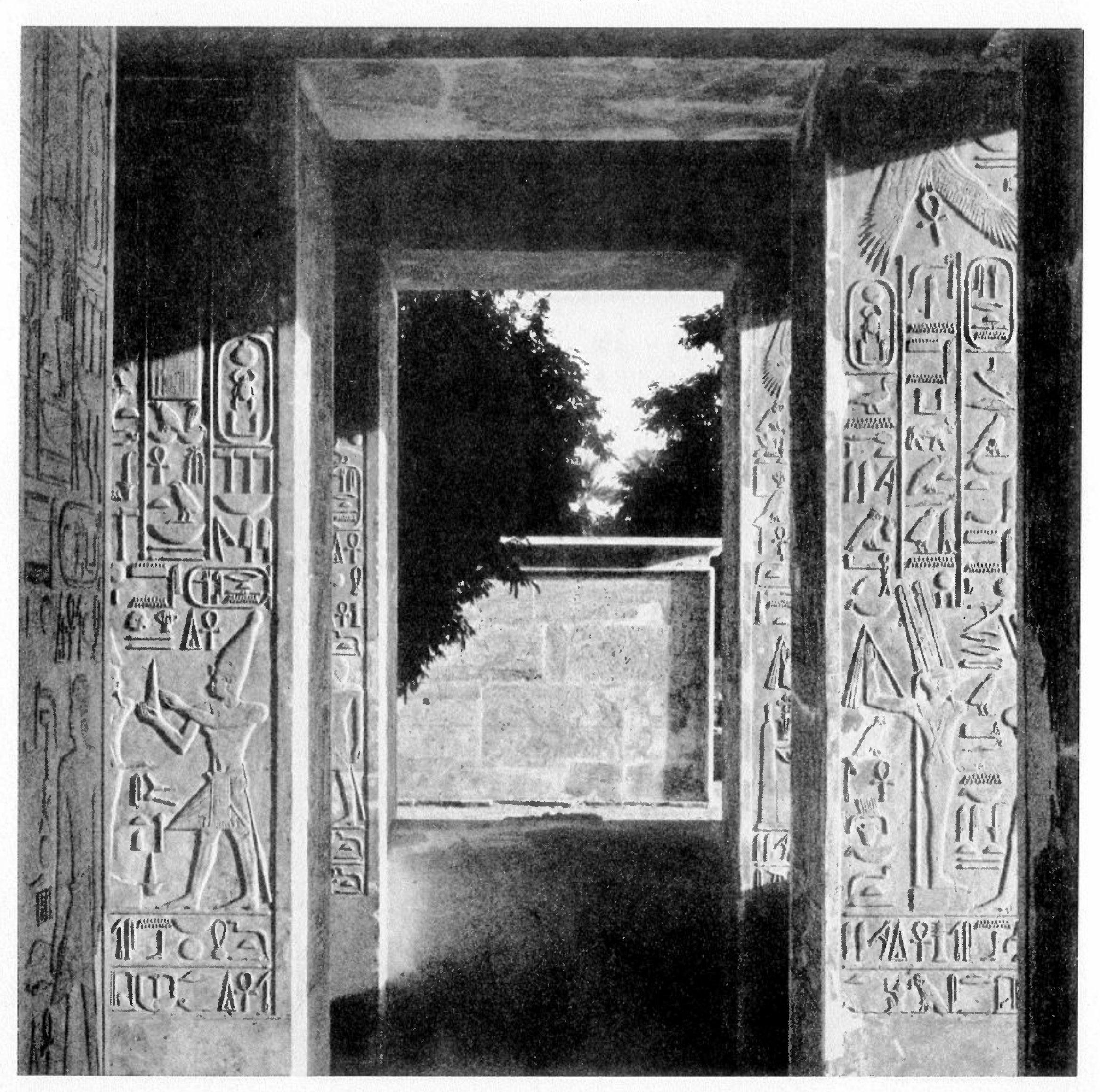


cierto momento parece girar en la órbita de Asiria (bajo Šamši-Adad I)[C]. Su rey más célebre, Aplaḫanda, mantiene ya relaciones con Yasmaḫ-Addu de Mari[D], que se acentuarán en la época de Zimri-Lim[E].

b) El apogeo de Karkĕmīš se sitúa en los siglos XIV-XIII, cuando reina allí una dinastía que comienza con Piyaššili, hijo del célebre Šuppiluliuma de Ḫatti, quien arrebata a los hurritas esta plaza fuerte. Los archivos de Ugarit contienen diversos documentos que prueban, por una parte, el control hitita sobre Karkĕmīš (en desmedro de Mitanni) y, por otra, sus relaciones estrechísimas con la ciudad comercial de la costa mediterránea[F]. Los reyes de Karkĕmīš, ante todo Ini-Tešub, poseen cierta autoridad sobre Ugarit, a juzgar por sus frecuentes arbitrajes en los asuntos que atañen a esta ciudad, realizados sea en nombre propio[G] o bien transmitiendo las decisiones del rey hitita (vgr. Tutḫaliya)[H].

c) Desde fines del II milenio y hasta entrado el I, Karkĕmīš es la capital de un importante estado neoluvio (y neohitita) que sufre repetidos golpes de parte de varios reyes asirios, sobre todo Asurnasirpal II y Salmanasar III (siglo IX). Los arameos, que ocupan la Siria septentrional, no llegan a Karkĕmīš. En el 716, Sargón II conquista para siempre este último bastión neoluvio, convirtiéndolo en una provincia asiria[I]. Isaías tiene en la memoria este hecho[1] en un memorable oráculo contra las reflexiones orgullosas de ʾAššūr[2].

Karnak. Vista parcial del kiosko de Sesostris. Las paredes aparecen decoradas con la imagen del faraón ofreciendo sacrificios al dios Amón



d) Al hundirse el imperio asirio a fines del siglo VII, Karkĕmīš será — para Asiria esta vez — un último refugio, hasta que Nabucodonosor logre derrotar en el 605 las fuerzas asiro-egipcias allí coligadas[J 3].

3. ARTE. En la época neoluvia, Karkĕmīš se cubre de monumentos escultóricos, especialmente los ortostatos decorados con bajorrelieves, que revelan cierta influencia asiria, pero que, por su contenido, se conectan más bien con las culturas hitita y luvia que habían precedido en Anatolia. En último término, empero, el arte se hace propio de Siria septentrional[K].

Las numerosas inscripciones en jeroglíficos luvios (¡no hititas!) atestiguan el fuerte influjo anatolio en el norte de Siria a la vuelta de los milenios II y I[L].

[A]Cuneiforme *kar-ka-mis*, *kar-ga-mis*, *gar-ga-mis*; cuneiforme alfabético *krgmš*. [B]D. G. HOGARTH, C. L. WOOLEY, R. D. BARNETT, *Carchemish I*, Londres 1914; *II*, 1921; *III*, 1952. [C]Cf. G. DOSSIN, en *ARM*, 1 (1950), n.º 24. [D]Íd., en *ARM*, 5 (1952), n.º 5-13. [E]CH. F. JEAN, en *ARM*, 2 (1950), n.º 107. J. BOTTÉRO, en *ARM*, 7 (1957), n.º 86, 238, 257. Sobre los nombres de Aplaḫanda (¿luvio?) y de su sucesor, Yatar-Ami (amorreo), cf. W. F. ALBRIGHT, en *BASOR*, 78 (1940), págs. 26-27 y J. R. KUPPER, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, París 1957, pág. 230, n. 1. [F]J. NOUGAYROL, *Le Palais Royal d'Ugarit IV* (= *PRU*, IV), París 1956, págs. 53-55,152-79,292-3; íd., en *GRAIB* (1957), págs. 77-85. Para los sellos, cf. C. F. A. SCHAEFFER, en *Ugaritica*, 3, París 1956, págs. 20-30, 39-40, 52-53, y E. LAROCHE, ibíd., págs. 121-133. [G]Cf. J. NOUGAYROL, *op. cit.*, págs. 152-179. [H]Íd., ibíd., págs. 125-128. W. F. ALBRIGHT, en *BASOR*, 82 (1941), pág. 44 y sigs. [I]D.D. LUCKENBILL, *Ancient Records of Assyria and Babilonia*, Chicago 1926-1927, § 8. Sobre la fecha 716 en lugar de 717 ó 715, cf. H. TADMOR, en *JCS*, 12 (1958), págs. 22-23. [J]Cf. W. W. HALLO, *From Qarqar to Carchemish...*, en *BA*, 23 (1960), págs. 34-61. [K]H. FRANKFORT, *The Art and Architecture of the Ancient Orient*, Harmondsworth 1954, págs. 164 y sigs., 180 y sigs. [L]Sobre la denominación de esta cultura, cf. H. G. GÜTERBOCK, en *Oriens*, 10, Leiden 1957, págs. 233-239. Para los monumentos, véase M. RIENSCHNEIDER, *Die Welt der Hethiter*, Stuttgart 1959, láms. 42, 44, 46-47, 55, 58, 66-73, 78, 91-92. R. NAUMANN, *Architectur Kleinasiens*, Tubinga 1955, *passim*. E. AKURGAL, *Späthethitische Bildkunst*, Ankara 1949.

[1]Is 10,9. [2]Is 10,5-15. [3]Cf. 2 Cr 35,20; sobre el desastre egipcio, cf. Jer 46.2-12.

Bibl.: G. DOSSIN, *Aplahanda, roi de Carkemis*, en *RA*, 35 (1938), págs. 115-121. CH. F. JEAN, ibid., pág. 122 y sigs. H. TH. BOSSERT, *Zur Geschichte von Karkemis*, en *Studi Clas. e Orient.*, 1, Pisa 1951, págs. 35-67. A. POHL, en *Or*, 26 (1957), págs. 156-166. M. M. TOCCI, *La Siria nell'età di Mari*, Roma 1960, págs. 25-34. LIVERANI, *Karkemis nei testi di Ugarit*, en *RSO*, 35 (1960), págs. 135-147.

S. CROATTO

KARMAL, Ğebel el-. Nombre árabe moderno del monte → **Carmelo**.

KARMEL. Nombre hebreo del monte → **Carmelo**.

KARMĪ («mi viñedo»; Χαρμί, Χαρμεί; Vg. *Charmi*). Nombre de dos personas del AT:

1. Hijo de Rubén, enumerado en la lista de los descendientes de Jacob que fueron a Egipto[1].

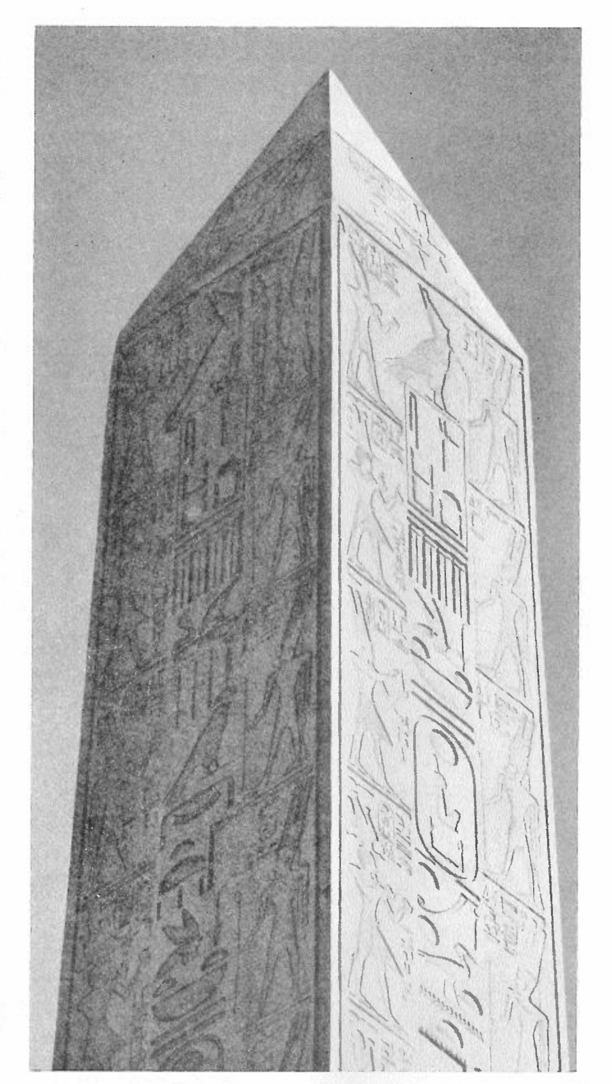
2. Descendiente de Judá y padre de → **ʿĀkān**[2].

Los nombres de ambos personajes denotan, en realidad, dos clanes homófonos, uno que pertenecía a la tribu de Rubén y el otro a la de Judá.

[1]Gn 46,9; Éx 6,14; Nm 26,6; 1 Cr 5,13. [2]Jos 7,1; 1 Cr 2,7.

Bibl.: NOTH, 802, pág. 248. A. CLAMER, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, París 1953, págs. 476-477.

M. V. ARRABAL



Karnak. Obelisco de la reina Hatšepsut. La decoración se basa en escenas cúlticas y de glorificación de la reina

KARMIL, Ḫirbet el.- Lugar actual de Palestina con el que se identifica → **Carmelo**, población situada en los montes de Judá.

KARNAK. Aldea del Alto Egipto, situada en la ribera derecha del Nilo, a unos 2 km al nordeste de Luxor, con la que está unida por medio de una avenida. En realidad, ambos lugares son la antigua Tebas: Karnak representa las ruinas septentrionales y Luxor las meridionales. Karnak es el más admirable conjunto de restos de monumentos del antiguo Egipto. Comprende tres enormes recintos de adobe. Al norte se halla el menor de ellos, consistente en las capillas saítas, el templo de Ptah y el santuario de Montu con su puerta monumental; al oeste, se extiende la calzada de los carneros y está el muelle que ocupaba la barca sagrada; al sur, se ve el lago sagrado, los pilonos meridionales, los

vestigios de la tumba de Osiris, el templo de Opet, el propilono de Euergetes y el templo de Ḫonsu. Entre el santuario de Ptah y el de Mut, que se alza en un palmeral, hay una avenida de esfinges. El conjunto de templos y monumentos fue acrecentado, remozado y alterado desde el Imperio Medio hasta la época romana.

Bibl.: G. MASPERO, *Égypte*, París 1934. J. VANDIER, *Manuel d'archéologie égyptienne*, 2 vols., París 1952-1955. J. YOYOTTE. *Égypte ancien*, en *Histoire Universelle (Encyclopédie de la Pléiade)*, I, París 1957, págs. 152, 157, 164, 165, 176, 197, 212, 229, 237, 706. G. POSENER, *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, París 1959, págs. 143-144. J. PIRENNE, *Historia de la civilización del antiguo Egipto*, 3 vols., Barcelona 1963 (trad. cast.), cf. Índice, en especial el del vol. III.

P. ESTELRICH

KARŠĔNĀʾ (et. ?; ʼΑρκέσαιος, ʼΑρκέσαος [S]; Vg. *Charsena*). El primero de los siete príncipes de Persia y Media, que veían el rostro del rey Asuero y ostentaban el primer rango en el reino. La etimología del nombre es muy problemática.

Est 1,14.

Bibl.: L. SOUBIGOU, *Esther*, en *La Sainte Bible*, IV, París 1952, pág. 618.

J. A. PALACIOS

KAŚDĪM. Nombre que el texto hebreo del AT da al pueblo → **Caldeo.**

KĀSIFYĀʾ (ἐν ἀργυρίῳ τοῦ τόπου; Vg. *Chashia*). Colonia de levitas en Babilonia, a cuyo jefe ʾIddō envió Esdras una delegación pidiendo ministros para el Templo[1]. El nombre se ha querido enmendar en *késef* («plata»). Los papiros de Elefantina mencionan a cierto Dargi, que era *kāsĕfī* y probablemente originario de la misma localidad de Kāsifyāʾ.

[1]Esd 8,17.

Bibl.: A. MÉDEBIELLE, *Esdras-Néhémie*, en *La Sainte Bible*, IV, París 1952, pág. 314. SIMONS, § 1046.

P. ESTELRICH

KASLUḤĪM (Χασμωνιείμ, Χασλωνιείμ; Vg. *Casluim, Chasluim*). Pueblo citado en la Tabla de las Naciones, del que se dice que los filisteos procedieron de él[1]. Probablemente esta última indicación está desplazada y haya de situarse después de los kaftōrīm, porque los textos bíblicos coinciden por lo general en decir que los filisteos fueron oriundos de Kaftōr (Creta). Los kasluḥīm no han sido identificados. Sin embargo, se ha querido ver en ellos, basándose en la lección de los LXX, a la tribu libia de los nasamones (Νασαμῶνες), que menciona Herodoto.

[1]Gn 10,14; 1 Cr 1,12.

Bibl.: HERODOTO, *Hist.*, 2,32; 4,172,182,190. A. CLAMER, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, 1.ª parte, París 1953, pág. 214.

R. SÁNCHEZ

KAUDA. → **Claudа.**

KĔBĀR (Χοβάρ; Vg. *Chobar*). Río, o mejor, canal de la «tierra de los caldeos», mencionado en la Sagrada Escritura[1] como el lugar en donde Ezequiel tuvo su grandiosa visión y vocación profética. Fuera de la Biblia, el nombre se halló por primera vez en el 1893, en dos tablillas cuneiformes del siglo V A.C. descubiertas en las ruinas de Nippur. En consecuencia, el Kĕbār solía identificarse con el gran canal que atravesó la ciudad de Nippur y que recibía el nombre de «Éufrates de Nippur»; pero esta identificación se contradice en el mismo texto, el cual habla de los terrenos que se extienden «desde Nippur al Canal Kabaru («grande»)». Por lo tanto, el Kĕbār estaba próximo a la célebre ciudad, pero no es posible identificarlo de modo más exacto.

[1]Ez 1,1.3; 3,15.23; 10,15.20.22; 43,3.

Bibl.: H. V. HILPRECHT - A. T. CLAY, *The Babylonian Expedition*, IX, Filadelfia 1898, n.º 4 y 84 y pág. 33. G. CARDASCIA, *Les Archives des Murašu*, 1951, págs. 60, 108. E. VOGT, en *Bibl*, 39 (1958), págs. 211-216.

E. VOGT

KEBĪR, Ğebel el-. Núcleo montañoso en el que probablemente estuvo emplazada → **Migdal Šĕkem.**

KEBĪR, Tell el-. Lugar en que una antigua tradición cristiana sitúa la frontera oriental de → **Gōšen.**

KĔDŎRLĀʿŌMER (Χοδολλογομόρ; Vg. *Chodorlahomor*). Rey de Elam, que, en tiempos de Abraham, se alio con ʾAmrāfel de Šinʿār, ʾAryōk de ʾEllāsār y Tidʿāl de Gōyim, llevando a cabo una expedición en la que sojuzgaron la región de mar Muerto (*ca.* 1850 A.C.). Las gentes del llano le obedecieron durante doce años, pero se rebelaron al decimotercero. Al año siguiente, regresó Kĕdŏrlāʿōmer con sus aliados y, pasando por el camino obligado de las expediciones guerreras y comerciales entre Siria y el mar Rojo, dominaron Transjordania desde Basán hasta el último mar citado y se dirigieron al norte, contra los soberanos de la Pentápolis, en una campaña secundaria. Los reyezuelos fueron vencidos y sufrieron distinto fin. La conquista puso en manos de los confederados las rutas de las caravanas que iban a Arabia y Egipto. Pero, además, Kĕdŏrlāʿōmer capturó a Lot en Sodoma[1]. Abraham se dispuso a rescatar a su pariente con el auxilio de sus aliados ʿĀnēr, ʾEškōl, Mamrēʾ y de su numerosa servidumbre. La persecución de Kĕdŏrlāʿōmer se prolongó hasta Dan, en el extremo septentrional de Palestina: el patriarca cayó sobre él de noche, le persiguió hasta Ḥōbāh, al norte de Damasco, y recobró los prisioneros y el botín[2].

Kĕdŏrlāʿōmer (elam. *kudur-lagamar*, «siervo del dios Lagamar») es un monarca desconocido en las listas reales de Elam; sin embargo, pudo existir a principios del II milenio, puesto que Elam estaba entonces dividido en varios estados, de los que apenas se tienen noticias, y las listas se hallan incompletas sobre todo entre la caída de la III dinastía de ʾŪr (*ca.* 1950 A.C.) y los comienzos de la I babilónica (*ca.* 1836).

[1]Gn 14,1-12. [2]Gn 14,13-16.24.

Bibl.: F. M. ABEL, *Une croisière autour de la Mer Morte*, París 1911. É DHORME, *Elam*, en *DBS*, II, col. 960. R. DE VAUX, *Israël*, en *DBS*, IV, cols. 732-733; íd., *Les patriarches hébreux et les decouvertes modernes*, I, en *RB*, 55 (1948), págs. 328-338. É. DHORME, en *Recueil Édouard Dhorme*, París 1951, págs. 260-272.

D. VIDAL

KĔFAR HĀʿAMMŌNĀY («aldea de los ammonitas»; κεφιρά καὶ Μονί; Vg. *villa Emona*). Población de la tribu de Benjamín[1], mencionada entre ʿŎfrāh y ʿŎfnī. Su localización exacta se ignora, si bien Abel propuso Kafr ʿĀnah, al este de Ğifnā y a unos 5 km al norte de Betel.

[1] Jos 18,24.

Bibl.: ABEL, II, pág. 289. SIMONS, § 327 (I/10).

M. GRAU

KĔFĪRĀH (heb. *ha-kĕfīrāh*; Κεφιρά, Φιρά, Χαφιρά, Καφιρά; Vg. *Caphira*, *Caphara*, *Cephira*). Ciudad de la tetrápolis gabaonita, aliada de los israelitas[1], que fue asignada más tarde a la tribu de Benjamín[2]. Algunos de sus habitantes regresaron de Babilonia con Zorobabel[3]. Es el Ḫirbet el-Kefīrah, situado al sudoeste de Gabaón, a unos 3 km de Qiryat el-ʿInāb y a 13 km al noroeste de Jerusalén.

[1] Jos 9,17. [2] Jos 18,26. [3] Esd 2,25; Neh 7,29.

Bibl.: SIMONS, §§ 327 (II/5), 477, 1017.

M. MÍNGUEZ

KEFĪRAH, Ḫirbet el.- Nombre moderno de → **Kĕfīrāh**, ciudad de la tetrápolis gabaonita.

KEFREIN, Ḫirbet (Tell). Lugar de Transjordania en donde se localiza → **ʾĀbēl ha-Šiṭṭīm**.

KEISĀN, Tell. Nombre moderno del sitio de la ciudad cananea de → **ʾAkšāf**, que correspondió a la tribu de Aser.

KĔLĀL («perfección»; Χαλήλ; Vg. *Chalal*). Uno de los hijos de Páḥat Mōʾāb que habían tomado mujeres extranjeras durante el exilio.

Esd 10,30.

Bibl.: NOTH, 795, pág. 224.

KĔLŪB («cesta»). Nombre de dos personajes veterotestamentarios:

1. (Χαλέβ; Vg. *Caleb*). Descendiente de Judá. Fue hermano de Šūḥāh, padre de Mĕhīr y abuelo de ʾEštōn[1].

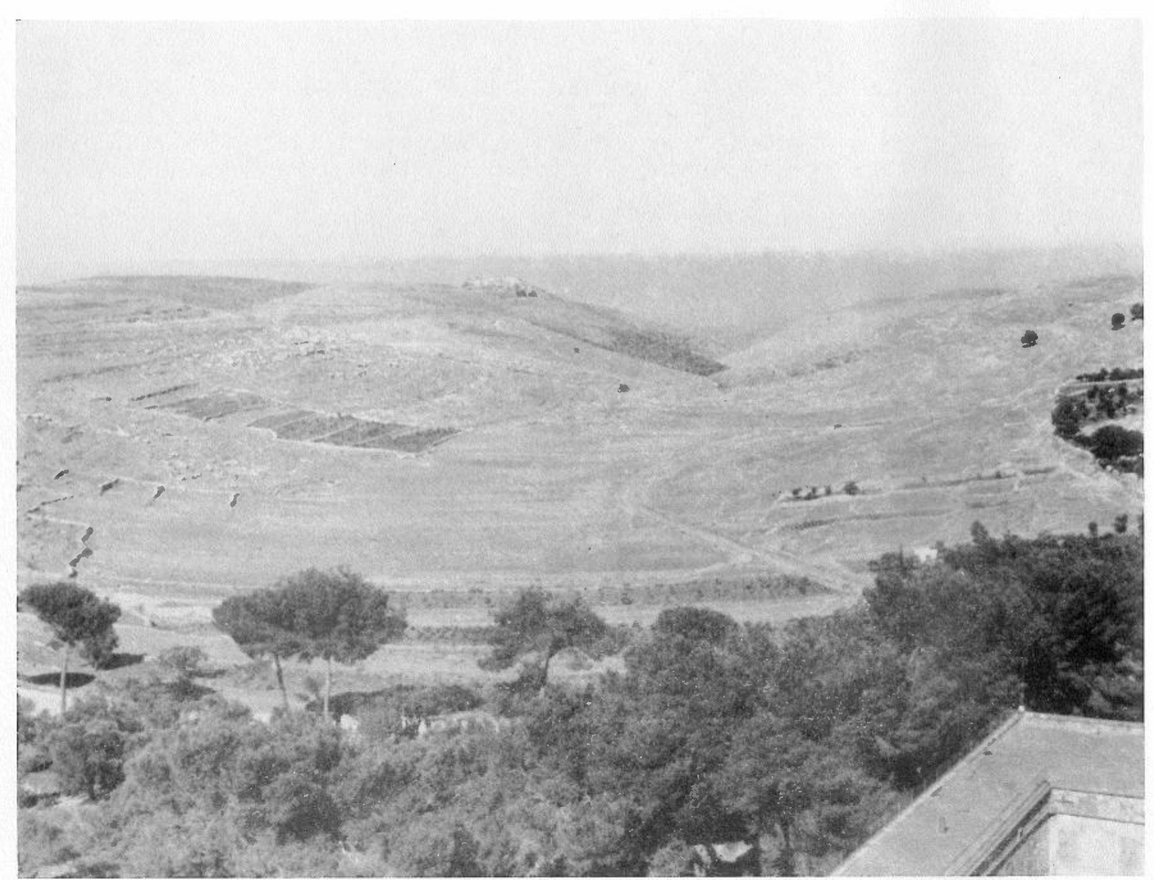
2. (ὁ Χελούβ; Vg. *Chelub*). Padre de ʿEzrī, uno de los funcionarios de David con autoridad sobre los agricultores[2].

[1] 1 Cr 4,11. [2] 1 Cr 27,26.

Bibl.: NOTH, 790, pág. 226.

R. SÁNCHEZ

Kĕfīrāh y su región. Panorámica desde el campanario del convento franciscano de el-Qubeibah. (Foto P. Termes)



KĔLŪBAY. Nombre hebreo variante, según algunos mss. de Kĕlūbī. → **Caleb.**

KĔLŪBĪ (Vg. *Calubi*). Nombre hebreo variante de → **Caleb.**

KĔLŪHŪ (k. *kĕlūhī*, et.?, Χελκία; Vg. *Cheliau*). Hijo de Bānī, que hubo de divorciarse de su mujer extranjera por orden de Esdras.

Esd 10,35.

Bibl.: NOTH, 791, pág. 248.

KĔMĀRĪM. → **Camoreos.**

KĔMŌŠ (et.?; as. *kamūšu*; Χαμώς; Vg. *Chamos*). Principal deidad nacional de los moabitas, a quienes por tal motivo se llama «pueblo de Kĕmōš»[1]. A propósito del mensaje que Jefté dirigió a los soberanos de ʿAmmōn, reclamando por suyos los países conquistados en nombre de Yahweh, se dice que era dios de los ammonitas, lo que habría que achacar a un *lapsus* o glosa tardía[2]. Salomón edificó en su vejez un lugar alto (heb. *bāmāh*) a Kĕmōš, «abominación» de Moab, en la montaña situada frente a Jerusalén, llamada tradicionalmente Monte del Escándalo[3]; y el culto duró tal vez hasta el fin del reino de Judá, salvo corta interrupción bajo Josías[4]. Mēšaʿ, rey de Moab, inmoló a su primogénito sobre el muro de su capital[5], aunque quizá los sacrificios humanos se llevaban a cabo sólo en los casos de gran apuro.

El nombre de Kĕmōš se menciona en la estela de → **Mēšaʾ**, con su paredra ʿAštar, y en los textos cuneiformes. Era un dios solar, cuyo símbolo consistía tal vez en un disco alado; en la estela de Mēšaʿ se presenta como una divinidad guerrera que iba al frente de los ejércitos, a la que se veneraba no sólo con sacrificios humanos, sino por medio del → **anatema**. En la época de Senaquerib aparece en Moab el nombre de *kammusunadbi*, cuyo primer elemento es Kĕmōš, prueba de que el nombre del dios entraba en la composición onomástica. Se ve en él por lo regular, en la actualidad, una forma de Báʿal, dios cananeo del Sol y la Naturaleza.

[1]Nm 21,29; Jer 48,46. [2]Jue 11,24. [3]1 Re 11,7.33. [4]2 Re 23,13. [5]2 Re 3,27.

Bibl.: G. CASTELLINO, *Chamos*, en *ECatt*, III, col. 1379. É. DHORME, en *Recueil Édouard Dhorme*, París 1951, págs. 255-256. W. F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel*, 4.ª ed., Baltimore 1956, págs. 77, 84, 117, 118. HAAG, cols. 902-903.

J. A. G.-LARRAYA

KĔNAʿĀNĀH (et.?). Nombre de origen tribal, de dos personajes del AT:

1. (Χανανά; Vg. *Chanana*). Individuo de la tribu de Benjamín, hijo de Bilhān[1].

2. (Χαναανά; Vg. *Chanaana*). Padre de Ṣidqiyyāhū, falso profeta del reinado de Acab[2].

[1]1 Cr 7,10. [2]2 Cr 18,10.

Bibl.: NOTH, 800, pág. 248.

D. VIDAL

KĔNĀNĪ («Dios es firme protección»; υἱοὶ Χωνενί; Vg. *Chanani*). Levita del tiempo de Esdras[1]. Perteneció a uno de los dos grupos de ocho individuos que cantaron alabanzas en honor de Yahweh.

[1]Neh 9,4.

Bibl.: NOTH, 798, págs. 38,179.

KĔNANYĀH(Ū) («Dios es firme protección»; Χωνενία[ς]; Vg. *Chonenias*). Jefe de los levitas, de la familia de Yiṣhār, contemporáneos de David y encargado con sus hijos de los asuntos exteriores al Templo, en los que desempeñaba funciones de magistrado y juez[1]. En el traslado del Arca a Jerusalén estuvo bajo su dirección el transporte[2]. Algunos entienden que era el director de la ejecución musical.

[1]1 Cr 26,29. [2]1 Cr 15,22.27.

Bibl.: NOTH, 799, págs. 21, 179.

T. DE J. MARTÍNEZ

KENOSIS. Término que significa «despojo», «anonadamiento», derivado de la expresión paulina ἐκένωσεν ἑαυτόν, «se despojó», «se vació», «se anonadó» a sí mismo[1], y que sirve para designar una teoría herética, de ascendencia luterana, basada en una interpretación errónea del texto mencionado. Mientras Lutero atribuía a la naturaleza humana de Cristo atributos propios de la persona divina, a los que en su estado de anonadamiento habría renunciado voluntariamente, otros teólogos luteranos limitaban, en mayor o menor grado, la divinidad de Jesús, imaginando que el Verbo, al encarnarse, se había despojado de una manera más o menos completa de sus atributos divinos. En la elaboración de tal teoría, en sus formas más recientes, entran ante todo las concepciones de la filosofía evolucionista y modernista sobre la naturaleza divina y sobre la persona, aplicadas a interpretar racionalísticamente el misterio histórico de Cristo. En rigor, como advierte P. Henry, «el problema de la *kenosis* en sentido estricto no se plantea sino para aquellos que admiten la plena divinidad de Cristo, bien sea que reconozcan que Pablo piensa en el Cristo preexistente, bien que prefieran decir que no se interesa sino por el solo Cristo histórico».

Pablo exhorta a sus lectores a tener los mismos sentimientos que ven en Cristo Jesús o, mejor, conformes a lo que pasó en Cristo Jesús. Abarcando luego toda la gesta cristológica, señala los ejemplos de humildad y abnegación que nos dio en cada una de sus fases: subsistiendo en «forma de Dios», es decir, estando en posesión de la naturaleza o de la condición y atributos divinos, en el momento de hacerse hombre, «no consideró como presa arrebatada», que hubiera de guardar celosamente, «el ser igual a Dios»[2], disfrutando de los honores y privilegios que como Dios le correspondían, «sino que se anonadó a sí mismo» voluntariamente, haciéndose hombre y ocultando la forma de Dios bajo la forma y condición de esclavo: «Tomando condición de esclavo y haciéndose semejante a los hombres»[3].

En esta primera fase es el hecho mismo de la unión hipostática, en su realización concreta, sin los esplendores de la majestad divina, lo que sirve como ejemplo de humildad y abnegación.

Después de la Encarnación, la voluntad humana de Cristo completa el anonadamiento, humillándose to-

davía más y haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte en la Cruz[4].

[1]Flp 2,7. [2]Flp 2,6. [3]Flp 2,7. [4]Flp 2,8.

Bibl.: M. WALHÄUSER, *Die Kenose und die moderne protestantische Christologie*, Maguncia 1913. H. SCHUMACHER, *Christus in seiner Präexistenz und Kenose nach Phil. 2,5-8*, I, Roma 1914; II, Roma 1914; III, Roma 1921. F. PRAT, *La théologie de Saint Paul*, I, París 1924, págs. 371-386. A. GAUDEL, *Kénose*, en *DThC*, 8, 2 (1925), págs. 2339-2349. M. MEINERTZ, *Theologie des Neuen Testaments*, II, Bonn 1950, págs. 62-67. P. HENRY, *Kénose*, en *DBS*, V, cols. 7-16. O. CULLMANN, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tubinga 1957, págs. 178-186.

J. PRADO

KEOPS (egip. *ḫnum-ḫufui*, «[el dios] Ḫnum me protegerá»; gr. Χέοψ, Σαῶφις, Σοῦφις). Segundo monarca de la IV dinastía egipcia, que gobernó en los alrededores del año 2650 A.C. Fue hijo de Snefru y le sucedieron sus hermanos Djedefre y Kefrén (→ **Egipto, Cronología de**). Su reinado se caracterizó por la lucha entre el soberano y los sacerdotes, de la que los segundos salieron tan malparados, que procuraron que perdurase la mala memoria del faraón, a quien acusaron de haber cerrado todos los templos del país, de abrumar al pueblo con impuestos y de haber prostituido a su hija, a fin de lograr recursos para atender a los gastos de las obras que emprendió. Posiblemente la discordia obedeció no sólo al carácter autoritario del rey, sino también a haberse irrogado el nombramiento de los sacerdotes y a elegir a sus parientes para las principales dignidades religiosas. Por ello, los santuarios de Osiris y de Ra se vieron privados de su situación privilegiada, las ciudades en que estaban —Busiris y Heliópolis respectivamente— sometidas a gobernadores civiles y los cultos transformados en una nueva rama de la administración estatal. Otro aspecto de la personalidad de Keops fue su afición a abarcar el saber erudito y científico de su tiempo.

Si el carácter y los hechos de este faraón resultan desdibujados por tradiciones más o menos fabulosas, se conoce de modo indiscutible la principal de sus obras: la gran pirámide de Gizeh. La de Keops es la mayor de las tres pirámides que están próximas al lugar mencionado, frente al Viejo Cairo, a unos 8 km de la orilla izquierda del Nilo, y se considera como una de las maravillas del mundo. En las excavaciones que se efectuaron en 1954, se encontraron dos barcas solares al pie de la misma. El colosal monumento mide 146,60 m de alto y 230,90 m de lado.

Bibl.: G. POSENER, *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, París 1959, págs. 50-51, 238, con bosquejo de la pirámide y descripción de su estructura interna y externa. J. PIRENNE, *Historia de la civilización del antiguo Egipto*, I, Barcelona 1963, págs. 153-154, 157, etc. (trad. cast.). J. L. DE CENIVAL, *Egipto*, col. *Arquitectura Universal*, Barcelona 1964 (trad. esp.).

J. A. G.-LARRAYA

KERAK. Designación que en el Targūm de Jonatán ben ʿUzzīʾēl a Isaías 16,11 y Jeremías 48,31 se da a la población Qīr Ḥéréś o Qir Ḥărèśet, idénticas a → **Qīr Mōʾāb**. Dicho nombre se ha conservado en la actual Kerak, en donde se hallaba enclavada la antigua población.

D. VIDAL



Figurilla de marfil de Keops, faraón de la IV dinastía

KERAK, Ḫirbet el-. Situado en la punta sudoeste del lago Genesaret, este ḫirbet es uno de los mayores de Palestina. Aquí se sitúan la ciudad helenística de Filoteria[A] y la Sinabri o Sennabris de Flavio Josefo. En las recientes excavaciones de Ḫirbet el-Kerak se encontraron restos de habitación desde el calcolítico reciente (3200) hasta el Bronce Medio I (2000 A.C.), destacando los restos del Bronce Antiguo III (2600-2400 A.C.) y unos muros, y la cerámica que ha recibido el nombre de «cerámica de Ḫirbet el-Kerak». Abandonado el lugar vuelve a ser habitado — los restos persas son escasos — en las épocas helenista, con un gran muro de 1600 m de largo, romana, de cuya época se han encontrado unas termas, y bizantina, con una iglesia. Esta última podría ser la → **Bēt Yéraḥ** talmúdica.

[A]POLIBIO, 5,70.

Bibl.: → **Bēt Yéraḥ**.

V. VILAR

KĔRĀN (et.?; Χαρράν; Vg. *Charan*). Cuarto y último hijo de Dīšān y nieto de Śēʿīr el hurrita. Debió de ser el fundador de un clan o el epónimo de una tribu de la que no se conserva memoria. Sólo se le cita en dos pasajes paralelos de la SE.

Gn 36,26; 1 Cr 1,41.

C. COTS



Kerak, la antigua Qīr Mōᶜāb. Panorámica del ángulo sur de la población con la fortaleza de los cruzados, vista desde el este. (Foto G. Lombardi)

KERET, Leyenda del rey. Poema épico sobre un rey cuyo nombre se denota con las consonantes *krt*, que se vocalizan generalmente Keret. El argumento, por lo que puede colegirse dado el estado del texto actual, versa sobre un monarca que ha perdido a toda su familia. Se duerme lleno de dolor y se le aparece en sueños el dios ʾĒl, que le consuela y le enseña cómo sobreponerse a su desdicha. Keret debe llevar a cabo una expedición contra Pabel, soberano de Udum, y rechazar los presentes que éste le ofrezca, a fin de obtener la mano de su hija Hurriya. Keret cumple las instrucciones, logra sus propósitos y tiene descendencia. El resto de la leyenda parece indicar que Keret cae gravemente enfermo, pero se salva. Probablemente encierra un fondo histórico.

Las excavaciones francesas en Ugarit de los años 1930-1931 descubrieron fragmentos de tres tablillas de arcilla sobre esta leyenda. Cada una de ellas, escrita en ambas caras, tiene seis columnas. Según el colofón, el texto es una copia hecha durante el gobierno de Niqmad de Ugarit, que reinó en el segundo cuarto del siglo XIV A.C.

Bibl.: *ANET*, págs. 142-149, texto anotado y bibliografía. S. MOSCATI, *Las antiguas civilizaciones semíticas*, Barcelona 1960, págs. 124-125 (trad. cast.).

J. A. G.-LARRAYA

KERETEOS (heb. *kĕrētî*; Χελεθί; Vg. *Cerethaei*, *Cerethi*). Grupo de soldados mencionado junto a los → **peleteos** como cuerpo guerrero destinado a la guardia personal de David, quien los había reclutado después de haber derrotado a los filisteos. Los capitaneaba Bĕnāyāhū, hijo de Yĕhōyādāʾ, y se distinguieron por su lealtad a la causa davídica, tanto durante la rebelión de Absalón como cuando se trató de castigar a Šébaʾ, hijo de Bikrī, o de apoyar el nombramiento de Salomón por rey[1].

Se debate en cuanto al origen de los kereteos. Para algunos son cretenses, es decir, un pueblo de origen egeo, perteneciente a los Pueblos del Mar, que se estableció en la costa meridional de Palestina al mismo tiempos que los filisteos, o bien mercenarios de Creta con que los egipcios guarnecieron aquella parte del antiguo Próximo Oriente. Pudieron fijarse en el sudeste de Filistea, puesto que el libro de Samuel habla del Négeb de los kereteos[2]. Ezequiel y Sofonías tratan del castigo de los kereteos (heb. *kĕrētîm*; Κρῆτες; Vg. *interfectores*, *perditorum*) en paralelismo con los filisteos[3], lo que si no permite identificarlos como un solo pueblo con nombre variante, dice al menos que entre unos y otros existía una relación bastante estrecha. Los cariteos (heb. *kārī*) del kĕtīb de 2 Sm 20,23, también mencionados en la historia de Joás[4], abren otra posibilidad: o que el nombre sea una corrupción o evolución del de kereteos, o que denote a los carios, grupo asiánico cuyos elementos servían de mercenarios, muy apreciados en la antigüedad.

[1] 2 Sm 8,18; 15,18; 20,7.23; 1 Re 1,38-44. [2] 1 Sm 30,14. [3] Ez 25, 16; Sof 2,5. [4] 2 Re 11,4.19.

Bibl.: W. F. Albright, *A Colony of Cretan Mercenaries on the Coast of the Negeb*, en *JPOS*, 1 (1920-1921), págs. 187-194. A. Médebielle, *Les livres des Rois*, en *La Sainte Bible*, III, Paris 1949, *loc. cit.*, con bibliografía. R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, II, Paris 1960, págs. 18, 19.

T. DE J. MARTÍNEZ

KERIGMA. El verbo κηρύσσειν, que en el NT únicamente se aplica a los apóstoles, no significa propiamente «predicar» (exponer una doctrina o hacer una exhortación), sino «proclamar un hecho». El valor específico del *kerygma* no es que el cristianismo aporte algo nuevo en su contenido: una nueva doctrina, una nueva visión de Dios, un nuevo culto. Lo decisivo del *kerygma* es la acción, la proclamación. Por la proclamación viene el Reino de Dios. El *kerygma* apostólico era algo más que la simple prolación de un mensaje. Pablo fue a Corinto a llevar el mensaje; pero lo específico suyo, lo que lo contradistinguía de los demás filósofos, no era precisamente lo que había de λόγος en el *kerygma*, sino lo que había de πνεῦμα y de δύναμις[1]. Pablo no separa el *kerygma* del λόγος; aún más, él mismo anuncia una elaboración teológica: «Hablamos una sabiduría entre los perfectos»[2].

Resumiendo, podríamos decir que el *kerygma* es la proclamación oficial y autorizada del gran hecho cristiano: Cristo presente y activo en la historia humana, para conducirla desde dentro a su salvación final. Por eso el *kerygma* es ya una δύναμις, una irrupción del espíritu; y, consiguientemente, no puede realizarse en la frialdad de un aula académica, sino en el área de la Iglesia, como un fenómeno de emergencia sobrenatural.

El *kerygma* no es la predicación precientífica o popular del mensaje tal como fue formulado por Cristo, sino la proclamación eclesial del gran hecho que sigue aconteciendo y desarrollándose en el seno de la historia. El *kerygma* no se acabó con la muerte del último apóstol, sino que sigue proclamándose en el área eclesial, desde la cual invadirá progresivamente todas las zonas de la historia.

Por eso, el *kerygma* es inseparable de la δύναμις, que no siempre cuajará en milagros físicos, sino que sobre todo se hará patente en el testimonio colectivo de la comunidad eclesial. Es un testimonio comunitario dado en la alegría, en el amor, en la oración, en la intercomunicación de bienes.

Por consiguiente, si llegáramos a definir el *kerygma*, diríamos que es el hecho constante y progresivo de la salvación por Cristo, proclamado desde la Iglesia, en cuyo seno se realiza visiblemente la δύναμις operante

Ḥirbet el-Kerak. Típicas viviendas con patio y dos habitaciones del Bronce II, anteriores a los hicsos. (Foto P. Termes)



del Espíritu. Un texto decisivo para esta comprensión del *kerygma* es el de Gál 3,1-5. Pablo fue a Galacia como un κῆρυξ oficial, para proclamar públicamente (προγράφειν) el hecho de la salvación por Cristo. Esta proclamación se hizo desde la Iglesia. Pablo era un enviado, «un apóstol, no por autoridad humana ni por mediación de un hombre, sino por Jesucristo y Dios Padre, que lo resucitó de entre los muertos»[3], que llevó a Galacia una nueva visión de Dios y del hombre. Y a través de toda la epístola se esfuerza por demostrar que él trabaja en nombre de la Iglesia, como ministro calificado.

En segundo lugar, el *kerygma* se realiza envuelto en la presencia visible del Espíritu. Pablo puede aludir a la experiencia psicológica de aquellas maravillosas vivencias, que habían transformado el ser humano de los nuevos cristianos.

Y aquí lo «kerigmático» no se opone a lo «dogmático». El mismo Pablo es un ejemplo de cómo un «proclamador» oficial del hecho cristiano reflexiona sobre su contenido, lo enriquece ideológicamente y lo presenta a las mentes contemporáneas. Pablo no sabría distinguirse a sí mismo como κῆρυξ y como teólogo.

Esta consideración debe presidir los esfuerzos realizados por construir una «teología kerigmática» un poco al margen de la «teología dogmática». Cuando la Iglesia pide a sus teólogos que reflexionen sobre el hecho cristiano es precisamente con vistas a la mejor penetración de su mensaje en las mentes contemporáneas. El predicador eclesial no debe ser un repetidor mecánico de unos rudimentos arcaicos del mensaje cristiano, sino un hombre teológicamente maduro, dotado de una reflexión teológica actual y vibrante. En el mismo sujeto debería reunirse la doble dimensión de κῆρυξ y de «teólogo»; de «enviado», «dinámico», «pneumático», por una parte, y de «intelectualmente maduro», por otra. La síntesis vital kerigmático-dogmática de san Pablo es, sin duda, un ejemplo obligante.

[1] 1 Cor 2,4. [2] 1 Cor 2,6. [3] Gál 1,1.

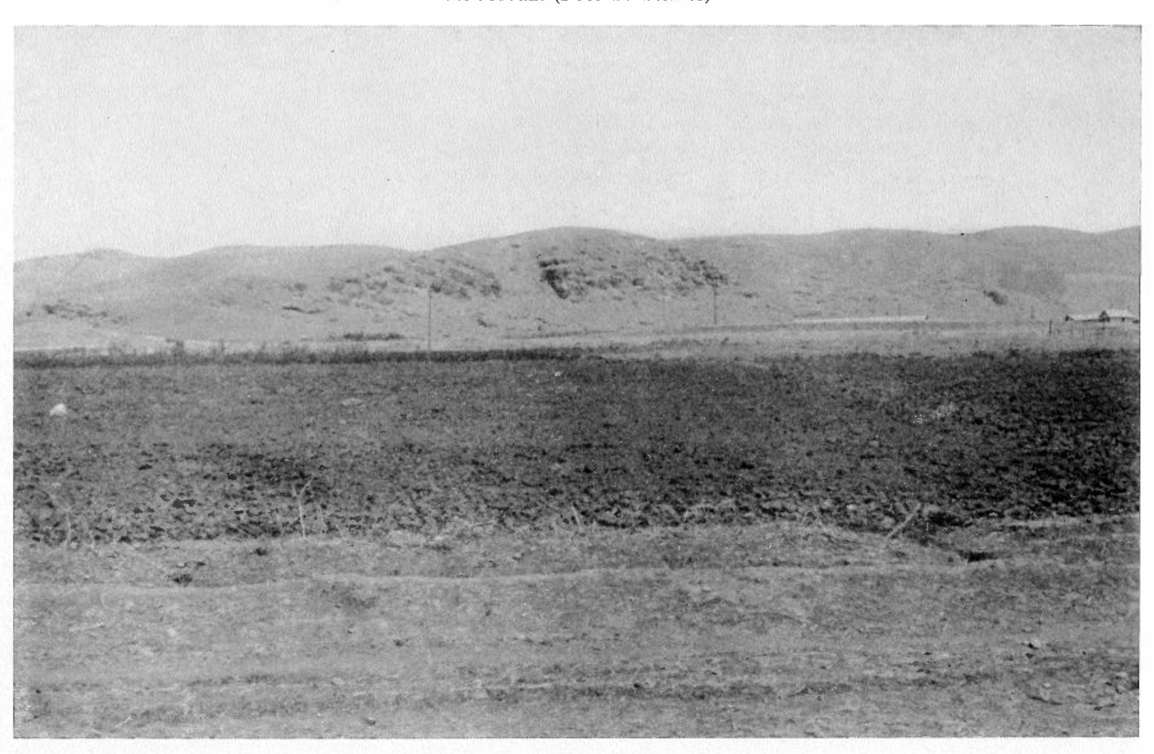
Bibl.: K. Rahner, *Teología de la predicación*, Buenos Aires 1950, pág. 24 (trad. cast.). J. R. Geiselmann, *Jesus der Christus. Die Urform des apostolischen Kerygmas als Norm unser Verkündigung und Theologie von Jesus Christus*, Stuttgart 1951. J. A. Jungmann, *Katechetik. Aufgabe und Methode der religiösen Unterweisung*, Viena 1953. J. A. Ubieta, *El Kerygma apostólico y los evangelios*, en EstB, 18 (1959), págs. 21-61.

J. M.ª GONZÁLEZ RUIZ

KĔRĪT (heb. *náḥal kĕrīt*, «el torrente de Kĕrīt»; χειμάρρους Χορραθ; Vg. *torrens Carith*). Torrente en que, por orden de Dios, se escondió el profeta Elías y de cuya agua bebió, mientras le alimentaban los cuervos, hasta que se secó[1]. Estaba, según la SE, al este del Jordán. Si bien J. Simons niega que el lugar sea identificable, es preferible localizarlo con Abel, aunque a título provisional, en el Wādī Yābis, perpendicular al Jordán, pues su situación y restantes pormenores corresponden plausiblemente a los datos bíblicos. Dicho wādī penetra en el Jordán a una distancia de 12 km al sur de la ciudad de Beisán.

[1] 1 Re 17,1-7.

Montes entre los que discurre el Wādī Yābis, identificado con el torrente de Kĕrīt, al desembocar en la llanura del Jordán. (Foto P. Termes)



Karnak. Cerca de Luxor están las ruinas de Tebas, antigua sede del imperio egipcio. Forman parte de ella los famosos templos de Karnak, de los que la ilustración muestra un aspecto que revela su antigua magnificencia. (Foto S. Bartina)

Keops. Tramo correspondiente a los corredores internos de la pirámide de Keops, que conducen a las cámaras sepulcrales. La regularidad del trazado y la uniformidad de las obras revelan la maestría de los arquitectos egipcios. (Foto S. Bartina)

Bibl.: ABEL, I, págs. 484-485. A. MÉDEBIELLE, *Les livres des Rois*, en *La Sainte Bible*, III, París 1949, pág. 669. SIMONS, § 898.

J. A. PALACIOS

KĔRŪB (posiblemente der. del ac. *karābu*, «bendecir», «rezar»; Χερούβ, Χαρούβ; Vg. *Cherub*). Lugar de Mesopotamia de donde regresaron un grupo de deportados que no presentaron pruebas de su ascendencia judía[1]. El texto de Esdras parece indicar una sola población (Kĕrūb-ʾAddān-ʾImmēr), si bien los LXX y el texto de Nehemías indican dos: Kĕrūb ʾAddān e ʾImmēr. Para algunos autores no son un nombre de ciudad, sino de los jefes de los exilados (→ **ʾAddān**).

[1]Esd 2,59; Neh 7,61.

Bibl.: A. MÉDEBIELLE, *Esdras*, en *La Sainte Bible*, IV, París 1952, pág. 292. F. MICHAÉLI, *Esdras*, en *BP*, I, pág. 1473. SIMONS, § 1036.

R. SÁNCHEZ

KĔRŪB ʾADDĀN (Ἠδάν; Vg. *Cherub et Adon*). → **ʾAddān**.

KĔSĀLŌN (Χασλών; Vg. *Cheslon*). Ciudad de la tribu de Judá, situada en la frontera septentrional de su territorio, citada entre Qiryat Yĕʿārīm y Bēt Šémeš[1]. El dato de que se hallaba al norte del monte de Yĕʿārīm permite identificarla con la actual Keslah, aldea perteneciente a la circunscripción de Jerusalén, al sur de Sārīs.

[1]Jos 15,10.

Bibl.: EUSEBIO, *Onom.*, 172,16. ABEL, II, págs. 173, 299. SIMONS, § 314.

T. DE J. MARTÍNEZ

KÉŚED (et.?; Χαζάδ; Vg. *Cased*). Cuarto hijo de Nāḥōr y Milkāh. Corrientemente se cree que fue el antepasado epónimo de los → **Kaśdīm**.

Gn 2,22.

Bibl.: A. CLAMER, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, París 1953, pág. 319.

G. SARRÓ

KĔSĪL. Ciudad de la tribu de Simeón, también llamada → **Bĕtūʾēl.**

KĔSULLŌT (heb. *ha-kĕsullōt*; Χασαλώθ; Vg. *Casaloth*). Población de la tribu de Isacar[1], en el límite meridional de Galilea, junto a la llanura de Yizrĕʿēʾl. En Jos 19,12 se menciona Kislōt Tābōr como estando próxima a la frontera de Zabulón: indudablemente son la misma ciudad. Josefo la llama Ἐξαλώθ. Eusebio dice de ella que debe de ser la aldea de Calús, en el llano, cercana al Tabor, a 8 millas al este de Diocesarea. Se localiza en la moderna Iksāl, a unos 5 km al sudeste de Nazaret, aunque el sitio antiguo pudo estar algo más al norte, en Ḫirbet el-Ṭīrah.

[1]Jos 19,18.

Bibl.: F. JOSEFO, *Bel. Iud.*, 3,3,1. EUSEBIO, *Onom.*, 28,22; cf. 22,3. ABEL, II, pág. 299. SIMONS, §§ 329, 330 (2).

M. V. ARRABAL

KĔTĪB. → **Qĕrē-Kĕtib.**

KĔTŪBĪM. Palabra hebrea, en uso desde los tiempos de los talmudistas, para designar el tercer grupo de los tres en que los judíos dividen los libros sagrados del AT, equivalen a → **Hagiógrafos.**

KĔZĪB (Χασβί; Vg. omite). → **ʾAkzīb.**

KHORSABAD. Nombre actual de la antigua ciudad asiria → **Dūr-Šarrukīn.**

KĪDŌN (heb. *gōren kīdōn*, «era de Kīdōn»; ἅλων, ἅλων Χειλώ [A]; Vg. *Area Chidon*). Uno de los lugares por donde pasó el Arca al ser conducida de Qiryat Yĕʿārīm a Jerusalén[1]. Llamado Gōren Nākōn en 2 Sm 6,6 (ἅλώς Ναχώρ). Al llegar a tal lugar resbalaron los bueyes que conducían el Arca y ʿUzzāh intentó sujetarla, por lo que fue castigado por Dios. A causa de haber sido aniquilado (heb. *pāraṣ*, literalmente «abrir brecha») el lugar recibió el nombre de Péreṣ ʿUzzāh o ʿUzzāʾ[2]. El lugar no ha sido identificado.

[1]1 Cr 13.9, [2]2 Sm 6,8; 1 Cr 13,11.

Bibl.: B. UBACH, *I i II Samuel*, en *La Bíblia de Montserrat*, Montserrat 1952, págs. 215-216. SIMONS, § 764.

P. ESTELRICH

KĪDŌN (ἀσπίς; Vg. *clypeus*). Arma que Josué extendió hacia hā-ʿAy[1]. Goliat llevó una de bronce sobre sus espaldas[2] y Jeremías la atribuye a los invasores septentrionales[3]. El *kīdōn* era un arma que, salvo en el caso de Josué, no fue utilizada por los israelitas. El vocablo suele traducirse por «dardo», «jabalina», «escudo» o «adarga». No obstante, si se atiende a las representaciones figurativas, a los descubrimientos arqueológicos y a la *Guerra de los hijos de luz contra los hijos de tinieblas* de Qumrān, resulta más probable que el *kīdōn* sea una cimitarra. El texto qumránico describe al parecer una espada de codo y medio de largo y cuatro dedos de ancho, curvada en forma de hoz, como la ἅρπη griega, de mayores dimensiones que la espada (*ḥéreb*) común de los hebreos. Se cree que los filisteos tenían una tropa especial provista de esta arma (Willesen).

[1]Jos 8,18.26. [2]1 Sm 17,6.45. [3]Jer 6,23; 50,42.

Bibl.: G. MOLIN, *What is a Kidon?*, en *JSS*, 1 (1956), págs. 334-337. F. WILLESEN, *The Philistine Corps of the Scimetar of Gath*, en *JSS*, 3 (1958), págs. 327-335. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, II, París 1960, pág. 50. E. F. SUTCLIFFE, *Los monjes de Qumrān*, Barcelona 1962 (trad. cast.).

J. A. G.-LARRAYA

KIKKĀR («círculo, alrededor»; ἡ περίχωρος; Vg. *circa*). La palabra hebrea *kikkār* se emplea varias veces en la SE en su primitivo sentido de «alrededor». Unas veces la cita en relación con el Jordán[1] y otras, con Jerusalén[2]. Cuando hace referencia al Jordán se aplica casi siempre al valle, sobre todo a la parte norte del mar Muerto. En varios casos también se cita en el episodio de la destrucción de la Pentápolis, por lo que, si ésta se sitúa en el sur del mar Muerto, *kikkār* del Jordán habría que entenderlo en sentido más amplio, comprendiendo también las orillas de dicho mar.

[1]Gn 13,10-12; 19,17.25.28; Dt 34,3; 2 Sm 18,23; 1 Re 7,46; 2 Cr 4,17. [2]Neh 3,22; 12,28.

Bibl.: ABEL, II, págs. 424-425. SIMONS, §§ 137, 140, 347, 406, 407, 1058, 1092.

R. SÁNCHEZ

KIL'ĀB («el Padre es poderoso»; Δαλουΐα; Vg. *Cheleab*). Nombre del segundo hijo que David tuvo de Abigail en Hebrón[1]. En el pasaje paralelo se le llama Daniel[2]. El T. M. es muy inseguro en este caso y pudiera tratarse de un error del copista. Dhorme corrige Daniel, nombre de forma reciente, en Dōdiyyāh. Abigail era de Karmēl, población calebita de los montes de Judá, y por ello Médebielle pretende que la forma Kil'āb recuerda el origen calebita de la madre.

[1] 2 Sam 3,3. [2] 1 Cr 3,1.

Bibl.: É. Dhorme, *Les livres de Samuel*, París 1910, págs. 289-290. Noth, 788, pág. 248. A. Médebielle, *Les livres des Rois*, en *La Sainte Bible*, III, París 1949, pág. 474. L. Marchal, *Les Paralipomènes*, ibíd., IV, París 1952, pág. 33.

T. DE J. MARTÍNEZ

KILMAD (Χαρμάν; Vg. *Chelmad*). Nombre de una localidad no identificada, que tenía relaciones comerciales con Tiro[1]. Kilmad acostumbra corregirse en *kŏl māday*, «toda la Media», y la misma LXX da una lección que recuerda el nombre de Kirman, provincia persa, lo cual prueba que el traductor griego, como los de los Targūmim, relacionó Kilmad con Media. Algunos autores optan por considerar que es una duplicación corrupta de la palabra siguiente (*rōkaltēk*).

[1] Ez 27 23.

Bibl.: L. Dennefeld, *Ézéchiel*, en *La Sainte Bible*, VII, París 1947, pág. 552. J. Koenig, en *BP*, II, pág. 539, n. 23. Simons, § 1428 (e).

D. VIDAL

KILYŌN («consunción», cf. sudar. *kilāl*; ugar. *klyn*; Χελαιών; Vg. *Chelion*). Hijo de 'Ĕlîmélek y de Noemí, y marido de 'Ŏrpāh. Murió en los campos de Moab.

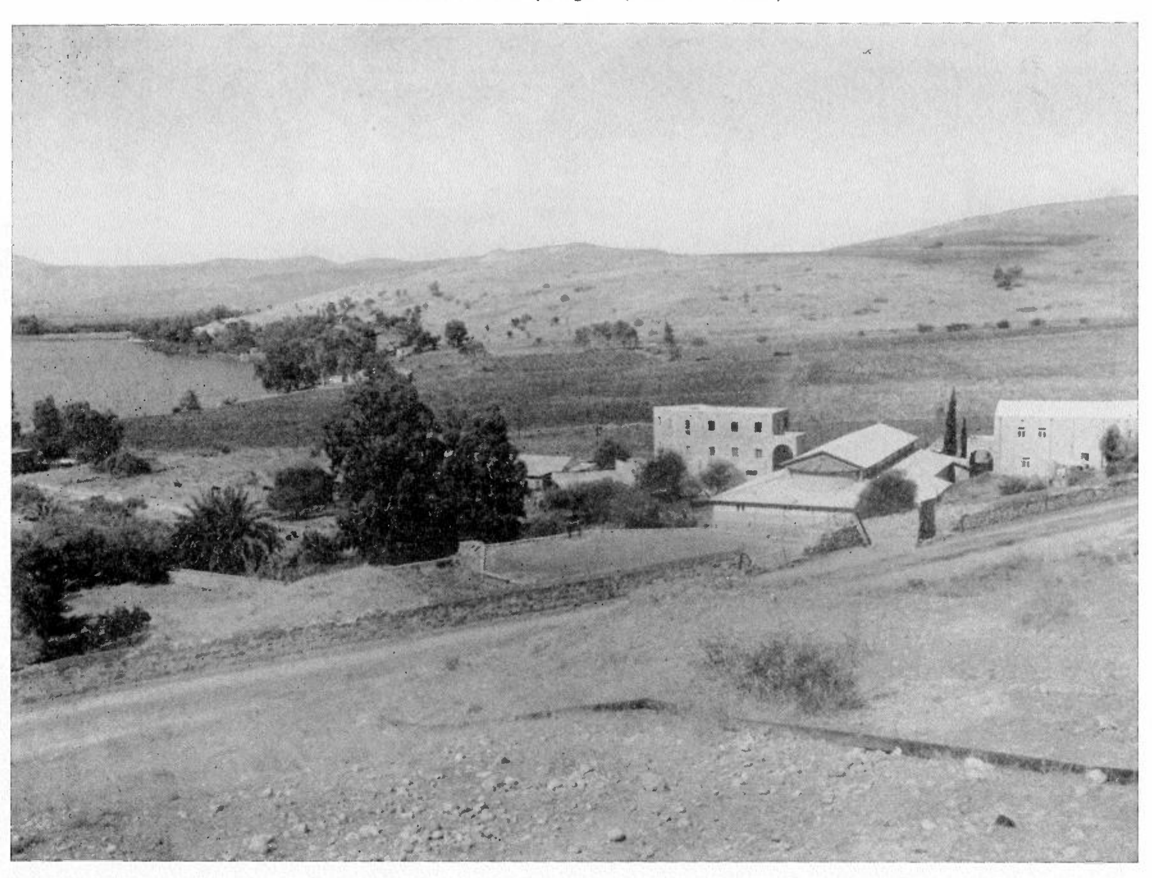
Rut 1,2.5; 4,9.

Bibl.: Noth, 793, pág. 11. G. Ryckmans, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 114. R. Tamisier, *Le livre de Ruth*, en *La Sainte Bible*, III, París 1949, págs. 309-310.

M. V. ARRABAL

KIMHĀM (var. *kimhān*, «de rostro descolorido»; Χαμαάμ; Vg. *Chamaam*). Probablemente se trata del hijo de Barzillay, galaadita de Rōgĕlîm, de origen arameo, el cual, al llegar David fugitivo desde Jerusalén a Maḥănáyim, junto con los suyos que le seguían, dio hospitalidad al rey y a todos los hombres de Israel que iban con él[1]. Al volver el rey a Jerusalén invitó, para que le siguiera, a Barzillay, pero éste declinó tal honor en la persona de Kimhām. De hecho, éste acompañó a David en su itinerario hacia Gálgala, y le tuvo probablemente en la corte mientras vivió, ya que en trance de muerte le recomendó junto con otros hermanos suyos

Tell el-'Oreimah (colina blanquecina en el centro), donde se sitúa la ciudad de Kinnéret, vista desde los alrededores de el-Ṭābigah. (Foto P. Termes)



a su hijo Salomón, a fin de que fuese admitido entre los que comían de la mesa real[2].

[1]2 Sm 17,24-29. [2]2 Sm 19,38-41; 1 Re 2,7.

Bibl.: NOTH, 796, pág. 225.

R. M.ª AUGÉ

KIMHĀN. → **Kimhām.**

KĪMŌHĀM (heb. *gĕrūt kimōhām*, *kimūhān* o *kimhām*; Γαβηρωχαμάα; Vg. *Chamaam*). Nombre de un *ḥān* o caravasar que se hallaba junto a Belén[1]. Hay quien relaciona este mesón para alojar las caravanas, que de Jerusalén se dirigían hacia Egipto, con → **Kimhām.** En este caso, sería un inmueble que David habría dejado al citado personaje, reconocido por los servicios que de él había recibido. El lugar exacto del caravasar es desconocido. Sobre una estribación de la montaña, al sudeste de Belén, existen una ruinas, conocidas por *Rey Qumqam*, que podrían evocar el *ḥān* citado por Jeremías cuando menciona la huida de Yōḥānān con los que se habían salvado hacia Egipto, con motivo del asesinato de Godolías[2].

[1]Jer 41,17 (LXX 48,17). [2]Jer cap. 41.

R. M.ª AUGÉ

KINNÉRET (Χαννεσάϑ, Κενερέϑ; Vg. *Cenneroth*, *Cenereth*). La antigua ciudad de Kinnéret, también denominada Kinnĕrōt (y en pausa Kinnāret)[1] se identifica comúnmente con Tell el-ʿOreimah a 11,5 km al norte de Tiberíades. En él se halló, durante las excavaciones de 1928, un fragmento de una estela de Thutmosis III que conmemoraba su victoria sobre las ciudades de Palestina en 1478 A.C. Fue una de las ciudades fuertes de la tribu de Neftalí[2]. Durante el reinado de Asa de Judá (911-870), su aliado Ben Hădad, rey de Siria, «devastó a ʿIyyōn, Dan, ʾĀbēl Bēt Maʿăkāh, toda la Kinnĕrōt y toda la tierra de Neftalí»[3], en cuyo caso el T. M. parece referirse a toda la región de Genesaret.

Siguiendo seguramente una indicación del Talmūd, que relaciona Kinnéret con Sinnabris (Neubauer), en 1908 se fundó cerca de esta última ciudad, al sudoeste del lago Tiberíades, una colonia hebrea llamada Kinnéret.

Con el mismo nombre de Kinnéret se conocían en la antigüedad el lago y la llanura de → **Genesaret.**

[1]Dt 3,47; Jos 11,2; 19,35. [2]Jos 19,35. [3]1 Re 15,20.

Bibl.: A. NEUBAUER, *La géographie du Talmud*, París 1868, págs. 214-215. L. HENNEQUIN, *Tell el-Oreimé*, en *DBS*, III, col. 415. G. DALMAN, *Les itinéraires de Jésus*, París 1930, págs. 176-177. R. KÖPPEL, *Der Tell ʾOrēme und die Ebene Genesareth*, en *Bibl*, 13 (1932), págs. 298-308. D. BALDI, *Enchiridion locorum sanctorum*, Jerusalén 1955, pág. 247 y sigs. M. DU BUIT, *Géographie de la Terre Sainte*, París 1958, pág. 209.

B. M.ª UBACH

KIPPŪR. Palabra hebrea que significa «expiación». → **Yōm Kippūr** o «Día de la Expiación».

KĪŠ. Antigua ciudad-estado sumeria, situada al nordeste de Babel, cuyas ruinas figuran principalmente en el actual Tell el-Oḥeimir, visible desde gran distancia. Las excavaciones científicas del mismo se iniciaron en 1912 y las dirigió H. de Genouillac; las continuaron E. Mackay y S. Langdon. Gracias a ellas, se ha podido comprobar la existencia en Kīš, desde época muy remota, de grupos semitas, que, llegados del desierto arábigo, se mezclaron a la población sumeria. Había en la ciudad muchos templos, p. ej., el de É-mete-ursag, dedicado al dios Zababa. El primer rey de Kīš fue Mesilim (Mesalim), anterior a Urnanše de Lagaš (→ **Sumer**).

Bibl.: H. DE GENOUILLAC, *Premières recherches archéologiques à Kich*, I, París 1924. F. HOMMEL, *Ethnologie und Geographie des alten Orients*, Munich 1926. T. JACOBSEN, *The Assumed Conflict between Sumerians and Semites in Early Mesopotamian History*, en *JAOS*, 59 (1939), págs. 485-495. H. SCHMÖKEL, *Das Land Sumer*, 2.ª ed., Stuttgart 1956.

J. A. G.-LARRAYA

KISLĒW (ac. *kisilīmu*; Χασελεῦ; Vg. *Casleu*). Noveno mes del calendario judío postexílico (en algunos pasajes de la SE aparece como una glosa posterior), de origen babilónico, correspondiente a los meses gregorianos de noviembre-diciembre.

Neh 1,1; Zac 7,1; 1 Mac 1,57; 4,52.59; 2 Mac 1,9.18; 10,5.

Bibl.: A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, París 1953, pág. 177. HAAG, cols. 1154-1155. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, París 1958, pág. 282.

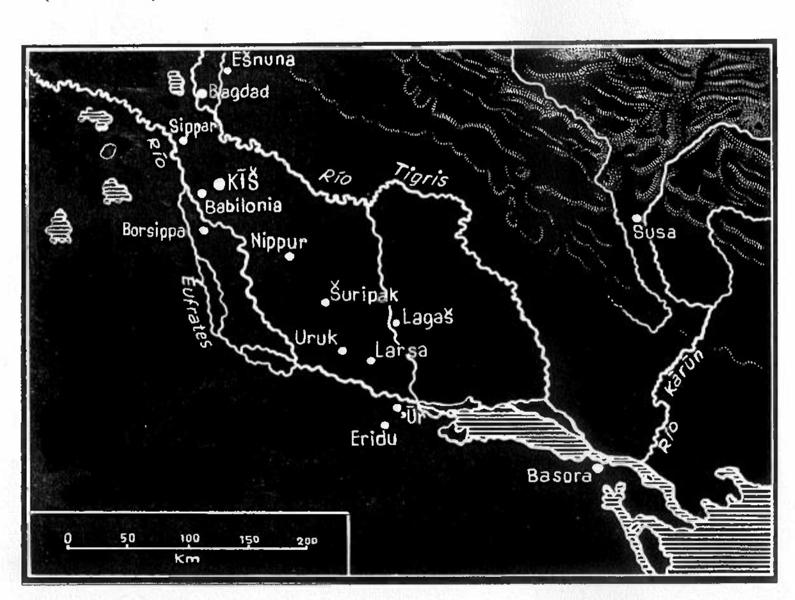
G. SARRÓ

KISLŌN («perezoso», «fatigado», cf. ár. *kasila*; Χασαλών; Vg. *Chaselon*). Individuo de la tribu de Benjamín, padre de ʾĔlīdād, cuyo nombre aparece mencionado una sola vez en la Biblia.

Nm 34,21.

Bibl.: NOTH, 801, pág. 227.

D. VIDAL



Mapa de la región meridional de Mesopotamia en el que se indica el emplazamiento de Kīš



Maza votiva con el nombre de Mesilim, rey de Kīš. Hallada en Tellō y datada hacia el año 2950 A.C. (Museo del Louvre)

KISLŌT TĀBŌR (Χασελωθαίθ; Vg. *Ceseleththabor*). Ciudad de la tribu de Isacar, que recibe también el nombre de → **Kĕsullōt**.

KITLĪŠ (Χαθλώς [A], Μααχώς [B]; Vg. *Cethlis*). Ciudad de la tribu de Judá, situada en la Šĕfēlāh[1] y citada una sola vez en la SE. Atendiendo a la grafía Μααχώς (B), puede identificarse con Ḫirbet el-Meqḥaz, que se halla a unos 8 km al sudoeste de Lākīš.

[1] Jos 15,40.

Bibl.: ABEL, II, págs. 90, 299. SIMONS, § 318 (B/12).

C. COTS

KITTĪM (var. *kittiyyīm*; Κήτιοι, Κίτιοι, Κιτιεῖς, Χεττιείμ, etc.; Vg. *Cethim, Cetthim*). Pueblo descendiente de Yāwān. El nombre se aplica no sólo a los habitantes u oriundos de → **Chipre**, sino a los del Oriente mediterráneo, a causa de motivos históricos que se ignoran. Se concede sin razón plausible, pero que es prueba de su expansión, a Macedonia y a los romanos. Los escritos de la secta judía de Qumrān también emplean la designación para aludir al parecer a las legiones romanas.

Gn 10,4; Nm 24,24; 1 Cr 1,7; Is 23,1.12; Jer 2,10; Ez 27,6; Dan 11,30; 1 Mac 1,1; 8,5.

M. GRAU

KIYYŪN. → **Re(m)fán.**

KOINÉ. Aunque en Aristóteles y Jenofonte podemos descubrir alguna huella de la lengua común o κοινή — así llamada por la expansión del ático y su contaminación por otros dialectos —, sin embargo, entendemos aquí más propiamente por *koiné* la lengua griega popular de la época helenística. Es la lengua que fue difundida hacia el oriente por Alejandro Magno y sus sucesores, los ptolomeos de Egipto y los seleucidas de Siria y Mesopotamia. La *koiné* neotestamentaria es diferente de la de los aticistas como Plutarco, Luciano, etc., y, en cuanto hablada por todas las gentes de la expansión helenística, ofrece una gran fusión lingüística con predominio del ático y dialectos del noroeste de Grecia.

Como ecléctica, la *koiné* neotestamentaria enriquece su léxico con palabras prestadas de otras lenguas. Así, por ejemplo, toma del latín μόδιος, λεγιών; del hebreo, unas veces la misma palabra: σατανᾶς, σίκερα; y otras, su significación, como γλῶσσα («lengua» = «nación»), ὁδός («camino» = «doctrina»). Característico es el empleo de voces compuestas como ἀγενεαλόγητος, λογομαχέω, incluso donde los clásicos las usarían simples — ἀπαρνεῖσθαι, ἐπιζητεῖν —, lo cual también se manifiesta en la preponderancia del empleo de preposiciones y adverbios en conjunción: ἐπάνω, κατενώπιον.

Otro aspecto del eclecticismo es la creación de nuevas palabras, que a veces presentan sufijos clásicos como πειρασμός, σπλαγχνίζεσθαι y, a veces, son simultáneamente usadas con las mismas clásicas como τὸ νῶτον; ὁ νῶτος; ἐγείρω, γρηγορέω. Cuando no llega al empleo de nuevos vocablos, la *koiné* propende a los diminutivos, vgr.: ὠτίον («oreja»), κοράσιον («niña»).

En algunas ocasiones, las palabras neotestamentarias cambian de significación con relación a las clásicas. Así, vgr., εὐλαβέομαι significa «temer», mientras que en clásico significaba «proceder con cautela»; del mismo modo ἐρωτάω adquiere el nuevo significado de «rogar» contra el clásico «preguntar».

En cuanto a la fonética, recordamos que la asimilación de la — ν — con la consonante siguiente en composición no es tan frecuente como en los clásicos, del mismo

modo que la elisión y la crasis no son tampoco corrientes.

En morfología encontramos modificaciones interesantes con respecto a la declinación. Así, cabe señalar la igualdad del nom. y voc. sing. en la 3.ª declinación: πατήρ, θυγάτηρ, lo mismo que sucede con el plural de los nombres de la 3.ª acabados en —εύς: ἀρχιερεῖς, ἱππεῖς. En vocablos de la misma declinación, se advierten las siguientes particularidades: σπεῖρα, σφύρα y el participio femenino συνειδυῖα, βεβηκυῖα tienen el gen. y dat. sing. en -ης, -ῃ, como si la α fuese impura. Συγγενής tiene el dat. pl. en -εῦσι. Κλείς y χάρις tienen también las formas κλεῖδα y χάριτα para el acus. sing. Ἔρις además del clásico, hace el nom. y acus. pl. en ἔρεις. Γῆρας tiene el dat. sing. en -ει. Βοῦς presenta en su acus. pl. la forma homérica sin contraer: βόας; lo mismo que ἰχθῦς, la de ἰχθύας.

Se dan otras irregularidades entre diversas declinaciones o géneros. Así, los nombres contractos de la 2.ª νοῦς, πλοῦς, χοῦς pasan a la 3.ª por semejanza con βοῦς. En los compuestos con —αρχ—, prevalece la forma -άρχης, sobre todo si el primer elemento no es numeral. Ὁ ἔλεος, ὁ ζῆλος, ὁ πλοῦτος, ὁ ἦχος por semejanza con τὸ γένος a veces se cambian en neutros de la 3.ª. También se encuentra λίμος como femenino y λίθος como masculino, incluso para significar «piedra preciosa». Los adjetivos de dos terminaciones se convierten en adjetivos de tres (-ος, -η [-α], -ον): ἑτοιμή.

A la par que se realizan estas modificaciones, hay que señalar la desaparición de algunas formas clásicas. Se puede, en primer lugar, indicar la supresión del dual: incluso δύο o es indeclinable o tiene el dat. en δυσίν. Como consecuencia de esto, los adjetivos terminados en -τερος pasan sencillamente a significar pluralidad. En vez de la declinación ática (-εως, -εω...) se emplean las formas comunes. Se omiten algunas contracciones nominales, especialmente el plur. de ὀστέον, y algunas voces -εῖς, πλήρης (a veces), ἥμισυ (en algunos de sus casos), pierden la flexión. Hay que señalar finalmente la desaparición casi completa de los adjetivos verbales en -τέος y el uso de los reflexivos de 3.ª persona con preferencia a los de 1.ª y 2.ª.

El verbo propende a las formas nuevas y populares, muchas veces perifrásticas. Como cambios en la conjugación, podemos señalar los siguientes: en el aoristo de optativo permanece el diptongo —αι- en todas las pers., lo mismo que en el pluscuamperfecto de indicativo el digtongo -ει—, que también se encuentra en el plur. del pluscuamperfecto de οἶδα. En los aoristos de δίδωμι y τίθημι, la sílaba —κα— pasa al pl.: ἐδώκαμεν... ἔθηκαν. El imperfecto de εἰμί ofrece estas formas particulares: ἤμην, ἦς, ἤμεθα, ἦμεν. También hay que señalar la 2.ª per. sing. ὀδυνᾶσαι y καυχᾶσαι en vez de ὀδυνᾷ, καυχᾷ.

Otra expresión del tono popular de esta lengua es la tendencia regularizadora. A ella hay que referir el que algunos verbos en -έω con futuro ático, toman además el regular; lo cual también sucede con algunos en -ίζω. Podemos además recordar el uso de nuevos aoristos que desplazan a los clásicos: ἡμάρτησα (en vez de ἥμαρτον), ἐβλάστησα (en vez de ἔβλαστον), el aoristo en -α con apariencia de aoristo segundo: ἦλθα, εἶμα, y los aoristos de los verbos terminados en -αίνω, -αίρω que conservan el sonido α: ἔφανα (φαίνω), ἐκάθαρα (καθαίρω). Se advierte también la formación de un nuevo futuro proveniente del aoristo en los siguientes verbos: ἑλῶ (<αἱρέω), φάγομαι (<ἐσθίω), ἀνοιγήσεται (<ἀνοίγω) y ἁρμαγησόμεθα (<ἁρμάζω).

En el imperfecto, la 1.ª per. sing. y la 3.ª pl. son en -αν: ἔλεγαν, εἶχαν; y la 3.ª del pl. más frecuentemente en -οσαν: εἴχοσαν. También a veces -αμεν en vez de -ομεν. En la 2.ª per. plur. del pretérito perfecto se encuentra la desinencia -αν en vez del clásico -ασι: εἴρηκαν, ἀπέσταλαν.

En los verbos comunes hay que observar que algunos por semejanza con los dentales, toman una σ de que carecían los clásicos: λελουσμένοι, κέκλεισται. Y φορέω con otros semejantes por afinidad con καλέω (καλέσω) presenta un aoristo con vocal breve: ἐφορέσαμεν. Algunos contractos en -έω toman formas de los en -άω: ἐλεᾷ (<ἐλεέω), ἐλλογᾶται (<ἐλλογέω). Πεινάω conserva la α en los tiempos no contractos: πεινάσω. Los verbos en -νυμι pierden muchas de sus formas por asimilación a los verbos en -ω. Y los en -μι por idéntica razón, forman un nuevo presente de indicativo: ἱστάνω (<ἵστημι), de donde ἱστάνομεν, καθιστάνοντες; τιθέω (<τίθημι), de donde en el plural del imperfecto ἐτίθουν por ἐτίθεσαν; y finalmente διδόω (<δίδωμι), de donde en el imperfecto plural ἐδίδουν por ἐδίδοσαν y el participio presente ἀποδιδοῦν.

Como formas que se extinguen en el lenguaje neotestamentario podemos señalar, en primer lugar, el aumento silábico en ε- que casi siempre desaparece en el pluscuamperfecto activo: βεβήκαι, δεδώκει, y presenta la forma η- en los verbos βούλομαι, μέλλω, δύναμαι, θέλω. El aumento cuantitativo de la sílaba εὐ- se omite casi siempre fuera de εὔχομαι y en el imperfecto se cambia en ἠ- (ἠργαζόμην). La reduplicación se omite a las veces. También algunos verbos compuestos suprimen el aumento (ἀνορθώθη) y determinados contractos algunas de sus contracciones: ἔκχεε, ἐνδέετο. El optativo aparece muy debilitado: ya no existe el perfecto ni el futuro. La voz media de los verbos deponentes se empieza a descuidar y en su lugar se emplean terminaciones activas: βλέψω, ῥεύσω.

Con relación a la sintaxis del NT, vamos a referirnos exclusivamente a los puntos en que se diferencia de la clásica. Empezando por la sintaxis *nominal* y teniendo presenta el *acusativo* vemos que muchos verbos intransitivos pasan a ser transitivos: μαθητεύω, καυχῶμαι. El acus. de temor se cambia en gen. con ἀπό (Lc 12,15). Y finalmente, notamos que εἰς con acus. designa el predicativo de los verbos εἰμί, γίνεσθαι, etc. (2Cor 6,18).

El *genitivo* de precio lleva a veces ἐξ, ἀντί o se cambia en dat. con ἐν (Mt 27,7; Rom 3,25). El partitivo se emplea frecuentemente con ἐξ, ἀπό (Lc 22,58), lo cual también se advierte con los verbos que incluyen alguna significación partitiva. Es muy frecuente el gen. nominal de cualidad (Act 9,15). Con gen. y διά se puede también expresar la causa principal (Rom 11,36).

Se emplea frecuentemente el *dativo* en vez del acus. de relación o parte (Mt 5,3) y del acus. de «tiempo,

cuando» (Lc 8,29). El dat. temporal con ἐν expresa o una situación temporal o el espacio dentro del cual sucede algo (Jn 11,9). El dat. instrumental se emplea más ordinariamente con ἐν; lo mismo sucede con el de modo (Mc 1,23). El dat. con ἐπί puede significar causa, fin o consecuencia (1Tes 4,7). Nótese finalmente que ἐπί admite acusativo para expresar lugar «en donde» (2Cor 3,13) y gen. para indicar lugar «a donde» (Mt 25,21).

En cuanto al uso de las preposiciones, para la designación local, en vez de μετά con acus., se emplea ὀπίσω (con sus compuestos), y en vez de πρό con gen., ἔμπροσθεν, ἐνώπιον y ἔναντι. Y nótese además que ἀμφί se halla sólo en composición; μετά, περί, ὑπό no se emplean ya con dat.; πρός se usa con acus. preferentemente; ἀνά y ἀντί son poco frecuentes.

Más fácilmente que el clásico, el griego neotestamentario prescinde del artículo. Además no es tan regular en el uso de la colocación atributiva y predicativa. A veces también el artículo tiene el valor de pronombre demostrativo (Mt 2,5; 1Cor 15,23).

Antes de pasar a la sintaxis verbal, nos resta hablar de la atracción de relativo (Lc 2,20), de la que no sólo se dan casos de inversión (Mt 21,42), sino también ejemplos de atracción, en la que el sujeto (relativo o demostrativo) recibe el género del predicativo (Act 16,12). También es digna de notarse la redundante repetición semítica del pronombre personal, por hallarse ya previamente el relativo (Lc 3,16). Además, no raras veces, se expresa un comparativo con forma de positivo (Mc 9,43.45.47); y en alguna ocasión, el segundo miembro de comparación aparece en acusativo con παρά o ὑπέρ (Heb 3,3).

Con relación a la sintaxis verbal y hablando, en primer lugar, de las oraciones independientes, vemos que las enunciativas reales emplean los tiempos tradicionales. Sin embargo, en cuanto a las negativas, hay que advertir que además del οὐ se emplea οὐ μή con aoristo de subjuntivo (y más raramente con el futuro de indicativo) para indicar una negación categórica y venidera (Lc 6,37). En las potenciales, el uso del clásico optativo más ἄν es rarísimo (Act 17,18); generalmente se emplea el futuro de indicativo o el subjuntivo (Rom 4,1; Mt 23,33). Las irreales se constituyen a veces sin ἄν (Rom 7,7).

Entre las oraciones volitivas, las optativas se expresan en optativo por los autores que todavía emplean dicho tiempo; más generalmente, con ὤφελον y tiempos secundarios de indicativo (1Cor 4,8; 2 Cor 11,1). Las imperativas van al futuro de indicativo para preceptos o prohibiciones (+ οὐ) generales (Mt 6,5). El uso del subjuntivo hortativo es parecido al de los clásicos. Las interrogativas ofrecen la particularidad de que cuando se construyen con ἵνα esperan respuesta afirmativa (Mt 23,13) y con μή, negativa (Lc 6,39).

En las subordinadas, encontramos que las completivas se diferencian principalmente del griego clásico en el uso más frecuente de la conjunción ὅτι después de verbos de conocer, declarar o percibir más tiempo finito (Lc 24, 45-46; Mt 16,18). También es digno de tenerse en cuenta el uso del ἵνα con subjuntivo en vez del infinitivo completivo sujeto de la oración principal (Jn 16,7).

En el grupo de las accesorias, las finales, además de lo clásico, admiten el empleo del infinitivo sin ninguna partícula o precedido del artículo τοῦ o de εἰς τό, πρὸς τό y menos frecuentemente ὥστε, ὡς (Mt 5,17; Lc 2,24). En las causales podemos advertir que ὅτι expresa a veces la causa subjetiva (Mt 8,27). Las condicionales indican una realidad o eventualidad con el uso del ἄν, un tanto enajenado de su índole específica clásica (1Jn 5,15; Lc 19,40).

Éstas son las principales diferencias gramaticales de la koiné con respecto al griego ático. En general descubren decadencias de formas y más impersonalidad lingüística. Confirman realmente la naturaleza de una lengua común y popular.

Bibl.: G. B. WINER - P. W. SCHMIEDEL, *Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms*, I-II, 8.ª ed., Gotinga 1894-1898. W. H. SIMCOX, *The Language of the New Testament*, Londres 1906. J. H. MOULTON, *A Grammar of New Testament Greek*, I, 3.ª ed., Edimburgo 1908; II-III, ibíd., 1918-1929. A. BOATTI, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, 2 vols., Venecia 1910. J. H. MOULTON, *Einleitung in die Sprache des Neuen Testaments*, Heidelberg 1911. B. WEISS, *Der Gebrauch des Artikels bei den Gottesnamen*, Gotha 1911. A. T. ROBERTSON, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, Nueva York 1914. P. F. REGARD, *Contribution a l'étude des prépositions dans la langue du Nouveau Testament*, París 1919; íd., *La phrase nominale dans la langue du Nouveau Testament*, París 1918. F. M. ABEL, *Coup d'oeil sur la* Κοινή, en *RB*, 35 (1926), págs. 5-26; íd., *Grammaire du Grec biblique*, París 1927. B. BOTTE, *Grammaire grecque du Nouveau Testament*, París 1938. P. JOÜON, *Les verbes* βούλομαι *et* θέλω *dans le Nouveau Testament*, en *RSR*, 30 (1940), págs. 227-238. W. D. CHAMBERLAIN, *An Exegetical Grammar of the Greek New Testament*, Nueva York 1941. G. D. KILPATRICK, *The Possessive Pronouns in the New Testament*, en *JThS*, 42 (1941), págs. 184-186. M. JOHANNESSOHN, *Die biblische Einführungsformen* καὶ ἔσται, en *ZAW*, 59 (1942-1943), págs. 129-1884. H. G. MEECHAM, *The Use of the Participle for the Imperative in the New Testament*, en *ExpT*, 58 (1946-1947), págs. 207-208. L. RADERMACHER, *Koiné*, en *SAW*, 224, 5 (1947), pág. 74. I. ERRANDONEA, *Epitome Grammaticae Graeco-biblicae*, 4.ª ed., Roma 1949. F. RIENECKER, *Sprachlicher Schlüssel zum griechischen Neuen Testament*, 7.ª ed., Giesseln-Basilea 1950. H. J. CADBURY, *The Vocabulary and Grammar of New Testament Greek*, en *BiTrans*, 2 (1951), págs. 153-159. W. HEIDT, *Translating New Testament Imperatives*, en *CBQ*, 13 (1951), págs. 253-256. H. F. D. SPARKS, *Some Observations on the Semitic Background of the New Testament*, en *SNTS*, 2 (1951), págs. 33-42. A. MARSHALL, οὐ *and* μή *in Questions*, en *BiTrans*, 4 (1953), págs. 41-42. C. F. D. MOULE, *An Idiom Book of the New Testament Greek*, Cambridge 1953. M. ZERWICK, *Analysis philologica Novi Testamenti Graeci*, Roma 1953. F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen griechisch*, 9.ª ed., Gotinga 1954.J. H. GREENLEE, *New Testament Participles*, en *BiTrans*, 5 (1954), págs. 98-101. A. W. ARGYLE, *The Causal Use of the Relative Pronouns in the Greek New Testament*, en *BiTrans*, 6 (1955), págs. 165-169. M. ZERWICK, *Graecitas biblica*, 3.ª ed., Roma 1955.

J. O'CALLAGHAN

KOINONÍA (κοινωνία). Palabra derivada del verbo κοινωνέω («participar en algo indivisible», «comunicar con», «tener comunión en»). En las traducciones se vierte por «comunicación», «comunión», «comunidad», «participación», etc. Está emparentada con κοινωνός («compañero», «copartícipe») y otros vocablos que proceden del mismo verbo y de sus sinónimos. A causa de su constante repetición, sirve para indicar cómo la idea de «participar» y «coparticipar» fue creciendo en la vida cristiana, desde el momento en que los apóstoles dejaron todo para seguir a Jesucristo, hasta el instante más elevado de dicha vida, esto es, cuando san Pedro dice que somos «copartícipes» de la naturaleza divina.

Lc 5,7.10; 2 Cor 6,14; 2 Pe 1,3-4, etc.

Bibl.: J. CHAINE, *La seconde épître de Saint Pierre*, París 1939. C. SPICQ, *Épîtres aux Corinthiens*, en *La Sainte Bible*, XI, 1.ª parte, París 1949, págs. 348-349.

P. ESTELRICH

KOLĀ (Κωλά [S]; Vg. omite). Ciudad mencionada en el texto griego del libro de Judit. → **Konás.**

KŎL-ḤŌZEH («todo vidente», «el que lo ve todo»; Χολεζέ, Χαλαζά; Vg. *Cholhoza*). Padre de Šallūn, uno de los reconstructores de Jerusalén[1], y de Bārūk, habitante de la ciudad santa en época de Nehemías; fue hijo de Ḥăzāyāh de la tribu de Judá[2]. Tal vez era el nombre de un clan o el de una corporación de «adivinos» o «videntes», que más tarde se convirtió en el propio de personas.

[1]Neh 3,15. [2]Neh 11,5.

Bibl.: NOTH, 792, pág. 248. É. DHORME, en *BP*, I, pág. 1525, n. 15.

G. SARRÓ

KŌM (ár. clásico sing. *kūm*, *kūmat^{un}* y *kawmat^{un}*, pl. *kuwam^{un}* y *akwam^{un}*). Palabra que entra en la composición de topónimos árabes y que denota un montón o masa, por lo general de tierra o arena.

KŌNANYĀHŪ (q. *kānanyāhū*, *kŏnanyāhū*, «Dios es firme protección»; Χωνενίας; Vg. *Chonenias*). Nombre de dos israelitas:

1. Levita que fue instituido en la época de Ezequías administrador de las rentas del Templo, procedentes de los diezmos, con su hermano Simᶜī[1].

2. Levita que vivió durante el reinado de osías .

[1]2 Cr 31,12-13. [2]2 Cr 35,9.

Bibl.: NOTH, 786, pág. 179.

M. V. ARRABAL

KONÁS (Κωνάς [A], Κωνά [B], Κωλά [S]; Vg. omite). Población judía a la que se apercibió contra el avance del ejército de Holofernes[1]. Se trata de una localidad desconocida. Se ha propuesto admitir κῶμας («aldeas», «burgos») por Κωνάς, lo que serviría de introducción a los nombres que siguen, y algunas otras enmiendas textuales que, en ningún caso, se ven apoyadas por la topografía.

[1]Jdt 4,4.

Bibl.: L. SOUBIGOU, *Judith*, en *La Sainte Bible*, IV, París 1952, pág. 519. SIMONS §§, 1606, 1612.

KŌR. Nombre hebreo de la medida de capacidad, llamada vulgarmente → **Coro.**

KŎZBĪ («mi falsedad»; Χασβί; Vg. *Cozbi*). Hija de Ṣūr, jefe de una tribu madianita, la cual se introdujo en el campamento israelita, en Šiṭṭīm, cuando los hebreos sacrificaron a Báᶜal Pĕᶜōr, y sedujo a Zimrī. Pīnĕhās, nieto de Aarón, mató de un lanzazo a los dos culpables en la tienda de Kŏzbī.

Nm 25,6-8.14-16.

J. A. PALACIOS

KŌZĒBĀʾ (heb. *ʾanšē kōzēbā*; ἄνδρε Χωζηβά [A], ἄνδρες Σωχηθά [B]; Vg. *viri mendacii*). → **ʾAkzīb.**

KŪB (LXX omite; Vg. *Chub*). Nombre que aparece en el T. M. en el oráculo de Ezequiel[1] contra Egipto y otros pueblos. Dennefeld lo atribuye a un error del escriba y propone suprimirlo basándose en que falta en los LXX. Koenig opina que ha de enmendarse en Lūb y Simons cree que esta última corrección es apenas admisible, ya que Pūṭ aparece en el mismo texto (→ **Lūb** y **Pūṭ**).

[1]Ez 30,5.

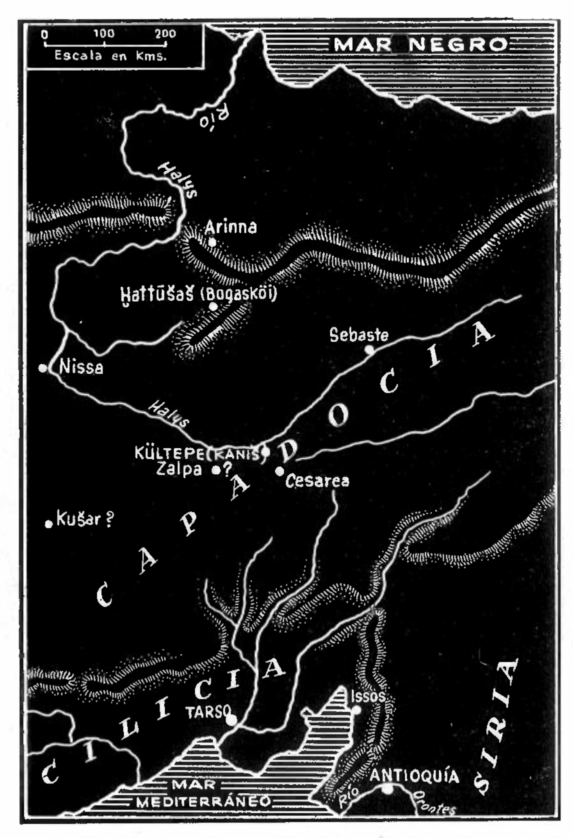
Bibl.: L. DENNEFELD, *Ézéchiel*, en *La Sainte Bible*, VII, París 1947, pág. 560. J. KOENIG, en *BP*, II, pág. 550, n. 5. SIMONS, § 149.

D. VIDAL

KUDURRU. Mojones o cipos, que tal vez sean piedras fálicas, como símbolo de la fecundidad, de gran

Kudurru inacabado encontrado en Babilonia. De los siglos XVII-XII A.C. (Foto Museo del Louvre)





Mapa en el que podemos apreciar la situación de Kültepe en el corazón de Asia Menor

importancia por los documentos jurídicos o religiosos incisos en ellos. Los usó la antigua civilización babilónica, más o menos entre mediados del II milenio A.C. hasta la primera mitad del I. Miden de 20 a 60 cm de altura y su forma varía bastante, aunque es a menudo cónica o cilíndrica. Destacan asimismo por el valor epigráfico y arqueológico que les confiere la delicada ejecución de los emblemas de deidades que los adornan. Algunos textos jurídicos inscritos en los *kudurru* prueban que la propiedad de la tierra correspondía al soberano casita —pueblo conquistador de Babilonia—, el cual confería grandes haciendas a sus servidores más leales mediante la erección de tales hitos, en los que se expresaba la fórmula correspondiente de donación. Los *kudurru* aparecen también representados en la glíptica casita como símbolo bastante habitual de los dioses.

G. SARRÓ

KULŌN (Κουλόν). Según los LXX es una de las ciudades del monte de Judá[1]; pero no se menciona en el T. M. ni en la Vg. Se ignora su posible localización.

No sería imposible que se tratara de Qūlūniyah (Colonia) que está a unos 8 km a poniente de Jerusalén y en este caso habría que identificarla con → **Mōsāh**.

[1]Jos 15,59.

Bibl.: ABEL, II, pág. 91. SIMONS, § 319.

R. SÁNCHEZ

KÜLTEPE («montículo de ceniza», en turco). Es la antigua Kaniš, situada a 20 km al norte nordeste de Kayseri (Cesarea de Capadocia). En uno de los extremos de la ciudad se había instalado a principios del II milenio A.C., una colonia de comerciante asirios, llamada *kārum* (ac. «centro comercial») Kaniš. Las excavaciones —B. Hrozny, 1925; T. y N. Ozgüç, desde 1948— han revelado por lo menos cuatro estratos, siendo el IV el más antiguo. Al primero, además, se subdivide comúnmente en Ia (el más reciente), Ib e Ic.

El establecimiento de la colonia de Kaniš se sitúa cómodamente *después* de la caída de la III dinastía de ʾŪr (*ca.* 1955, en la cronología baja), o sea durante la primacía de ʾAššūr en el norte de Mesopotamia. La ruta conducía a Anatolia por el norte (Diyarbekir, Malatya) o por Harrán, Karkĕmīš y las Puertas de Cilicia. Se importaba de Asiria tejidos y estaño, a cambio de cobre, plata, oro y otro metal muy caro, tal vez el hierro.

La lengua de los textos de Kültepe es el asirio antiguo; aparecen, además, nombres háticos, luvios y hurritas, y palabras indoeuropeas emparentadas con el hitita.

La importancia de Kültepe tiene origen en diversas causas:

1. Miles de tablillas (más de 4000) fueron exhumadas en la zona del *kārum*, en los estratos II y Ib, que corresponden al *floruit* de la colonia. En los estratos IV y la (y Ic) no se halló ningún documento. Los del III en realidad pertenecen al nivel superior (II). Tal cantidad de documentos —los más antiguos encontrados en Anatolia— ilumina la historia, la geografía, las costumbres comerciales y jurídicas, la lengua, etc., de esa población extranjera y —por reflejo— de la aborigen.

2. Dichos textos nos dan, además, una idea del ambiente comercial y del tráfico caravanero a través de una zona habitada entonces por el clan de Abraham.

3. Han venido a luz nombres propios que podemos hacer coincidir con los de otras fuentes acádicas. Se citan, por ejemplo, algunos reyes del antiguo imperio asirio: Irišum I, su nieto Šarrum-kīn (Sargón) I, y el hijo de este último, Puzur-Aššur (→ **Asiria**, § 6 a). El estrato Ia (sin textos) es en parte contemporáneo de Hammurabi. El Ib coincide con las colonias de Alisar II y Bogazköy IVc en Anatolia, y con Mari y Chagar Bazar en ʾĂrām Nahăráyim. A pesar de tales sincronías, la cronología de Kültepe es tan sólo relativa, pues la de la misma Mesopotamia está lejos de ser definitiva. Los especialistas que propician la cronología «baja» (siglos XIX-XVIII) para los niveles II-Ib de Kültepe se fundan primariamente en la documentación literaria e histórica (sincronías con Mesopotamia). Los defensores de la cronología «alta» se atienen sobre todo a la estratigrafía comparada de Anatolia. De ahí que sea difícil determinar la causa de la conflagración que pone término al nivel II (¿llegada de los hititas *ca.* 1900 o algún cambio en Asiria?)

¿Puede la estratigrafía ayudarnos a establecer una cronología firme? Algunos así lo piensan. Desgraciadamente, los paralelos con Anatolia son escasos. Mientras la arqueología o la historia no aclaren este problema, parece más aceptable la cronología «baja», que pone a Kültepe II y Ib en los siglos XIX y XVIII, respectivamente.

Bibl.: T. Ozgüç, *Türk Tarih Kurumu... Raporu 1948*, Ankara 1950. H. Otten, en *MDOG*, 83 (1951), págs. 37-38. J. Lewy, *Or*, 21 (1952), pág. 393 y sigs. A. Goetze, en *JCS*, 7 (1953), págs. 64-72. T. Ozgüç, *Türk Tarih Kurumu... Raporu 1949*, Ankara 1953. Sobre las últimas excavaciones, cf. las revistas *AnSt*, *AJA*, *Türk Arkeoloji Detisi* y *Bell*. K. Balkan, *Observations on the Chronological Problems of the Karum Kaniš*, Ankara 1955, pág. 47. H. G. Güterbock, *Towards a Definition of the Term Hittite*, en *Oriens*, 10 (1957), págs. 233-239; cf. pág. 235, el autor identifica al «kanesita» con el «nesita» (la antigua y más auténtica denominación del hitita). J. Mellaart, *Anatolian Chronology in the Early and Middle Bronze Age*, en *AnSt*, 7 (1957), págs. 55-88. A. Goetze, *Kleinasien*, Munich 1957, pág. 70. H. G. Güterbock, *Kaneš and Neša: Two Forms of One Anatolian Place Name*, en *ErI*, 5 (1958), pág. 46 y sigs. J. Lewy, *Some Aspects of Commercial Life in Assyria and Asia Minor in the 19th Pre-Christian Century*, en *JAOS*, 70 (1958), págs. 89-101. J. Mellaart, en *AJA*, 62 (1958), págs. 10, 13 y sigs., 33. Nuevos documentos hallados en 1952 pueden aclarar este problema: cf. *AnSt*, 13 (1963), pág. 22. J. Lewy, *Remarks on the Chronology of the Kültepe Texts*, en *Akten des Intern. Orient. Kongress München 1957*, Wiesbaden 1959, págs. 128-129. A. Goetze, *Suffixes in «Kaneshite» Proper Names*, en *RHittAs*, 18 (1960), págs. 45-55; cf. n. 7.

S. CROATTO

KŪN (ἐκ τῶν ἐκλεκτῶν πόλεων; Vg. *Chun*). Ciudad mencionada en 1Cr 81,8 en vez de → **Bĕrōtay**, que aparece en el pasaje paralelo de 2 Sm 8,8. Kūn es, en realidad, una población distinta de Bĕrōtay, aunque se hallaba en la misma comarca que ésta, pudiendo identificarse casi con certeza con Ra's Ba'lbek. Es la Conna de los itinerarios romanos.

Bibl.: Abel, II, pág. 300. Simons, §§ 767, 856.

M. V. ARRABAL

KURDĀNAH, Tell. Nombre árabe moderno del lugar en que estuvo → **'Ăfēq**, población cananea del territorio de Aser.

KŪŠ. Nombre de un hijo de Cam[1], que los LXX transcriben en unos pasajes Χούς y que en otros lugares traducen por → **Etiopía**, 'Αιθιοπία con la cual se identifica. Únicamente en Gn 2,13 Kūš no podría identificarse, según algunos autores, con Etiopía; para ellos sería el mismo pueblo que los asirios conocían con el nombre de Kaššu, los casitas, que, por lo tanto, habrían de habitar en las regiones vecinas de Asiria y Babilonia.

[1] Gn 19,6.

Bibl.: A. Clamer, *Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, París 1953, pág. 121. G. Posener, *Pour une localisation du pays Kous au Moyen Empire*, en *Kush*, 6 (1958), págs. 39-68. Simons, §§ 58, 69, 1270, 1560.

R. SÁNCHEZ

Lugar en donde fueron halladas las tablillas más antiguas de Kaniš. El sitio se encuentra fuera del emplazamiento del tell de Kültepe. (Foto P. Termes)





Kültepe, conjunto de ruinas que corresponden a la antigua Kaniš. Sin embargo el emplazamiento de Kaniš es mucho más amplio que el montículo, pues abarca 1 km de extensión. (Foto P. Termes)

KŪŠ (Χουσί; Vg. *Chus*). Individuo mencionado en Sal 7,1, donde se dice que era hijo de Yĕmīni (heb. *ben yĕmīnī*). Se trata de un personaje desconocido, que se ha propuesto identificar con Ḥūšay[1], con Šimʿi[2] e incluso con el propio Saúl, dado el tenor del pasaje bíblico. Muchas versiones han leído Kūšī en vez de Kūš, es decir, un kusita o etíope, en cuyo caso pudiera verse en el nombre un esclavo etíope como el de 2 Sm 18,21 o el de Jer 38,7. Sin embargo, a ello se opone el hecho de que fuera hijo de Yĕmīnī, o sea perteneciente a la tribu de Benjamín.

[1] 2 Sm 15,32. [2] 2 Sm 16,5.

Bibl.: B. UBACH, *El Psalteri*, en *La Bíblia de Montserrat*, X, Montserrat 1932, págs. 54-55. E. PANNIER - H. RENARD, *Les Psaumes*, en *La Sainte Bible*, V, París 1950, pág. 79. É. DHORME, en *BP*, II, pág. 900, n. 1.

P. ESTELRICH

KŪŠAN RIŠʿĀTÁYIM (et. vid. *infra*; Χουσαρσαθαίμ; Vg. *Chusan Rasathaim*). Rey de ʿĂrām Nahăráyim, a quien Yahweh envió en la época de los Jueces, tras la muerte de Josué, contra los israelitas, porque habían prevaricado en medio de los cananeos; los hebreos le sirvieron durante ocho años, hasta que Dios suscitó al juez ʿŎtnīʾēl, hijo de Qĕnaz, y permitió que venciera al monarca extranjero[1].

Kūšan Rišʿātáyim, según el T. M., fue soberano de Mesopotamia, como queda indicado. Se ha intentado identificarle con Tušratta, rey hurrita de Mitanni, contemporáneo de Amenofis II y aliado suyo para hacer frente a los hititas, hipótesis cronológicamente insostenible; otra opinión consiste en suponer que fue casita, apoyándose no sólo en que coinciden en el tiempo el asentamiento de los hebreos en Canaán y el fin de la III dinastía babilónica (casita), sino también en semejanzas del nombre con la onomástica de ésta; finalmente, hay autores que se basan en razones filológicas y textuales para leer Edom en vez de ʾĂrām[2]. Kūšan tiene una terminación arabizante y una raíz muy parecida (*kṭn*, en que el *ṭ* también es arabizante) se ha descubierto en los textos ugaríticos; el elemento Rišʿātáyim se ha traducido por «príncipe de Teimā» o por «con doble maldad».

[1] Jue 3,8-11. [2] Cf. Hab 3,7-8.

Bibl.: G. CASTELLINO, *Chusan Rasathaim*, en *ECatt*, III, col. 1573. R. TAMISIER, *Le livre des Juges*, en *La Sainte Bible*, III, París 1949, pág. 170, con bibliografía.

J. A. G.-LARRAYA

KUSEIFAH, Ḫirbet. Lugar de la moderna Palestina relacionado con la identificación de → **Mōlādāh.**

KŪŠĪ («kusita»; Χουσί; Vg. *Chusi*). Nombre de tres personas del AT:

1. Personaje mencionado con ocasión de la muerte de Absalón. Al parecer era servidor o esclavo de Joab, que le envió desde el campo de batalla a dar la noticia de lo ocurrido a David, en competencia con → **ʾĂḥīmáʿaṣ.** Éste le adelantó en el camino, pero anunció únicamente al rey noticia de la victoria. Kūšī, en cambio, no calló el fin de Absalón[1].

2. Padre de Šelemyāhū y antepasado de Yĕhūdī, cortesano del rey Joaquim[2].

3. Padre del profeta Sofonías[3].

[1] 2 Sm 18,21 y sigs. [2] Jer 36,14. [3] Sof 1,1.

Bibl.: NOTH, 787, pág. 232.

P. ESTELRICH

KŪT(ĀH) (ac. *kutū*; Χούθ, Χουθά; Vg. *Cutha*). Nombre bíblico de la ciudad Kuta de Babilonia. Se la cita en la SE como uno de los lugares de donde Sargón llevó repobladores a Samaría, después de haber caído en su poder el reino del Norte y deportado a sus anteriores habitantes[1]. En el mismo episodio se hace mención del culto que en ella se tributaba a Nergal[2], esposo de Ereškigal, diosa de los infiernos, lo que dio lugar a la erección de una estatua suya en Samaría. La ciudad aparece mencionada en el mito del descenso de Ištār a los infiernos. Flavio Josefo cita a los cuteos, también mencionados en la Mišnāh. Se identifica con Tell Ibrāhīm, a unos 28 km al norte de Babel.

[1] 2 Re 17,24.30. [2] 2 Re 17,29-30.

Bibl.: JOSEFO, *Ant. Iud.*, 9,14,3; 13,9,1. *Mišnāh, Bĕrāk.*, 7,1, 8,8. É. DHORME, en *Recueil Édouard Dhorme*, París 1951, págs. 230, 233-234, 371. *ANET*, págs. 106-109. M. NOTH, *The History of Israel*, 2.ª ed., Londres 1960, págs. 261-263 (trad. ing.).

T. DE J. MARTÍNEZ

L

L. La letra *lāmed* ocupa el duodécimo lugar en el orden del alefato. Corresponde a la *lambda* griega (Λ λ), que es la undécima letra del alfabeto. En latín ocupa el undécimo puesto según el orden numérico de los caracteres. En el abecedario castellano es su decimotercera letra y la décima de sus consonantes; en sus dos formas, mayúscula y minúscula, deriva de la escritura latina.

La letra *ele* se ha de considerar como signo gráfico y como sonido.

1. La «ele» como signo gráfico. Pueden seguirse con precisión los diferentes pasos de evolución de la *ele*, desde su primitiva forma prefenicia hasta la que ofrece en las lenguas modernas occidentales.

Teniendo en cuenta la derivación, en las sucesivas formas de la escritura, se explican bien los cuatro aspectos predominantes L, Λ, λ, ל.

1 2 3

1. Derivaciones de los caracteres jeroglíficos egipcios. 2. Paso al alfabeto protosinaítico. 3. Desarrollo tamúdico

4 5 6 7 8 9

4. Alfabeto fenicio. Sepulcro de Ḥīrām, rey de Biblos (siglo XIII A.C.). 5. Alfabeto fenicio (1000 A.C.). 6. Estela de Mēšaᶜ, rey de Moab (*ca.* 890-875 A.C.). 7. Cartas arameas (800 A.C.). 8. Inscripción de Siloé (700 A.C.). 9. Letras talladas en sellos y piedras preciosas (800-500 A.C.)

10 11 12

10. Papiros egipcios (500-300 A.C.). 11. Inscripciones en monedas de época macabea (150-40 A.C.). 12. Primer siglo de la era actual y escritos de la época de Bar Kōkĕbāᵓ (1-150 D.C.)

13 14 15 16 17 18 19

13. Caracteres cuadrados hebreos (siglo IV D.C.). 14. Papiros de los siglos V-VIII D.C. 15. Siríaco (500-800 D.C.). 16. Pentateuco samaritano (siglo XIII D.C.). 17. Escritura rabínica *rāšī* (siglo XIII D.C.). 18. Caracteres alemanes cursivos (siglo XIX). 19. Caracteres árabes del Corán

2. La letra «ele» como sonido. La letra *ele* es una lingual sonora algo palatal, que sustancialmente se ha conservado inalterada a través de los siglos en las distintas familias lingüísticas.

La lengua egipcia jeroglífica y sus derivaciones no poseían la *ele* como sonido, y por tanto, tampoco como signo. Su pronunciación en palabras extranjeras quedaba sustituida por la *erre*, que es también lingual sonora, pero vibrante alveolar. En la famosa estela de Merneptah, en que se habla de Israel como pueblo que todavía no está asentado en territorio fijo alguno, la palabra aparece como *isrȝr* (*yśrᵓl*).

3. Peculiaridades gramaticales. En hebreo, el *lāmed* es una letra dilatable, es decir, que puede escribirse a voluntad más larga que su forma corriente por prolongación de su trazo horizontal, cuando sea necesario evitar los espacios en blanco al final de línea. Esta particularidad aparece en los manuscritos, pero no en las obras impresas.

La existencia del *lāmed* como aformante es dudosa. Podría serlo en casos como los siguientes: *karmel*, «campos cultivados (de cereales)», si se relaciona con *kérem*, «viña»; *ginᶜōl*, tal vez «corola», si se compara con *gābīaᶜ*, «cáliz». Se ha querido ver también una aformante secundaria, en determinados casos, como en *yalᶜāfāh* «violencia», y en *galmūd*, «estéril». Un aformante diminutivo no semítico, sino de procedencia indoeuropea, aparece en algunos nombres propios, como en *ḥămūṭal*, «asnilla?» (*ḥōmeṭ*, especie de lagarto).

La preposición *lĕ* expresa dirección y dirección, en sus múltiples facetas, el dativo *commodi et incommodi*, po-

sesión (es el *lāmed auctoris*) y suple el genitivo; indica finalidad, causalidad, y también norma («según»). En sentido temporal tiene un alcance expresivo vago, y a veces continúa otra preposición, tomando sentido su (*bĕ... lĕ*). Se da también el llamado *lāmed* expletivo, delante de una preposición, como *lĕ-min* (*min*), sobre todo en sentido local o temporal. A veces este *lāmed* expletivo sigue inmediatamente a la preposición *ʿad*, sobre todo en Crónicas y Esdras.

Especial mención merece la presencia del llamado *lāmed* enfático (ac. *la/lu*; ugar. *l[a]*; ár. *la*) que es un caso concreto de las virtualidades sintácticas de esta letra. Ha de traducirse entonces por «ciertamente», «con toda seguridad», o por expresiones equivalentes. Suele ser clara su presencia cuando se corresponde, por el paralelismo o la repetición, con la partícula *ʾak*, «seguramente». Nötscher ofreció una lista útil de todos los pasajes en que se apreciaba su presencia, que luego ha ido aumentando o se ha ido precisando por las aportaciones de otros autores.

4. Valor numérico. La letra *lāmed* hebrea tiene valor numérico ל = 30, lo mismo que la *lambda* griega λ (ΛΛΛ) = 30, la cual con una tilde o coma en su lado inferior izquierdo ͵λ (= MMM) tiene como valor 30 000. En latín, la *ele* mayúscula es una de las pocas letras que conserva valor numeral y equivale entonces a L = 50.

Bibl.: C. Brockelmann, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der Semitischen Sprachen*, I, Berlín 1908, pág. 402. P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Roma 1947, § 88 K *a*, *d*, págs. 201-202, 133, *d*, *j*, págs. 405-406, 409. L. Koehler, *Lexicon in Veteris Testamenti libros*, Leiden 1948 y sigs., *s. v.* F. Nötscher, *Zum emphatischen Lamed*, en *VT*, 3 (1953), págs. 372-380. M. Dahood, *Enclitic Mem and Emphatic Lamed in Psalm 85*, en *Bibl*, 37 (1956), págs. 338-340.

S. BARTINA

LAABIM. Pueblo citado en la Tabla de las Naciones. → **Lĕhābīm**.

LAAD. Nombre de un personaje de la tribu de Judá, según la transcripción de la Vg., que corresponde al hebreo → **Lāhad**.

LAADA. Personaje relacionado con la ciudad de Mārēšāh, según la transcripción de la Vg. → **Laʿdāh.**

LAADAN. La Vg. transcribe de este modo un nombre hebreo, que corresponde a un efraimita. → **Laʿdān**.

LAʿAŠ. Nombre de un estado arameo que estaba situado en la parte septentrional de Siria. Su nombre no nos es conocido a través de la Biblia. Para algunos autores podría tratarse de la Lāʿīr citada en dos pasajes del AT[1], debiéndose la diferencia de grafías a un error del copista al confundir Laʿaš, poco conocido para él, con Lāʿīr (Simons). La mayoría de las versiones lo consideran como nombre común, «ciudad», aplicado a la (o las) que le siguen. De Vaux deja sin traducirlo, con interrogante, suponiendo que difícilmente podría ser la *lʿr* de un documento arameo publicado y emparentado con la asiria *laḫiru*. Los manuscritos de Qumrān no aportan ninguna luz sobre este punto.

El estado de Laʿaš, cuyo nombre conocemos gracias a la estela de Zakir, tuvo por capital a la *ḫatarikka* de los documentos asirios y arameos, posiblemente la → **Ḥadrāk** bíblica, que podría identificarse con las ruinas de Ḥarākah, unos 70 km de Ḥamā.

[1] 2 Re 19,13; Is 37,13.

Bibl.: R. Augé, *Isaias*, en *La Bíblia de Montserrat*, XIII, Montserrat 1935, pág. 301, n. 13. R. de Vaux, *Les Livres des Rois*, en *LSB*, pág. 213, n. *b*. Simons, § 142.

R. SÁNCHEZ

LĀBĀN («blanco»; Λάβαν; Vg. *Laban*). Era hijo de Bĕtūʾēl, hermano de Rebeca, padre de Raquel y Lía, y tío de Esaú y Jacob. Habitaba con su familia en Harrán (Mesopotamia) dedicado al pastoreo. Era de la familia de Abraham. Cuando Eliézer, siervo de Abraham, llegó a Harrán para llevar una mujer de su familia a Isaac, fue bien recibido por la casa de Bĕtūʾēl. Aunque éste vivía, Lābān, hermano de Rebeca, figura como cabeza de familia y habla y negocia con Eliézer el matrimonio de Isaac y Rebeca. Aparece aquí el fatriarcado, vigente entre los hebreos, aunque no tan acusadamente como en las tablillas de Nuzu.

En las negociaciones llevadas a cabo para el matrimonio de Jacob con Raquel y Lía, Lābān se mostró sumamente astuto, interesado y egoísta. Jacob prefería a Raquel porque era más joven, muy esbelta y hermosa; Lía, la hija mayor, tenía un defecto en los ojos. Accedió Lābān al matrimonio de Raquel con la condición de que Jacob le sirviese siete años, considerando como el equivalente de la dote o *mōhar*, que el contrayente debía satisfacer al padre de la novia. Terminados los siete años, Lābān, hábilmente, entregó a Lía en lugar de Raquel. Descubierto por la mañana el fraude, Jacob se vio obligado a servir otros siete años por Raquel, aunque el matrimonio se celebró a la semana siguiente al de Lía. Probablemente Lābān adoptó a Jacob por hijo, porque entonces sólo tenía hijas. Más tarde, probablemente le nacieron hijos y así Jacob perdió la herencia, pero continuaba bajo la autoridad paternal de Lābān[1].

Después del nacimiento de José, quiso Jacob volver a su tierra con su familia, pero Lābān lo impidió. Sabía que su prosperidad y la abundancia de sus rebaños se debían al celo y pericia de Jacob, a quien también bendecía Yahweh. Hicieron un pacto: en adelante serán de Jacob las ovejas que nazcan con el pelo negro y las cabras con el pelo manchado; lo demás será para Lābān. Pero tampoco entonces Lābān cumplió lo prometido.

Jacob, malhumorado y aburrido por la avaricia insaciable de Lābān, abandonó Mesopotamia, dirigiéndose al país de sus padres. Enterado Lābān de la partida de Jacob, lo siguió, alcanzándolo en Galaad. Quería recuperar los *tĕrāfīm* o dioses de la casa, que Raquel se había llevado sin saberlo su marido, y arreglar los asuntos económicos y familiares con Jacob. Astutamente Raquel escondió los *tĕrāfīm* y Lābān tuvo que volverse sin ellos. Los *tĕrāfīm* pertenecían a los hijos carnales y no a los adoptivos.

Hicieron entonces un pacto de amistad. Erigieron un monumento con piedras. Lābān lo llamó Yĕgar Śāhădū-

tā o Montón del testimonio; Jacob, Galʿēd o Túmulo del testimonio. Lābān invocó el nombre del Dios de Abraham y de Nāḥōr. Esto unido al episodio de los *tĕrāfîm* indica que su monoteísmo no era puro. Jacob juró por el Dios que temía Isaac. En virtud del pacto, Jacob debería tratar bien a las hijas de Lābān y no contraería matrimonio con ninguna otra mujer. Además, ninguno de los dos pasaría aquel lugar para hacerse daño. Sería en adelante el confín entre israelitas y arameos.

Lābān volvió a su tierra y nada más nos dice la Biblia de este ambicioso personaje, poderoso jefe de una tribu aramea.

Gordon estudia ampliamente la semejanza de ambientes reflejados por estas páginas de la Biblia y las tablillas de Nuzu.

[1]Gn 31,27-28 y 43.

Bibl.: C. H. GORDON, *The Story of Jacob and Laban in the Light of Nuzi Tablets*, en *BASOR*, 66 (1937), págs. 25-27; id., *Biblical Customs and the Nuzu Tablets*, en *BA*, 3 (1940), págs. 1-12. G. STANO, *Laban*, en *ECatt*, VII, págs. 769-770. C. H. GORDON, *Introduction to Old Testament Times*, Ventnor 1953, págs. 111-112, 115-117. R. DE VAUX, *La Genèse*, en *LSB*, pág. 113 y sigs. D. DAUBE - R. YARON, *Jacob's Deception by Laban*, en *JSS*, 1 (1956), págs. 60-62. H. HAAG, *Laban*, Turín 1960, pág. 554 (trad. italiana). A. COLUNGA - M. GARCÍA CORDERO, en *La Biblia Comentada*, I, Madrid 1960, pág. 268 y sig. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, París 1961, págs. 55-56, 85-86.

J. HERNÁNDEZ MARTÍN

LĀBĀN («blanco»; Λοβόν; Vg. *Laban*). Lugar situado en Transjordania, que el texto hebreo menciona al mismo tiempo que Pāʾrān, Tōfel, Ḥăṣērōt y Dī Zāhāb, como el lugar en que Moisés pronunció las frases iniciales del Deuteronomio[1]. Abel lo identifica con el actual Ḫirbet Libben, que se halla a 15 km al este-nordeste de Ḥesbān y a 12 km al sur de ʿAmmān, y con este autor coincide la mayoría de especialistas (Musil, Baldi, etc.). Algunos prefieren, sin embargo, igualarlo con Libnāh, una de las etapas siguientes a Ḥăṣērōt[2], es decir, en la región del Sinaí, en contradicción del T. M., donde se expresa con claridad que las palabras de Moisés se dijeron «al otro lado del Jordán, en el desierto», lo que corresponde perfectamente a la región de Moab.

[1]Dt 1,1. [2]Cf. Nm 33,20.

Bibl.: ABEL, II, pág. 367. SIMONS, § 431 (n. 223).

J. A. G.-LARRAYA

LABANA. Ciudad de la tribu de Judá, situada en la Šĕfēlāh. → **Libnāh.**

LABANAT. Nombre castellano de un lugar fronterizo de la tribu de Aser. → **Šīḥōr Libnāt.**

LABIO (heb. *śāfāh*; ac. *šaptu*; Χεῖλος; Vg. *labium*). En sentido propio, son los órganos de la boca que sirven para hablar[1], para hacer muecas de burla, bisbisear oraciones sin emitir sonidos precisos[2] o para besar[3]. «Abrir los labios» equivale a hablar y hasta justifiearse.

Fácilmente han pasado los labios al lenguaje metafórico, significando la misma palabra buena o mala, prudente o inconsiderada[4]. Así, son símbolo de superficialidad o hipocresía: «honrar con los labios», sin que entre en el homenaje el corazón, es emitir sonidos vacíos[5]. Labios incircuncisos, labios impuros[6], señalan la indignidad del hombre para trasmitir un mensaje religioso o participar en la alabanza de Dios y en el culto divino.

El idioma o lengua de un pueblo en su «labio»; así la narración de la torre de Babel supone que la humanidad era monoglota[7].

Más alejadas del sentido vivo de lenguaje están las expresiones que apoyan simplemente en la imagen física de extremo, reborde; tales son el labio del Mar de Bronce, del altar, de un tapiz, de un vestido, del mar o de los ríos[8].

Las pocas menciones del NT no aportan novedad alguna respecto a las acepciones de tipo moral que acabamos de ver[9].

[1]Cant 4,3.11; 5,13; 7,10; Job 11,5; 32,10, etc. [2]Sal 22,8; 1 Sm 1,13. [3]Prov 24,26. [4]Lv 5,4; Prov 3,13; 26,23; Sal 106,33. [5]Is 29,13; cf. Mt 15,8 y par.; 2 Re 18,20; Prov 14,23. [6]Éx 6,12; Is 6,5; Sof 3,9. [7]Gn 11,1-9; cf. Is 19,18; 28,11; 33,19; Ez 3,5-6. [8]Éx 14,30; 26,4; 28,32; 43,13; Gn 22,17; 41,3; Dt 2,36. [9]Cf. Rom 3,13; 1 Cor 14,21; Heb 11,12; 13,15; 1 Pe 3,10.

C. GANCHO

LACEDEMONIA. → **Esparta.**

LACEDEMONIOS. En el libro de los Macabeos[1] se dice que Jasón recibió como justo castigo de su conducta traicionera tener que huir a patria extranjera, a «los lacedemonios» (πρὸς Λακεδαιμονίους), donde murió sin ser llorado ni enterrado.

[1]2 Mac 5,9.

LACTANCIA (cf. heb. *yānaq*; θηλάζειν; Vg. *lactare, nutrire*). Ordinariamente, los niños hebreos eran alimentados por sus propias madres, de quienes se considera función propia la lactancia; así nos consta por los casos de Isaac[1], Samuel[2], los hijos de las mujeres del «juicio de Salomón»[3] y los siete hermanos Macabeos[4]. La misma costumbre se observa en Egipto y en Mesopotamia, no siendo la nodriza sino solución obligada en casos de necesidad.

Duraba el período de lactancia mucho más que en la actualidad, ya que del niño Samuel y del menor de los Macabeos sabemos que mamaron durante tres años. El hecho del destete constituía un acontecimiento familiar, que se celebraba con un gran banquete[5].

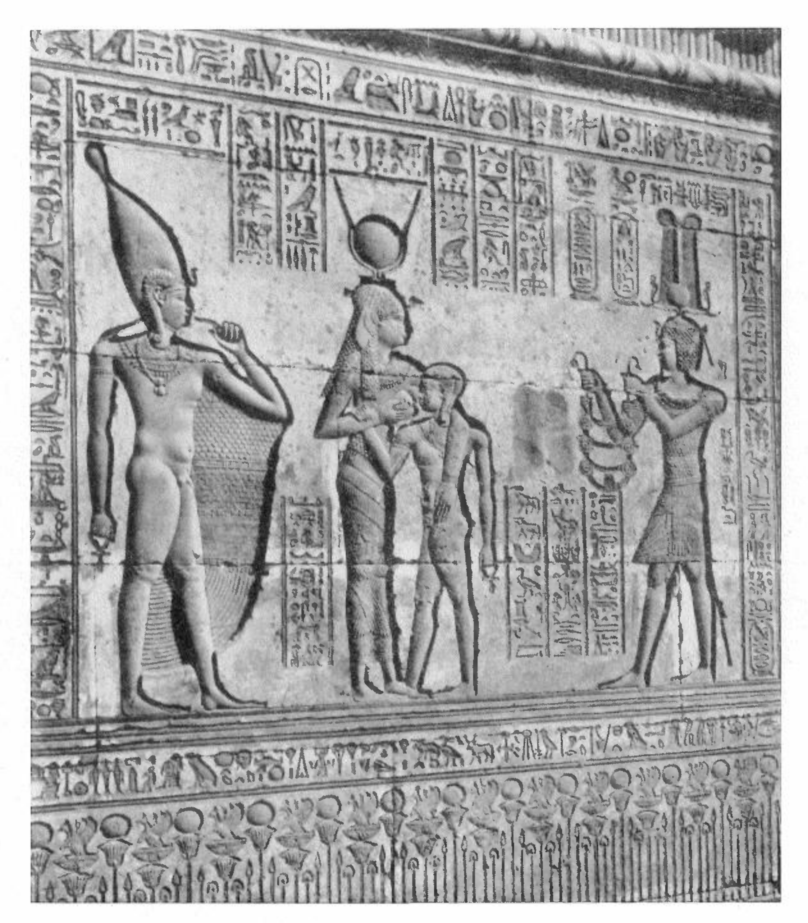
La terrible ley del *ḥērem* o → **anatema** no perdonaba ni a los niños de pecho[6].

En la paz mesiánica de Isaías, los niños lactantes y los recién destetados jugarán confiadamente con animales venenosos sin sufrir mal alguno[7]; y en la gloria y prosperidad de la nueva Jerusalén, la imagen de la lactancia simboliza el bienestar y abundancia desbordadas del futuro[8].

La mujer de pueblo que bendice a María ha pensado en Jesús como niño de pecho[9], y Jesús se estremece de piedad al pensar en la tribulación grande de los lactantes en los días de la parusía[10].

[1]Gn 21,7. [2]1 Sm 1,21-23. [3]1 Re 3,21. [4]2 Mac 7,27; cf. Job 3,12. [5]Gn 21,8. [6]Cf. 1 Sm 15,3; 22,19. [7]Is 11,7. [8]Is 60,16; 66, 11-12. [9]Lc 11,27. [10]Mt 24,19 y par.

C. WAU



Templo de Denderah. Fragmento de un relieve que reproduce una escena de la lactancia del faraón en la morada celeste de la diosa Isis. (Foto Lehnert & Landrock, El Cairo)

LAʿDĀH («de garganta carnosa»; ár. *lugdᵘⁿ*; Μαδάθ [B, Λαδά [A]; Vg. *Laada*). Hijo de Šēlāh y nieto de Judá; se dice en el T. M. que fue padre (fundador, propietario u origen de los habitantes) de Mārēšāh[1]. Se tiene noticia de él en una información fragmentaria sobre los hijos de Šēlāh, de la familia de Judá, introducida en el texto[2].

[1] 1 Cr 4,21. [2] 1 Cr 4,21-23.

Bibl.: NOTH, 815, pág. 227.

G. SARRÓ

LAʿDĀN («de garganta carnosa»). Nombre de dos israelitas citados en el primer libro de las Crónicas:

1. (Λαδδάν; Vg. *Laadan*). Hombre de la tribu de Efraím, citado entre los antepasados de Josué, el caudillo del pueblo de Israel durante la conquista de la Tierra Prometida.

1 Cr 7,26.

2. (ʼΕδάν, Λαδάν; Vg. *Ledan*, *Leedan*). Levita descendiente de Gērēšōn y antepasado epónimo de diferentes familias fundadas principalmente por Yĕḥīʼēl, Zētām y Yōʼēl.

1 Cr 23,7-9; 26,21.

Bibl.: NOTH, 816, pág. 227.

T. DE J. MARTÍNEZ

LÁDANO (heb. *lōṭ*; στακτή; Vg. *stacte*). Gomorresina aromática exudada por la jara (*Cistus ladaniferus*, L.), de la familia de las cistáceas, propia de toda región mediterránea. En la antigüedad, el ládano más apreciado era el procedente de Creta (*Cistus creticus*, L.) y el de Chipre (*Cistus cyprius*, L.), de cuyos lugares era exportado principalmente a Egipto. A una caravana que entre varias otras llevaba este producto aromático, camino de Egipto, fue vendido José por sus hermanos[1].

[1] Gn 37,25; 43,11.

J. VIDAL

LADRILLO (heb. *lĕbēnāh*; πλίνθος, πλευθεία; Vg. *later*). El adobe secado al sol y el ladrillo cocido al horno se usaron desde muy antiguo en Babilonia, región que carecía de piedra. Desde allí pasó su uso a Asiria. Aunque en esta última región abunda la piedra fácil de labrar, la construcción en adobes fue con mucho la preferida.

Para la construcción de los edificios más sencillos se empleaba únicamente el adobe. En los edificios más importantes, para que la construcción resistiera mejor a la acción erosiva de las lluvias y del viento, se empleaba el ladrillo en el basamento del muro y en su revestimiento exterior. En los palacios, templos y murallas parte de este revestimiento exterior se decoraba con esmalte vidriado parecido al de los azulejos[A]. Se unían entre sí los ladrillos con una masa de arcilla o de betún. Así fue contruida, según el Génesis, la torre de Babel[1].

En Egipto, donde las canteras se hallaban algo lejanas del valle, se empleó la piedra para la pirámides, grandes templos, parte de los palacios, y el adobe para los demás edificios. En los palacios se usó también el ladrillo, a veces decorado con azulejos.

En Palestina, aunque la piedra es abundante, se construyó y se construye no poco con adobles, principalmente en las bajas llanuras, donde la piedra escasea. Desde el Bronce Antiguo se empleó a menudo el adobe para la construcción privada. Para los edificios públicos y las murallas con frecuencia se construía con piedras hasta cierta altura, y se terminaba la obra con adobes.

La fabricación de adobes y ladrillos ha cambiado poco hasta nuestro día. Después de cribada la arcilla se echa agua y se amasa con los pies, añadiendo además a la masa algo de paja, papiro o rastrojo. Al principio

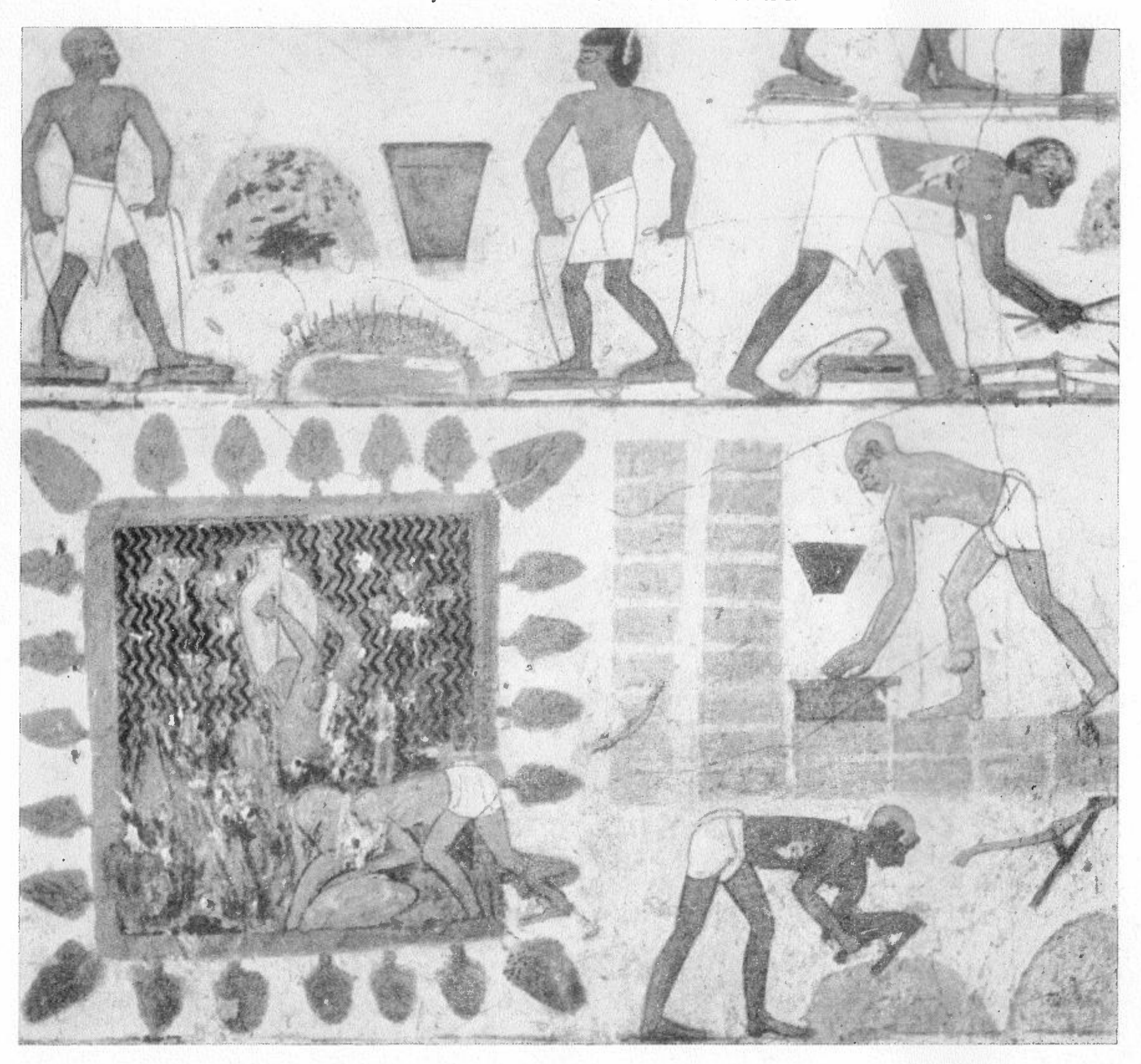
se moldeaban los adobes con las manos. Desde el Bronce Reciente se generalizó el uso de los moldes. Las formas y dimensiones de los adobes y ladrillos varían según los países. En Mesopotamia, la forma más común es la de un cuadro de 30,50 cm de lado. Los ladrillos, destinados a ser cocidos al horno, eran generalmente menos gruesos que los adobes. Los adobes egipcios tienen comúnmente una longitud de unos 22 cm hasta más de 40 cm; la anchura es aproximadamente la mitad y el espesor es de unos 14 cm. En Palestina las formas y dimensiones, algo parecidas a las egipcias, son muy variables. En Mesopotamia y en Egipto, los ladrillos y adobes fabricados en ellos llevan el sello del monarca constructor [B]. Para las obras públicas, el trabajo de fabricar los adobes y ladrillos se confiaba a los cautivos y a las minorías sometidas a tributos. A este trabajo fueron sujetos los israelitas en Egipto durante el reinado de Ramsés II y probablemente los ammonitas en tiempo de David [2].

De este trabajo habla también Nahúm al anunciar la destrucción de Nínive; al ser amenazada de sitio la ciudad se verá obligada a reconstruir sus murallas: «Métete en el barro y pisa la arcilla, y toma el molde de hacer ladrillos» [3].

Isaías supone que las construcciones en ladrillos eran poco estimadas, pues, al echar en cara a los habitantes de Samaría su arrogancia confiada, pone en boca de sus habitantes estas palabras: «En lugar de los ladrillos que se derrumbaron, edificaremos con sillares» [4]. Hacia el final del libro de Isaías, entre distintas prácticas idolátricas, se habla de ladrillos destinados al culto, en los que se quemaba incienso [5] (→ **Cuneiforme, Escritura**).

[A] *ANEP*, láms. 760-762. [B] *ANEP*, láms. 251-253; *DB*, I, lám. 617; *La Biblia de Montserrat, Il·lustració*, II, Montserrat 1934, pág. 7.

Esclavos sirios y nubios dedicados a la fabricación de ladrillos. Fresco procedente de una tumba descubierta en Tebas y datada hacia los años 1490-1436 A.C.



[1]Gn 11,3. [2]Éx 1,11-14; 5,6-19; 2 Sm 12,31. [3]Nah 3,14. [4]Is 9,9. [5]Is 65,3.

Bibl.: Art. *Brique*, en *DB*, I, cols. 1929-1937. A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, I, París 1939, págs. 100-105. C. F. NIMS, *Bricks without Straw?*, en *BA*, 13 (1950), págs. 22-28.

G. CAMPS

LADRÓN (heb. *gannāb*, *gĕdūd*, *'îš ḥéṭef*; κλέπτης, λῃστής; Vg. *latro*). Es aquel que por la violencia, la astucia o el engaño se adueña de los bienes de otro. En Palestina, especialmente en tiempo de los Jueces y primera etapa de la monarquía, era frecuente el pillaje organizado bajo un jefe de banda[1]. Y el mismo David recurre a la *razzia* cuando se ve obligado por la necesidad al frente de «400 perseguidos, endeudados y descontentos»[2]. ʿĪšbáʿal, hijo de Saúl, tenía a su servicio dos jefes de bandidos[3]. Y este sistema era común entre los madianitas, árabes y filisteos[4].

Jurídicamente, en la mentalidad semita, el robo aparece más ligado con el derecho privado que con el penal. El ladrón sólo quedaba obligado a la restitución. Ésta debía ser igual al doble de la cosa robada[5]. Pero no faltan casos en que debe restituir cuatro y aun cinco veces el valor del objeto o animal robado[6].

El robo moralmente es pecado grave, condenado por el Decálogo[7] y anatematizado por los profetas[8]. Zacarías anuncia la maldición sobre la casa del ladrón[9] y Jesucristo acusa a los sacerdotes de haber convertido el Templo en una guarida de ladrones[10], se queja de haber sido tratado como uno de ellos, y entre dos es crucificado[11].

Jeremías compara el robo al adulterio, al asesinato y al falso juramento[12]. En el NT se repiten los mismos conceptos[13]. En 1Cor se excluye a los ladrones del Reino de los cielos[14].

Lagar de la época de Isaías, aún usado ocasionalmente en época actual. Consiste en unas grandes cubas cuadradas de prensado conectadas por unos canales con otras cubas de almacenamiento. (Foto *Orient Press*)





Ur-Nina de Lagaš, con su familia. En el registro superior aparece como constructor ante un templo que va a erigir; en el inferior en el momento de la libación, en el que un hijo suyo hace de copero. Procede de Tellō; hacia el 2900 A.C.

[1]Jue 9,25; 11,3. [2]1 Sm 22,2. [3]2 Sm 4,2. [4]Jue 6,2 y sigs.; 2 Cr 21,17; 22,1. [5]Éx 22,3. [6]Éx 21,37. [7]Éx 20,15; Lv 19,11; Dt 5,19. [8]Os 4,2; 6,9; 7,1; Am 8,5; Jer 5,26; 7,9-11. [9]Zac 5,3. [10]Mt 21,23. [11]Mt 26,55. [12]Mt 27,38. [13]Mc 10,19; Lc 18,20; Rom 13,9; Ef 4,28. [14]1 Cor 6,8-9.

Bibl.: J. JAUSSEN, *Coutumes des arabes au pays de Moab*, París 1908, pág. 195. A. ALT, *Die Ursprungen des israelitischen Rechts*, Leipzig 1934; íd., *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israels*, I, págs. 278-332. M. G. STALKER, *Peake's Commentary on the Bible*, Edimburgo 1962, pág. 230.

J. M.ª G. TUÑÓN

LADRÓN, El Buen. → **Dimas.**

LĀʾĒL («perteneciente a Dios»; Λαήλ; Vg. *Lael*). Levita del linaje de Gērĕšōn, del tiempo de Moisés. Fue padre de ʾElyāsāf[1].

[1]Nm 3,24.

Bibl.: NOTH, 805, págs. 32, 153.

LAGAR (heb. *gat*, pl. *gittōt*, *yéqeb*; ληνός, προλήνιον, ὑπολήνιον; Vg. *torcular*). El vocablo hebreo *gat* significa —como el «lagar» español— tanto el molino de aceite o almazara como el de vino. En los primeros tiempos, la molienda de uvas y aceitunas debió de ser lenta y mínima con instrumentos manuales. El sedentarismo, con el anejo cultivo de los campos, trajo consigo un mayor desarrollo de los lagares, cuyos resultados se han encontrado a lo largo de los campos y ciudades de Palestina, aunque en tan mal estado de conservación que apenas permiten una datación aproximada.

Esencialmente, y en sus formas más rudimentarias, el lagar de aceite consistía en dos muelas de piedra, de las que la inferior presentaba una cavidad mientras que la de encima giraba sobre un pivote fijo al centro de la de abajo. Así triturada y formando como una pasta, la masa de aceituna venía colocada en una artesa rectangular, excavada ordinariamente en la roca sobre la que se ponían grandes pesos, accionados lentamente con una viga-palanca, calzada asimismo en la piedra; el líquido destilado era recogido en una cubeta de donde lo trasvasaban a grandes recipientes de piedra y después

por decantación con agua caliente lo pasaban finalmente a odres de cuero. En los almacenes reales de Samaría se han encontrado jarras con la etiqueta de «aceite lavado» (*šémen rāḥūṣ*).

Ejemplares de este tipo de almazaras — cuyo perfeccionamiento no llegó hasta época helenística — han sido hallados en el ʿŌfel — incompleto con una muela de 0,51 m de diámetro y un grosor de 0,21 m —, en Gézer dos gemelos con pilares monolíticos de 1,22 m de altura, 0,61 de ancho y 0,45 de espesor, y una refinería en ʿAin Šems, de dos pilas rectangulares y grandes jarras de cuatro asas.

Los lagares para la pisa de la uva se construían ordinariamente en el mismo campo de la cosecha[1] y también excavados en la roca viva con dimensiones mayores que la almazara; allí se pisaban los racimos y por una tarjea corría el mosto hacia las cubas (*yéqeb*), siendo después prensada la casca para mayor aprovechamiento. La Biblia alude al gozo y canciones de los lagares cuando las gentes atareadas en las faenas de la recolección pasaban la noche en los viñedos[2]; pero nada dice de los trabajos particulares que llevaba consigo la extracción del mosto, sino sólo de la fatiga de los pisadores, cuyos vestidos quedaban empapados[3]. Pero no debían ser muy diversos de como aparecen en una pintura egipcia de la tumba de Api en Deir el-Medīnah de la dinastía XIX — siglo XIII A.C. —, en que aparecen los pisadores desnudos, agarrándose en su baile a unas cuerdas colgadas de una viga transversal para no escurrirse.

Las riquezas del hombre están contenidas en el trigo de su era y el aceite y mosto de sus lagares[4]; cuando el lagar desconoce a su dueño es que la carestía y el hambre han hecho su presencia en el país y el Señor pisa y tritura a Israel como se pisan los racimos[5].

[1]Is 5,2; Mt 21,33 y par. [2]Is 16,10; Jer 48,33. [3]Is 63,2-3. [4]Nm 18,27.30; Dt 15,16; 2 Re 6,27; Job 24,11; Prov 3,10. [5]Os 9,2; Lam 1,15.

Bibl.: A. G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, I, París 1939, págs. 322-332. *Views of the Biblical World*, III, Jerusalén 1960, pág. 89.

C. GANCHO

LAGARES DEL REY (heb. *yiqbē ha-mélek*; ὑπολήνια τοῦ βασιλέως; Vg. *torcularia regis*). Zacarías[1], en su oráculo sobre el juicio de las gentes y la santificación de Jerusalén, se refiere a los «lagares del rey», mencionados en esta sola ocasión en el AT como uno de los límites de la ciudad santa. No han sido identificados.

[1]Zac 14,10.

J. CARRERAS

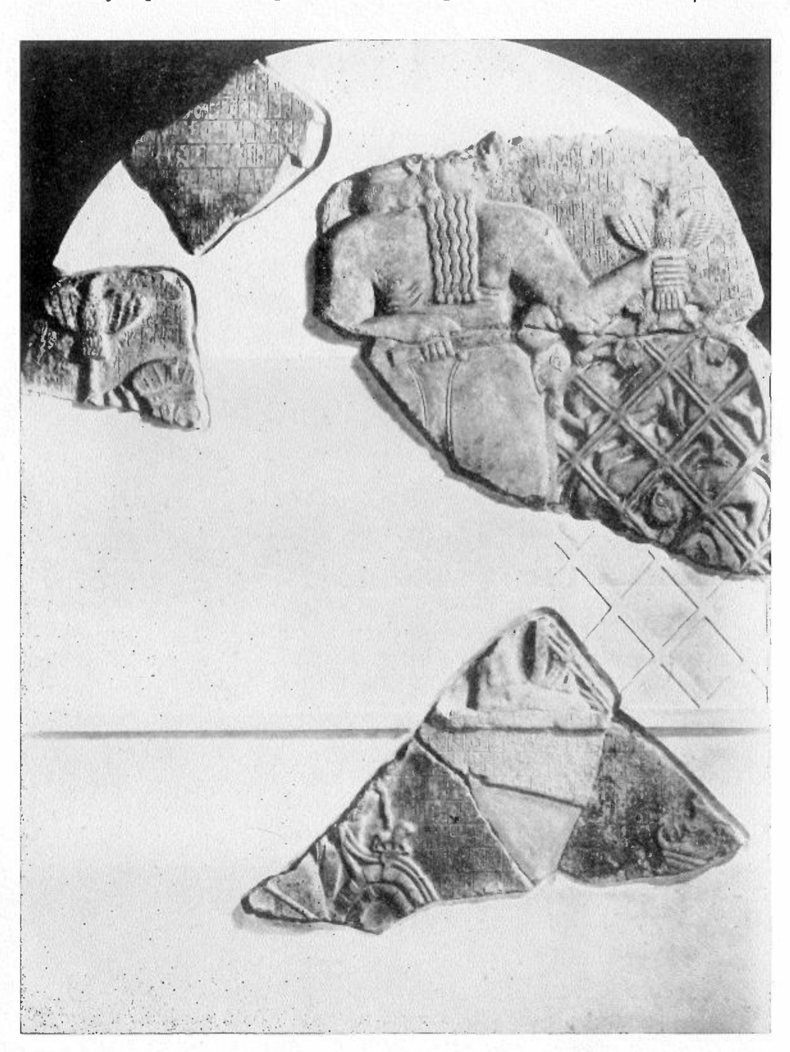
LAGARTO (heb. *ḥōmeṭ;* σαύρα; Vg. *lacerta*). Animal impuro, por lo que la persona o cosa que tocare su cadáver sería inmunda hasta la tarde. El Levítico prescribe mandamientos muy precisos sobre lo que se había de haeer en tales circunstancias[1]. El lagarto palestino se clasifica en la familia de los escincoideos y en el género escinco, que tiene especies en el norte de África y en toda Asia Menor (→ **Fauna**).

[1] Lv 11,30 y sigs.

Bibl.: → Fauna.

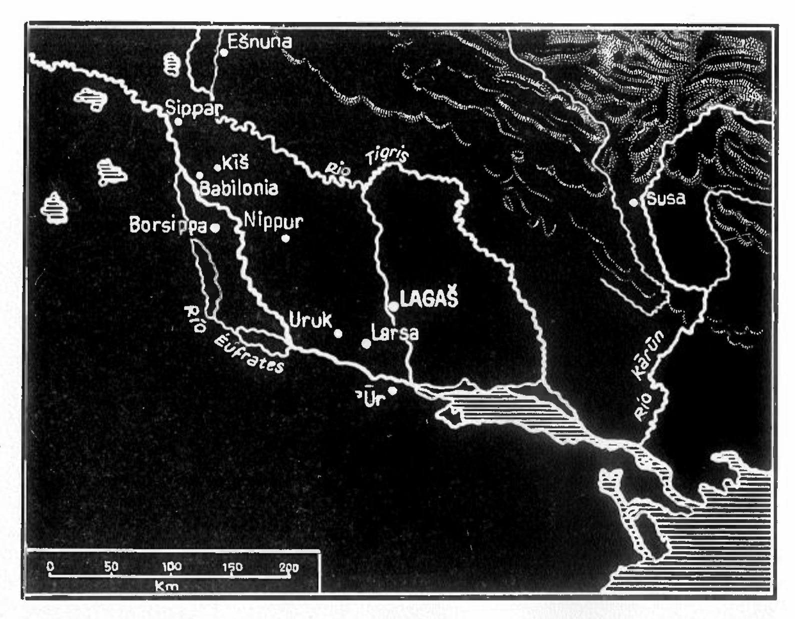
M. V. ARRABAL

LAGAŠ. Antigua ciudad sumeria, llamada también Šipurla, situada en el mediodía de Babilonia. Hacia la mitad del III milenio



«Estela de los Buitres». Parte reconstruida del monumento erigido por Eannatum, rey de Lagaš, para conmemorar la victoria sobre la vecina ciudad de Umma. Procede de Tellō; siglo XXIX A.C. (Foto Museo del Louvre)

Región inferior de Mesopotamia con la situación de Lagaš



A.C. estaba en pleno florecimiento, pero aproximadamente en el año 2360, ante el empuje de la dinastía semítica de Akkad, se debilitó y comenzó a perder importancia. Resurgió con la III dinastía de ᵓŪr (*ca* 2050), durante el gobierno del virrey Gudea, sobre todo desde el punto de vista cultural y administrativo.

Sus ruinas se hallan en el moderna aldea de Tellō, en el sudeste de Iraq, entre el Éufrates y el Tigris, a unos 64 km al norte de el-Nāṣiriyyah. Las descubrió y excavó por vez primera el cónsul francés en Basora, Gustave C. E. Chocquin de Sarzec en 1887. Las campañas arqueológicas han descubierto desde entonces la famosa «Estela de los Buitres», estatuas y objetos de piedra y bronce, unas treinta mil tablillas en escritura cuneiforme, etc.

Bibl.: A. PARROT, *Tello, vingt campagnes de fouilles (1887-1933)*, París 1948. S. MOSCATI, *L'Oriente Antico*, Milán 1952, págs. 14, 15, 17-19.

M. GRAU

LAGIDAS. Es el sobrenombre con que se designa a la dinastía macedónica de los Ptolomeos que reinaron en Egipto desde la muerte de Alejandro Magno hasta la irrupción de Roma en las tierras del Nilo, llenando un espacio aproximado de tres siglos (323-30 A.C.). Deriva de *Lagos* que casó con Arsínoe, con anterioridad concubina de Filipo II, de cuyo matrimonio nació el primer Ptolomeo.

Los matrimonios, muy frecuentes, entre consanguíneos e incluso entre hermanos, fueron tal vez la causa principal de la decadencia patente de una dinastía que en su historia tricentenaria apenas si cuenta con algún personaje relevante por sus cualidades de vigor e inteligencia. El árbol genealógico acabó en Cesarión, hijo de César y Cleopatra VII, a quien apellidaron Ptolomeo XIV.

El fundador de la dinastía Ptolomeo I Sóter (321-283), a consecuencia de la batalla de Paleogaza contra Demetrio Poliorcetes, se adueñó de Palestina en la primavera del año 312, año en que empieza la era de los seleucidas. En aquella ocasión debió de tomar Jerusalén, aprovechando el reposo sabático; pero pronto tuvo que retirarse a Egipto, empujado por las tropas de Antígono, padre del antes vencido Demetrio, que volvió a adueñarse de Siria y Palestina.

Durante todo el siglo III, a partir de la batalla de Ipsos (301), la Celesiria estuvo en poder de los lagidas hasta la batalla de Panion (198), ganada por el seleucida Antíoco III el Grande. Las vicisitudes de este período están sintetizadas, en forma un poco misteriosa, en el capítulo 11 del profeta Daniel.

Según Flavio Josefo, instaló colonias de judíos en Egipto que irán siempre ganando importancia.

De Ptolomeo II Filadelfo (283-246) se han encontrado muchas monedas en Samaría. La carta apócrifa de Aristeas coloca en su reino la versión griega de los Setenta (LXX).

Ptolomeo III Euergetes (246-221) se mostró favorable al judaísmo y concedió el derecho de asilo a alguna sinagoga. Su sucesor, Ptolomeo IV Filopátor (221-203), es contemporáneo de Antíoco III el Grande, a quien venció en la famosa batalla de Rafia (217); pero en general llevó la peor parte y su conquista palestinense fue efímera. Según el apócrifo de 3 *Macabeos* se presentó amistosamente en Jerusalén y hasta ofreció sacrificios en el Templo; visita que parece sugerir la estela de Pitón.

La última campaña siria de Antíoco terminó por arrojar a los egipcios de Palestina, reinando ya Ptolomeo V Epífanes (203-181) con el sitio y toma de Gaza, el punto más meridional.

Los lagidas siguientes no tienen importancia alguna en la historia judía, pues que las campañas macabeas son todas contra los seleucidas, quedando Egipto al margen sin otra intervención que los contratos matrimoniales con los sirios, hasta que Ptolomeo X Sóter acudió en apoyo de Ptolemaida (102), pero su madre Cleopatra III, que favorecía al hermano Ptolomeo XI, apoyó a Alejandro Janneo, que se impuso a los rebeldes.

Los últimos contactos de la dinastía con Palestina están en relación con las ambiciones de Cleopatra VII, a quien Antonio entregó parte de la región de Jericó y otros territorios de Gaza y Fenicia, por los que Herodes el Grande tuvo que pagarle un tributo hasta que, habiéndose suicidado los célebres amantes, Octavio se los concedió al idumeo. Tácito comenta el asunto con la frase lapidaria: «El reino dado por Antonio a Herodes lo aumentó Augusto vencedor».



Anverso y reverso de tres monedas lagidas. De izquierda a derecha: de un rey lagida desconocido, de Ptolomeo II Filadelfo y de Prolomeo I Sóter. (Foto Monasterio de Montserrat)

Bibl.: G. Ricciotti, *Storia d'Israel,* II, 4.ª ed., Turín 1950. U. Holzmeister - S. Zedda, *Storia dei tempi del NT,* Turín 1950. F. M. Abel, *Histoire de la Palestine,* I, París 1952. F. C. Keat, *The Reigns of Ptolemies,* Munich 1954.

C. GANCHO

LĀHAD («indolente»; ár. *lahl*ᵘⁿ; Λάαϑ; Vg. *Laad*). Nombre citado en la genealogía de Judá como segundo hijo de Yáḥat y hermano de ʾĂḥūmay, como una familia soratita.

1 Cr 4,2.

Bibl.: Noth, 809, pág. 227.

LAHEM. Nombre citado en la genealogía de Judá, correspondiente al hebreo → **Léḥem.**

LAḤMĪ (Λαχμί, Λεεμί; Vg. omite). Según el libro de las Crónicas, hermano de Goliat y víctima de → **ᶜElḥānān.**

1 Cr 20,5.

LAḤM, Ḫirbet el.- → **Laḥmās.**

LAḤMĀS (variante, en algunos manuscritos, de *laḥmān*; Μαχές, Λαμάς; Vg. *Leheman, Lehemas, Leemas*). Ciudad de Judá en la segunda provincia de la Šĕfēlāh[1]. Conder la identifica con Ḫirbet el-Laḥm, a 2 km al norte de Ḫirbet Ḥebrā y a 4 al este de Beit Ǧibrīn.

[1] Jos 15,40.

Bibl.: Conder - Kitchener, III, pág. 261. Abel, II, pág. 368. Simons, § 318 (B/11).

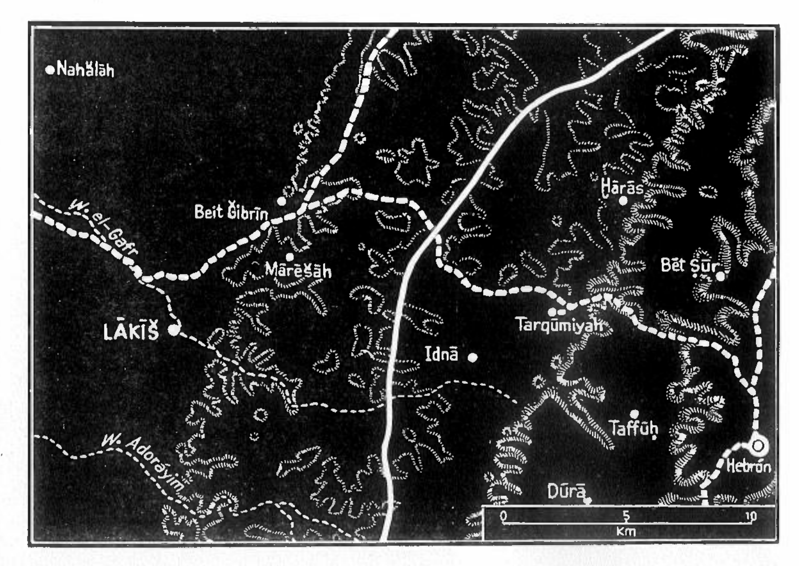
LĀᶜĪR. → **Laᶜaš.**

LAIS. Nombre de lugar y de persona. → **Láyiš.**

LAISA. La Vg. escribe de este modo el topónimo hebreo → **Layšāh,** que ha de localizarse cerca de Jerusalén.

LĀKĪŠ (Am. *la-ki-ša*; Vhhhl; Vg. *Lachis*). Una de las principales ciudades de la Šĕfēlāh de Judá[1]. Se cita por primera vez en las fuentes extrabíblicas en las cartas de Tell el-ᶜAmārnah, en las que figura como aliada de los ḫabiru; de otra carta de la misma época, descubierta durante las excavaciones de Tell el-Ḥesi, se desprende que Zimrīdāh, al que se conoce por rey de Lākīš en los documentos de el-ᶜAmārnah, recibió la orden de presentarse a sus señores ecipcios acusado de rebelión.

Lākīš se menciona entre las poblaciones de la Šĕfēlāh que Josué tomó y castigó[2]. Roboam la fortificó[3], Amasías huyó a ella desde Jerusalén y recibió la muerte en la misma[4]. Senaquerib la conquistó en el año 701 A.C. durante su campaña contra Ezequías, y de su campamento salió → **Rabsaces** para exigir la rendición de Jerusalén[5]. El lugar se describe con gran detalle en los relieves de Senaquerib, hallados en Nínive, en los que se pormenorizan incluso las fortificaciones de la ciudad y la forma de vestir de sus habitantes; también se refiere a Lākīš el profeta Miqueas[6]. Lākīš y ᶜAzēqāh fueron



Mapa en el que se indica el emplazamiento de la ciudad de Lākīš

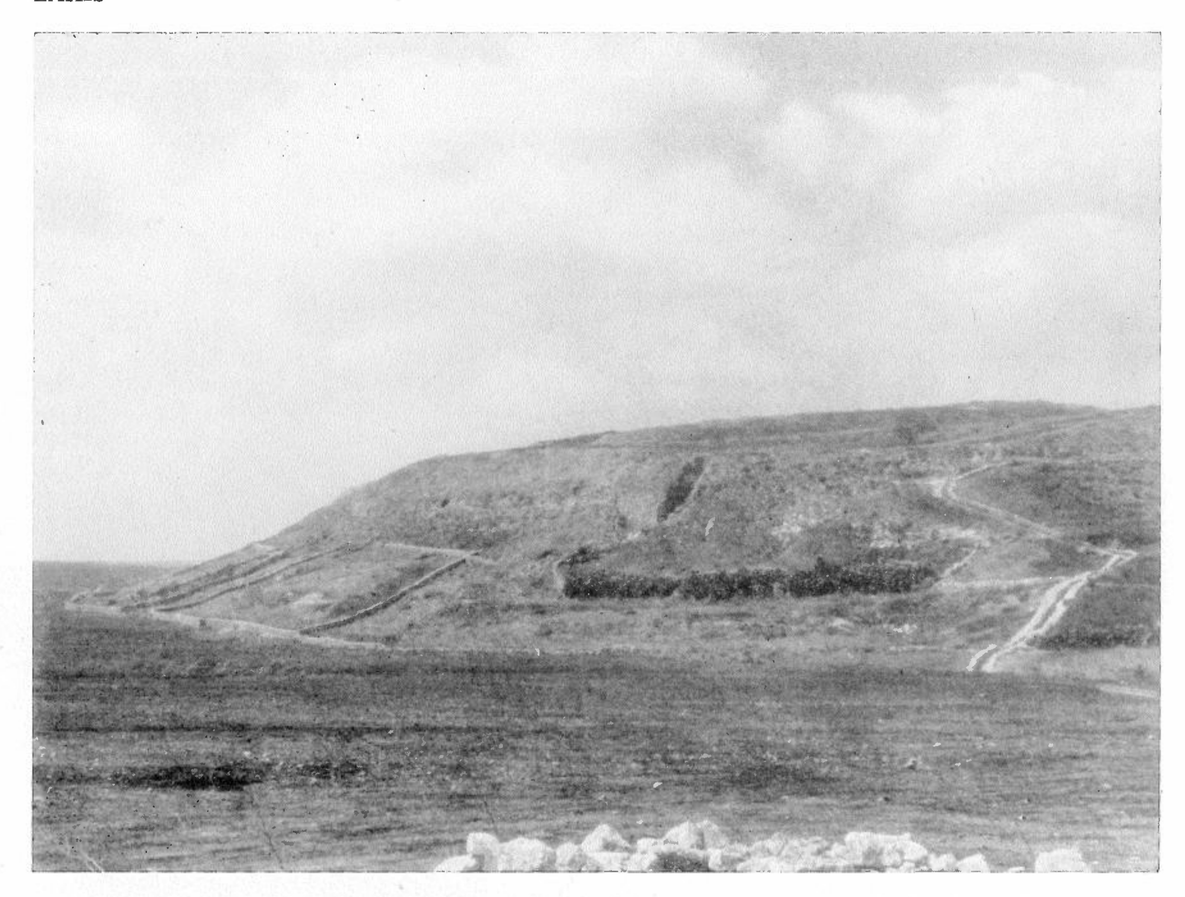
las últimas poblaciones que se rindieron en la campaña de Nabucodonosor contra el reino de Judá (588 A.C.). Se menciona por última vez con sus campos en la lista de las personas que se asentaron en Palestina al regresar del Cautiverio babilónico[7].

[1]Jos 15,33. [2]Jos 10,3.33; 12,11. [3]2 Cr 11,9. [4]2 Re 14,19; 2 Cr 25,27. [5]2 Re 18, 14.17; 19,8; 2 Cr 32,9; Is 36,2; 37,8. [6]Miq 1,13. [7]Neh 11,30.

Eusebio sitúa a Lākīš a 7 millas de distancia de Eleuterópolis, en el camino de Daroma. En un principio se identificó con Tell el-Ḥesi; actualmente es segura su identificación, ratificada por las excavaciones arqueológicas, con Tell el-Duweir, propuesta por Albright. Tell el-Duweir es uno de los más extensos tells de la Šĕfēlāh, puesto que tiene una superficie aproximada de 80 *dunam,* y está situado a unos 5 km al sudoeste de Beit Ğibrīn y a 12 km al este de Tell el-Ḥesi. Se efectuaron excavaciones en el lugar durante los años 1933-1938, que se interrumpieron a causa de la muerte del arqueólogo L. Starkey.

Los estratos más antiguos se excavaron solamente en pequeña escala y la mayoría del material se halló en tum-

Lākīš. Restos de unas murallas en la cima de Tell el-Duweir, con una panorámica de la amplia zona que se divisa desde la fortaleza. (Foto *Orient Press*)



Lākīš. Vista parcial de Tell el-Duweir desde el lado oriental, zona sur. La única puerta de entrada a la ciudad se encontraba en el lado occidental. (Foto P. Termes)

bas. El tell estuvo habitado desde el calcolítico hasta la época persa; en tiempo de los hicsos, le rodeó un terraplén y un foso profundo, en el que se erigió un santuario en el Bronce Reciente. Éste se reconstruyó dos veces y fue destruido definitivamente con toda la ciudad al fin de la época cananea (*ca.* 1200 A.C.). Entre los objetos encontrados tienen especial importancia un puñal del siglo XVII, una cazoleta del XIV y un aguamanil del XIII, todos con inscripciones paleohebreas de gran importancia para la historia de la escritura.

A la época israelita pertenecen cinco estratos, de los que han sido estudiados solamente pequeñas partes de los tres más antiguos. Parece ser que durante los siglos XII y XI (estrato VI), no hubo en el tell más que unas cuantas edificaciones. La ciudad se reconstruyó únicamente en fecha tardía del período monárquico (siglo X; estrato V). Los estratos IV y III corresponden a los siglos IX y VIII, cuando se erigió una fortaleza central en lo alto del tell y la ciudad estuvo rodeada de una muralla doble, puntualmente representada en los relieves de Senaquerib; en las casas de la población aparecieron trescientas diez asas de jarra con el sello del rey, la mayoría del estrato III. A pesar de que distintos investigadores opinan que la ciudad perteneciente al estrato III no fue destruida hasta principios del siglo VI, durante la primera campaña de Nabucodonosor, parece tener razón Olga Tufnell al creer que la destrucción se debió a Senaquerib. Las fortificaciones se levantaron posteriormente de nuevo, si bien la ciudad no recobró nunca su anterior florecimiento. En una de las casas del estrato II, y en una capa de cenizas, se hallaron los famosos óstraca de Lākīš, pertenecientes al período inmediatamente anterior a la destrucción del primer Templo. El estrato I corresponde a la última ciudad, de la época persa: se descubrieron una fortaleza en la cima del tell y un altar del dios Šémeš en las cercanías.

Bibl.: EUSEBIO, *Onom.*, 120,20. W. F. ALBRIGHT, en *ZAW*, 6 (1929), pág. 3. G. BEYER, en *ZDPV*, 54 (1931), pág. 133 y sigs. K. ELLIGER, en *ZDPV*, 57 (1934), pág. 106 y sigs. ABEL, II, págs. 367-368. H. TORCZYNER, *Lachish, I: The Lachish Letters*, Oxford 1938. W. F. ALBRIGHT, en *BASOR*, 87 (1942), pág. 32 y sigs. O. TUFNELL, C. H. INGE, L. HARDING, *Lachish*, II-IV, Oxford 1940-1958.

Y. AHARONI

LĀKĪŠ, Cartas de. La *Welcome Archaeological Research Expedition* patrocinó las excavaciones de Tell el-Duwier realizadas en seis campañas de seis meses cada una, durante los inviernos de 1932 al 38 El director fue el famoso arqueólogo inglés James Leslie Starkey, acompañado por C. H. Inge, L. Harding y Olga Tufnell.

Discípulo de F. Petrie, padre de la ceramografía, J. L Starkey poseía excelentes cualidades humanas y técnicas que le colocaban entre los grandes arqueólogos. A los cuarenta y tres años y cuando caminaba a Tell el-Duweir para dirigir la sexta campaña arqueológica fue asesinado por unos bandidos en la carretera entre Bet Ǧibrīn y Hebrón.

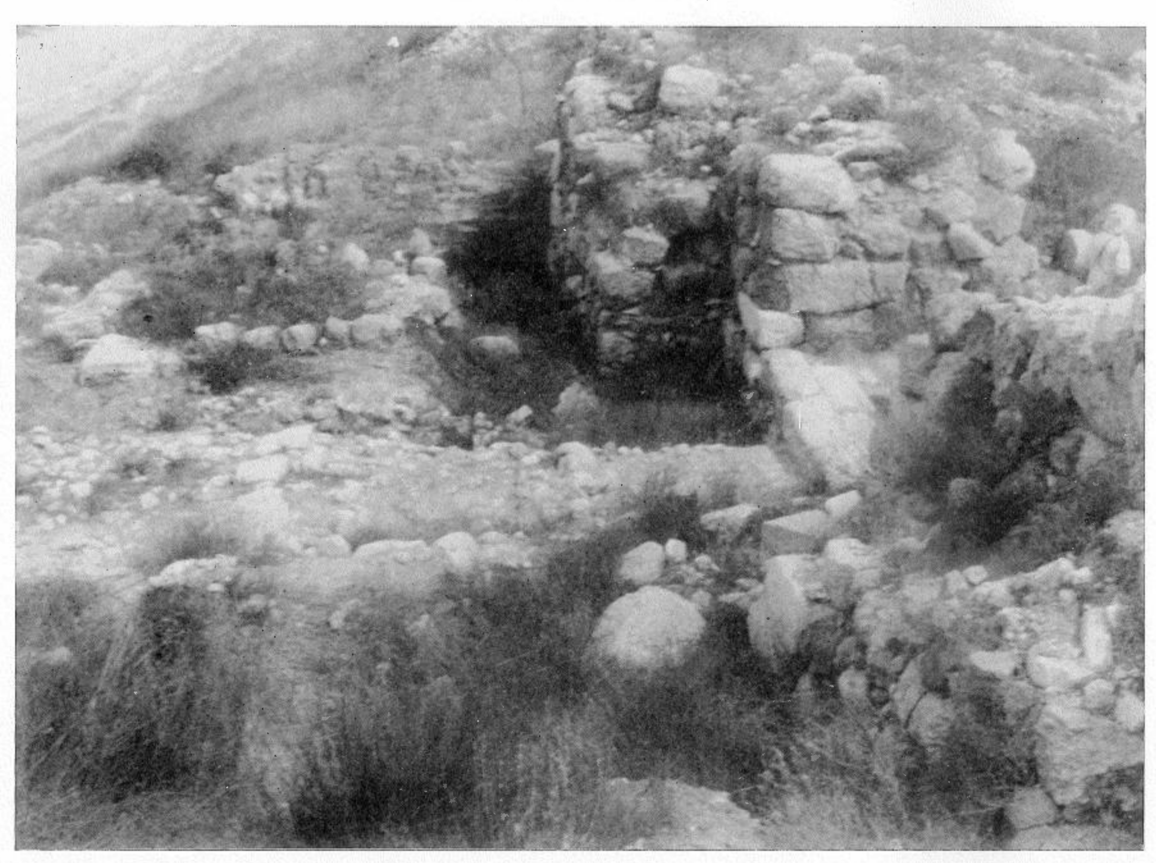
1. Los óstraca, el mejor hallazgo de Lākīš. El 29 de enero de 1935, entre los escombros de la sala de guardia de la fortaleza de Lākīš y sobre las losas del pavimento, aparecieron dieciocho fragmentos de jarras. El P. Vincent, de *L'École Biblique* de Jerusalén, aseguró que eran cartas. Más tarde Starkey entregó sus dieciocho piezas a N. Tur-Sinai, profesor de filología hebrea en la Universidad Hebrea de Jerusalén para un estudio a fondo. El año 1938 se publicaban oficialmente los resultados de Tur-Sinai y ese mismo año aparecieron otros tres óstraca con lo que son veintiuna las cartas que Lākīš ha ofrecido a la arqueología.

2. Descripción de los óstraca. Se llaman cartas porque casi todas contienen correspondencia epistolar. Se escribieron en jarras porque no eran ni escritos legales ni documentos oficiales (Ginsberg), o porque, dadas las circunstancias políticas, era muy difícil procurarse papiro de Egipto (Chapira). De las 21, solamente diez (1,2,3,4,5,6,7,8,9,18 y 19) se pueden leer total o parcialmente. La 2,6,7,8 y 18 provienen de la misma jarra. Los trozos de cerámica no recibieron preparación especial para ser escritos. Algunos están escritos por un lado; pero cuando el texto era extenso se utilizaron ambas caras. El pequeño fragmentos 17 es palimpsesto. Fueron escritos con tinta compuesta de hierro y carbón. Las veintiuna cartas formaban parte del archivo oficial de Lākīš.

a) *Traducción y comentario de algunas cartas. Tercera carta.*

1 Tu siervo Hōšaʿyāhū envía
2 a comunicar a mi señor Yāʾūs. Haga oír
3 Yahweh a mi señor noticias de paz.
4 Y bien, has mandado una carta, pero no has
5 dado luz a tu siervo sobre la carta que
6 mandaste a tu siervo ayer tarde; por esto el corazón
7 de tu siervo está preocupado desde que escribiste a tu siervo,
8 y porque dijo mi señor: «¿No sabes
9 leer una carta?». Vive Yahweh, que nadie ha intentado
10 leerme una carta. Más aún
11 toda carta que llega, apenas

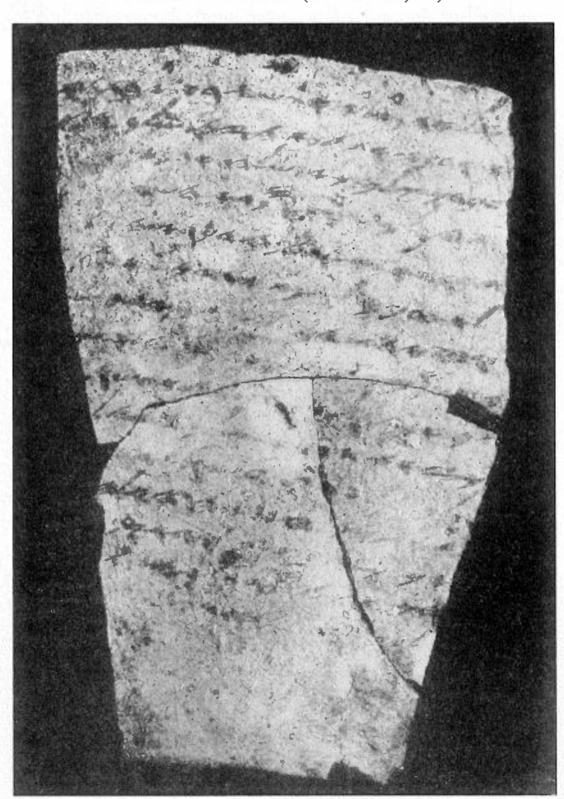
Lākīš. Zona situada junto a la puerta de entrada de la ciudad, en la que fueron halladas las famosas «cartas de Lākīš». (Foto P. Termes)



12 la leo, en seguida puedo repetirla
13 totalmente. A tu siervo no se le ha comunicado
14 así: «Ha bajado el jefe del ejército
15 Kōnanyāhū, hijo de ᵓElnātān, para ir
16 a Egipto» y
Reverso.
17 a Hōdawyāhū, hijo de ᵓĂḥiyyāhū, y
18 a sus hombres los ha enviado para aprovisionarse.
19 Y cuanto a la carta de Ṭōbiyyāhū, servidor del rey,
20 llegada de Šallūm, hijo de Yaddūaᶜ, de parte del profeta dicien-
21 do: «Guárdate», la envió tu siervo a mi señor.

Es la más extensa de todas. Se conserva bien, sobre todo el reverso. En ella se nos comunica el nombre del remitente. Era un oficial llamado Hōšaᶜyāhū, nombre corriente en la época de Jeremías. Se nos da también el nombre del destinatario, que es el mismo de la primera y de la quinta. Yāᶜūs sería el comandante militar de la fortaleza de Lākīs. Parece que el intercambio epistolar entre Yāᶜūs y Hōšaᶜyāhū era frecuente en aquellos tiempos de preparativos militares. Se habla de una expedición militar a Egipto, que no debe confundirse con la narrada por Jer 26,22-23, porque los organizadores y el tiempo son distintos.

Carta VI de Lākīš. En las líns. 6-7 se alude a un profeta que «calma las manos (de los soldados) y hace caer los brazos de la región y de la ciudad». Podría tratarse de una alusión a Jeremías (cf. Jer. 38,2-4)



b) *El profeta de Lākīš.* Es el problema más importante de esta carta. ¿Es Jeremías? ¿Urías? ¿Otro profeta? El mismo problema se plantea en la carta sexta. Los autores no se ponen de acuerdo en la determinación. Creemos que el profeta de Lākīš es Jeremías, aunque no son apodícticos los argumentos en que nos apoyamos[A]. En este caso, el valor de las cartas es excepcional, porque serían el único documento extrabíblico que nos habla de la actividad política de un profeta.

[A] Cf. *Biblia y Arqueología...*, págs. 45-49.

Cuarta carta.

1 Haga Yahweh oír a mi señor ahora mismo
2 buenas noticias. Y bien, todo cuanto mandó mi señor
3 lo ha cumplido tu siervo. He escrito sobre la puerta todo
4 lo que mandó mi señor. Y cuanto ordenó
5 mi señor acerca de Bēt ha-Rafāh no
6 hay allí nadie. A Šĕmakyāhū lo ha tomado Šĕmaᶜyāhū y
7 lo ha llevado a la ciudad; yo tu siervo
8 no lo puedo hacer bajar [hoy],
9 sino mañana por la mañana.
10 Sepa mi señor que a las señales de Lākīš
11 estamos atentos conforme a las indicaciones dadas
12 por mi señor, pues no vemos ᶜĂzē-
13 qāh.

Se conserva bien a excepción de los versículos 8 y 9. Es interesante la noticia de las señales. El uso de las señales luminosas, valiéndose del fuego, es antiguo y la costumbre la registra la Biblia. En Jer 6,1: «Encended un fuego grande en Bēt ha-Kérem»[1]. Estas señales se daban ordinariamente desde las torres o desde las colinas para que pudieran verse a distancia. Eran señales militares que se transmitían conforme a un código previamente convenido.

Importante es también esta carta porque identifica Tell el-Duwier con Lākīš. El contexto no admite fácilmente otra explicación.

La carta sexta está mal conservada. Las restantes, o son muy cortas, o es muy deficiente su estado de conservación.

[1] Jue 20,40; quizás Lam 2,14.

3. AUTOR. M. J. W. Jack admite que todas las cartas fueron escritas por Hōšaᶜyāhū. Los óstraca 2,6,7,8 y 18 provienen de la misma jarra reconstruida por L. Harding. Los temas son distintos y en ninguno aparece el nombre de Hōšaᶜyāhū. Resulta fácil pensar que este grupo pertenece a la misma época y autor. Pero la diversa forma de escritura, particularmente sensible entre la segunda y tercera carta, la diferencia del vocabulario y de temas obligan a admitir que son varios los autores. Ésta es la opinión común.

4. FECHA. Es cierto que fueron escritas entre 597 y 587. El cerco de Jerusalén, que duró dieciocho meses, comenzó en enero del 588. A excepción de la vigésima y de la sexta escritas quizás estando ya los babilonios en Palestina, las demás lo fueron anteriormente. Por otra parte, el ambiente que en ellas se describe

no permite alejar demasiado del 588 la fecha de esta correspondencia, probablemente el año 589.

5. IMPORTANCIA DE LAS CARTAS DE LĀKĪŠ. a) *Un nuevo documento hebreo.* Hasta 1935 eran muy pocos los documentos en hebreo antiguo que poseíamos fuera de nuestros textos bíblicos. Algunas inscripciones en sellos, los óstraca de Samaría, la incripción de Siloé y la tablilla de Gézer. La inscripción de Siloé y la tablilla de Gézer están incisas en piedra; los óstraca de Lākīš, escritos en tinta. Los óstraca de Samaría aportaban unos cuantos nombres propios y ciertas frases estereotipadas; los de Lākīš son textos amplios, exactamente descifrados en muchas de sus partes y con contenido histórico de gran interés. Son además, los únicos textos del final de la monarquía.

b) Lengua. Es el hebreo bíblico que se hablaba en Jerusalén y probablemente en Judeá un siglo antes del destierro, con aquella fuerza y concisión que se echa de menos en los escritos postexílicos. Se comprueba que no había divorcio entre la lengua literaria y la usada en la vida cotidiana.

c) Forma de escritura. Después de la inscripción de Siloé, carecíamos de textos que nos permitiesen seguir la evolución tanto de la lengua como de la escritura. Los óstraca de Lākīš son ya testigos de esta evolución lenta, pues guardan semejanzas con la ortografía arcaica de Siloé.

d) Estilo. Las cartas de Lākīš nos ofrecen excelentes ejemplos del género epistolar, más completos y perfectos que los raramente usados en la Biblia[1]. Su formulismo se parece más al oficial de Asiria en el siglo VIII que al de las antiguas cartas babilonicas y de Tell el-ᶜAmārnah.

[1] 2 Sm 11,15; 1 Mac 14,20-23.

e) Historia bíblica. Muchos libros del AT se escribieron o transcribieron con el mismo estilete y con el mismo sistema de escritura, aunque no en vasijas, sino en papiros o pieles. Así escribía Bārūk los discursos de Jeremías. Más importantes son porque — según se ha dicho — hablan de la actividad política de Jeremias. Por lo demás son de valor inapreciable y constituyen uno de los descubrimientos más importantes de la arqueología palestinense.

Bibl.: W. F. ALBRIGHT, *A Supplement to Jeremiah: the Lachis Ostraka*, en *BASOR* (feb. 1936), págs. 10, 16; 68 (1937), págs. 22-26; 70 (1938), pág. 17; 82 (1941), págs. 18-24; 105 (1947), pág. 15, etc. H. TORCZYNER, *Lachish I: The Lachish Letters*, Oxford 1938. L. H. VINCENT, *Les fouilles de Tell ed-Duweir-Lachish*, en *RB*, 48 (1939), págs. 250-277, 406-433, 563-582. R. DE VAUX, *Les ostraka de Lachish*, en *RB*, 48 (1939), págs. 181-206. A. VACCARI, *Le Lettere di Lachish. In margine al libro di Geremia*, en *Bibl*, 20 (1939), págs. 180-199. O. TUFNELL, C. H. INGE, L. HARDING, *Lachish II. The Fosse Temple*, Oxford 1940. H. MICHAUD, *Le témoignage des ostraka de Tell ed-Duweir concernant le prophète Jérémie*, en *RES*, 1 (1941), págs. 42-60. M. A. VAN DEN OUDENRIJN, *Les fouilles de Lachish et l'étude de l'Ancien Testament*, Friburgo (Suiza) 1942. T. D. WINTON, *«The Prophet» in the Lachish Ostraka*, Londres 1946. W. F. ALBRIGHT, *The Archeology of Palestine*, Londres 1949, págs. 132-136. O. TUFNELL, *Lachish III: The Iron Age*, Londres 1953. O. TUFNELL, C. H. INGE, L. HARDING, *Lachish III: The Iron Age Texts*, Oxford 1953. F. M. CROSS, *Lachish Letter IV*, en *BASOR*, 144 (1956), págs. 24-26. G. E. WRIGHT, *Biblical Archaeology*, Filadelfia-Londres 1947, pág. 82. J. F. HERNÁNDEZ, *Biblia y Arqueología. Importancia de los descubrimientos de Lakis*, Córdoba 1959.

J. HERNÁNDEZ MARTÍN

LAMEC (heb. *lāmek*, *lémek*; Λάμεχ; Vg. *Lamech*). El nombre de Lamec figura en las dos genealogías de los patriarcas anteriores al diluvio. Se desconoce la etimología de este nombre[A]. Se ha puesto en relación con Lamga, nombre de una divinidad babilónica, y con Ea, considerado como patrono de la música (Sayce y Hommel). De hecho, Lamec es el padre de Yūbāl, el inventor de los instrumentos de música[B]. Entre los descendientes de Caín, inventores de las artes, figura como hijo de Mĕtūšā'ēl y padre de Yābāl y de Yūbāl, nacidos de su esposa ᶜĀdāh, padre también de Tūbal-Qayin y de una hija llamada Naᶜămāh, nacida de Ṣillāh, su segunda esposa[1]. Entre los descendientes de Set figura como hijo de Matusalén y padre de Noé[2]. Esta última genealogía no añade otras noticias sobre Lamec; únicamente le atribuye una cronología, compuesta con los mismos criterios que la cronología de los demás patriarcas[C]. En la genealogía de los descendientes de Caín, los tres hijos de Lamec figuran como padres de tres familias nómadas o itinerantes: una de pastores, otra de músicos y otra de metalúrgicos. El canto que Lamec dirige a sus dos esposas expresa la ley de venganza practicada por estas tribus, relacionada, sin duda con la invención de la espada. Según la ley admitida en los otros pueblos, el crimen de homicidio debía ser castigado con la muerte del asesino, o de uno de sus parientes[3]. Los descendientes de Lamec agravaron la ley existente ya entre los descendientes de Caín: el asesinato de un cainita debía ser vengado siete veces[4]; el de un descendiente de Lamec había de serlo setenta veces siete[5]. En el pensamiento del autor sagrado, el asesinato y la ley de la venganza, iniciados por Caín y aumentados por Lamec, representan un paso más en los males que, por culpa de los hombres, afligen a la humanidad; a la desobediencia al precepto de Dios, por la que el hombre es condenado a morir[6], se añade la lucha del hombre contra el hombre, que agrava con el asesinato y sus consecuencias la pena de muerte. A la ley de Lamec y a los males que de ella se siguen, Jesucristo opuso la ley del perdón: «"¿Hasta cuántas veces, le pregunta Pedro, he de perdonar a mi hermano? ¿Hasta siete?" Jesús respondió: "No digo hasta siete, sino hasta setenta veces siete"»[7].

Por una lista griega de apócrifos conocemos la existencia de un libro llamado de Lamec[D]. Un fragmento arameo de dicho libro es probablemente el → **Génesis Apócrifo de Qumrān.**

[A] Cf. J. GABRIEL, *Die Kainitengenealogie*, en *Bibl*, 40 (1959), pág. 415. A. CLAMER, *Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, París 1953, pág. 161. [B] G. KUHN, *Die Lebenszahl Lamechs*, en *ZAW*, 56 (1936), págs. 309-310. [C] E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes*, III, 4.ª ed., Leipzig 1949, pág. 358. [D] J. C. TREVER, *Identification of the Aramaic Fourth Scroll from Ain Feshkha*, en *BASOR*, 115 (1949). págs. 8-10. N. AVIGAD - Y. YADIN, *A Genesis Apocryphon: A Scroll from the Wilderness of Judaea*, Jerusalén 1956.

[1] Gn 4,18.22. [2] Gn 5,25-31. [3] Gn 9,5-6; Éx 20,12-14; Nm 35,9-34; Dt 19,4-13; 2 Sm 14,4-11; 21,1-9. [4] Gn 4,15. [5] Gn 4,23. [6] Gn 2,17; 3,3.19-24. [7] Mt 18,21-22.

Bibl.: Además de los comentarios al Génesis, pueden consultarse: Art. *Lamech*, en *DB*, IV, col. 413. I. SINGER, *Lamech*, en *JewEnc*, IX, pág. 596. C. HAMER, en *SPag* (1951), págs. 338-365. J. GABRIEL, *Die Kainitengenealogie*, *Bibl*, 40 (1959), págs. 409-429. G. VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*, Ginebra 1963, págs. 138-144.

G. CAMPS

LAMEC, Apocalipsis de. → **Génesis Apócrifo de Qumrān.**

LAMEC, Libro de. Esta obra apócrifa se menciona en un catálogo bíblico del siglo x (cf. Schürer), como el tercero de una serie de escritos apócrifos que aparece tras los que componen el canon del AT y el NT. En un principio, cuando se descubrió en 1947 en ʿAin Fešḫah, y tras una primera lectura de Trever, se creyó que el → **Génesis Apócrifo de Qumrān** era el *Libro de Lamec* de dicho catálogo. En realidad, si dicho ms. informa de la historia de tal patriarca, se trata de una serie de relatos pseudoepigráficos de varios personajes veterotestamentarios (Enok, Noé, etc.), que, por la índole del género literario, hablan de sí mismos en primera persona.

En el *Génesis Apócrifo*, Lamec lanza contra su mujer Bitʾĕnōš («hija de ʾĔnōš») la acusación de que el hijo que ha tenido no es suyo, de lo que ella se defiende con la afirmación que no lo ha tenido ni de otro hombre ni de un ser divino. En la narración intervienen, antes de que el texto ofrezca una laguna, distintos patriarcas antediluvianos dispuestos a averiguar la verdad.

Bibl.: E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes*, III, 4.ª ed., Leipzig 1909, págs. 358-359. J. TREVER, *Identification of the Aramaic Fourth Scroll from Ain Feshkha*, en *BASOR*, 115 (1949), págs. 8-10. N. AVIGAD - Y. YADIN, *A Genesis Apocryphon*, Jerusalén 1955, págs. 16-19, 40.

J. A. G.-LARRAYA

LAMED (λαβδ, λαμεδ). La Vg. y los LXX anteponen esta palabra, nombre de la duodécima letra del alefato, a Lam 1,12; 2,12; 3,34.35.36; 4,12 y Sal 119,89 (heb.) (→ **Acróstico).**

LAMENTACIONES. 1. COMO GÉNERO LITERARIO. Las lamentaciones aparecen primeramente en el Oriente antiguo. En Sumer son conocidas desde el período de la III dinastía de ʾŪr (*ca.* 2000 A.C.). Después de la destrucción de esta ciudad (*ca.* 1955), se compuso la célebre lamentación en que la diosa Ningal llora la gran catástrofe. Como otras obras literarias, las lamentaciones se compilaron en la época de Isin-Larsa (*ca.* 1950-1700). En una tablilla cuneiforme de Nippur se catalogan sesenta y dos obras, citándose las lamentaciones sobre las destrucciones de Akkad, ʾŪr, Nippur y Sumer.

2. LITURGIA. Una forma cúltica de lamentación se encuntra en el ciclo de Tammūz-Ištar, en que el pueblo llora la muerte estacional del dios de la vegetación, Tammūz (= Ešmun entre los fenicios, Adonis en la época helenística). Esta liturgia era conocida también en Palestina, como lo prueban Ez 8,14 (¡en Jerusalén!) y Zac 12,11 (en Megiddo: Hădad Rimmōn era probablemente una divinidad semítica occidental semejante a Tammūz). Los textos mitológicos de Ugarit han revelado la importancia de un ritual paralelo en Canaán. En el ciclo de Báʿal-ʿAnāt, la desaparición del dios de la fertilidad (Báʿal) en la época de la sequía, es llorada por ʾĒl (padre de Báʿal) y por la diosa ʿAnāt, hasta que aquél resucita, trayendo la lluvia y la vida al país.

3. RITOS. En todo el Oriente antiguo se realizaban ritos determinados para expresar el dolor, sobre todo en el caso de una muerte. Además de numerosos textos, se han recuperado algunas representaciones, como la del sarcófago de ʾĂḥīrām. El AT ha preservado el recuerdo de una gran variedad de ritos o simplemente expresiones de lamento. Una importancia social-religiosa especial tenían los ritos de lamentación sobre los muertos, expresados en diversas actitudes externas, como sentarse en tierra[1], desatarse el turbante[2], revolcarse en el polvo[3] o en la ceniza[4], desparramar sobre la cabeza polvo o ceniza[5], cubrirse la cabeza con las manos[6], lacerarse el rostro, el brazo, el pecho o la espalda[7], rasurarse[8], rasgarse las vestiduras[9], etc. Casi todos estos ritos son mencionados también en la literatura ugarítica de Ras Šamrah, especialmente en el duelo de ʾĒl y ʿAnāt por Báʿal. Existían también las plañideras de profesión[10]. Los lamentos eran acompañados con expresiones como «¡Ay, hermano mío!»[11] o parecidas, y se daba énfasis al dolor, poniendo el pasado de la persona llorada en dramático contraste con el presente[12]. El duelo se prolongaba por espacio de siete días[13], a veces treinta[14], o aun setenta (costumbre egipcia)[15]. En el poema ugarítico de Aqhat, la muerte de este héroe es llorada durante siete años. Algunos casos especiales[16] conservan el recuerdo de los sacrificios fúnebres que acompañaban a los otros ritos de lamentación, costumbre que aparece también en el poema cananeo de Báʿal. Cabe notar, por otra parte, que el ayuno, como elemento del ritual fúnebre, es conocido sólo en la Biblia[17].

[1]Is 47,1; Job 2,13; Lam 2,10*a*. [2]Cf. Ez 24,17. [3]Miq 1,10. [4]Job 2,8; Jer 6,26. [5]Lam 2,10*b*; Jos 7,6, etc.; Ap 18,19; 2 Sm 13,19. [6]2 Sm 13,19; Jer 2,37. [7]Lv 19,28; Dt 14,1; Ez 29,18, etc. [8]Is 15,2, etc. [9]Is 32,11, etc. [10]2 Sm 1,24; Jer 9,16.19, etc. [11]1 Re 13,30. [12]2 Sm 1,19.25.27; Lam 1,1; 2,1-5; 4,1-2. [13]Gn 50,10; 1 Sm 31,13, etc. [14]Dt 34,8; Nm 20,19. [15]Gn 50,3. [16]Cf. Dt 21, 13; Jue 11,37.39-40; Jue 20,26; Jer 41,5. [17]2 Sm 1,12; Jue 20,26, etc.

Bibl.: Para los textos ugaríticos, cf. *ANET*, pág. 129 y sigs., N. S. KRAMER, en *BASOR*, 88 (1942), págs. 10-19; íd., en *HUCA*, 24,1 (1950-1951), págs. 405-409 (para la lamentación de Marduk sobre Babilonia). M. DELCOR, en *VT*, 3 (1953), págs. 67-77. J. SCHARBERT, en *BZ*, 2 (1958), pág. 197. M. HARAN, en *IEJ*, 8 (1958), págs. 15-16 (para una comparación con el AT).

S. CROATTO

LAMENTACIONES, Las (heb. *ha-qinōt*; ἐθρήνησεν Ἰερεμία ἐπὶ Ἰωσίαν; Vg. *Lamentationes*). Composición o composiciones con que, según el T. M., el profeta Jeremías lloró la muerte del rey Josías[1]. Esta obra no se conserva en las Lamentaciones de dicho profeta, lo cual obliga a pensar que se utilizase una o varias de sus lamentaciones en sentido metafórico para celebrar el aniversario del fin del monarca o que formasen parte de un grupo de composiciones que se ha perdido.

[1]2 Cr 35,25.

Bibl.: L. MARCHAL, *Les Paralipomènes*, en *La Sainte Bible*, París 1952, págs. 9, 247-248.

J. A. PALACIOS

LAMENTACIONES, Libro de las (heb. *ʾēkāk*, «cómo», según la primera palabra del libro, o *qinōt* «cantos fúnebres», «elegías», según el contenido del mismo; Θρῆνοι; Vg. *Threni*, *Lamentationes*). Tercero entre las cinco *mĕgillōt* o rollos de las fiestas, leído el día 9 del mes de ʿĀb, aniversario del incendio del Templo. En la Biblia hebrea forma parte de la tercera colección de



Jerusalén. Muro de las Lamentaciones, llamado así porque durante siglos los judíos acudieron a él a llorar la destrucción del Templo. Éste es el único resto en pie de la estructura que hizo levantar Herodes para conseguir una amplia explanada para el Templo. (Foto *Orient Press*)

libros sagrados, la de los «escritos» o hagiógrafos. LXX y Vg. lo dan dentro de la segunda colección, la de los *nĕbî'îm* o profetas, intercalado entre Baruc y la epístola de Jeremías el primero, e inmediatamente después de Jeremías, la segunda.

1. El libro. Consta de cinco elegías, en general sobre el mismo tema: la destrucción de Jerusalén y del reino de Judá, con sus tristes consecuencias. De carácter religioso, tales elegías son lamentaciones delante de Yahweh, a quien se hace remontar la catástrofe como el castigador justo de una grande y continuada serie de pecados, y con quien se anhela restablecer las buenas relaciones primeras, garantía de días mejores para el porvenir. Por eso, las lamentaciones sobre las calamidades pasadas y presentes se juntan con la confesión de los pecados que las han provocado y con súplicas por la liberación.

La *primera* lamentación se ocupa de la condición solitaria y de desconsuelo en que yace la ciudad desolada y privada de sus habitantes.

La *segunda* habla de la destrucción que ha caído sobre la ciudad, haciendo resaltar algunos rasgos que ponen de manifiesto toda su grandeza y espanto.

La *tercera* deplora la situación lastimosa en que se encuentra el pueblo de Yahweh, pero reconoce que los males que le han sobrevenido han sido enviados por la mano de un Padre que tiene designios graciosos para con él; por eso invita a la gente a arrepentirse y confesar sus pecados.

La *cuarta* describe los reveses de fortuna acarreados por los últimos acontecimientos de la historia de Judá, entre ellos la huida y captura del rey Sedecías.

La *quinta* presenta ante Yahweh los males que afligen a sus fieles por razón de la persecución que se ha desencadenado contra su pueblo, y pregunta con congoja si la cólera divina no ha de tener fin.

2. Forma literaria. Las cuatro primeras lamentaciones son alfabéticas, es decir, los versículos o grupos de versículos tienen por primera letra cada una de las letras del alefato hebreo, según el orden de éste. Pero con la diferencia que en la segunda, tercera y cuarta la *pē'* está delante de *'ayin* (como Sal 35, Prov 31 [LXX] y probablemente Sal 9 y 10), mientras que en la primera las letras se siguen en el orden que nos es familiar, con la *pē'* siguiendo a *'ayin*. La quinta no es propiamente alfabética, aunque dicha forma es mantenida en cierto modo por el número veintidós de sus versículos. Más que una lamentación, esta última resulta una oración o plegaria, como la intitula la Vg.

De acuerdo con el número de las letras del alefato hebreo, la primera, segunda y cuarta lamentación contienen cada una veintidós versículos, lo mismo que la quinta. En cambio, la tercera tiene sesenta y dos. Pero, dado que cada letra se repite tres veces en grupos sucesivos de tres versículos, resulta en el fondo el mismo número veintidós, si bien multiplicado por tres (letras $22 \times 3 = 66$). En las piezas primera y segunda, cada versículo consta de tres miembros o esticos, de dos en la cuarta y de uno en la tercera (→ **Acróstico**).

Las cuatro primeras lamentaciones están compuestas en versos *qînāh*, elegíacos o mejor dicho asimétricos, por que están formados por dos miembros desiguales, el segundo más corto que el primero, generalmente en la proporción de tres a dos acentos, de manera que el segundo aparece como un eco del primero. La quinta es en versos ordinarios de miembros iguales.

3. Autor. En la Biblia hebrea, el libro de las Lamentaciones es anónimo. Anónimo es asimismo en los LXX, cuyo título no da tampoco indicación alguna de autor. Con todo, se añade inmediatamente a continuación una nota introductora que lo atribuye a Jeremias. Más explícita es la atribución en la Vg., la cual adopta y completa tanto el título como la nota de LXX: *Threni, id est Lamentationes Ieremiae prophetae*, etc. Propio de esta versión es el título de la quinta lamentación: *Oratio Ieremiae prophetae*. Algunos autores estiman que dicha tradición es relativamente antigua, sobre todo porque la atestiguaría el autor de Crónicas, al hablar de cantos fúnebres consignados en «las Lamentaciones»[1]. Pero, en este caso, habría que notar que las Crónicas hablan de endechas sobre el rey Josías, de las que una sola se atribuye al profeta de 'Ănātōt; las demás, aunque sobre idéntico tema, serían obra de otros autores. De manera que, según este libro, a Jeremías pertenecía una sola de las dichas elegías; la cual, por otra parte, no podría ser ninguna de las contenidas en el libro actual de las Lamentaciones por tratar todas ellas de un tema muy distinto de la muerte del rey Josías.

En el testimonio de LXX debe fundarse principalmente la tradición que señala a Jeremías como autor de las Lamentaciones. Y aunque tal opinión no pueda rechazarse de plano, hay hoy día muchos críticos que no están conformes con ella, ya que por razones de fondo y forma creen que deben atribuirse a diferentes autores, ninguno de los cuales conviene con el profeta Jeremías. Literariamente, las mejores del libro, las lamentaciones segunda y cuarta parecen visiblemente emanar de alguien que había sido testigo ocular de la toma de Jerusalén, de cuyo aspecto político se ocupa con preferencia; quizás un jefe militar o probablemente un personaje del séquito inmediato del rey Sedecías[2], que se evadió en su compañía de Jerusalén antes de la entrada de los caldeos[3]. Algo inferior desde el punto de vista literario, pero más teológica que las dos anteriores, la primera lamentación ha de ser de autor distinto y posterior en el tiempo; puesto que se ocupa de las condiciones posteriores a la ruina de Jerusalén, más bien que de las condiciones del tiempo mismo de la destrucción de la ciudad, y supone a ésta ya restaurada y repoblada, por lo menos en parte. De un tercer autor sería la tercera lamentación, la más artificial en forma y fondo; autor desconocido también, quien habría sufrido mucho personalmente, y sufría asimismo por los males de su pueblo querido. La quinta lamentación, descriptiva, algo prosaica de forma, pero llena de rasgos tomados evidentemente de lo vivo, fue sin duda compuesta por alguien que se encontraba en el país y se sentía profundamente apesadumbrado por las tropelías y vejámenes de que les hacían víctimas los «dominadores».

[1] 2 Cr 35,25. [2] Lam 4,20. [3] Lam 4,19.

4. Epoca de composición. En el orden cronológico, el primer lugar lo ocuparían las lamentaciones segunda y cuarta escritas poco después de la ruina de Jerusalén

en 587. Al fin de la cautividad de Babilonia o más tarde todavía, habría sido retocada la lamentación cuarta, puesto que 4,22 da por superada ya esta prueba de la nación. En segundo lugar vendría la lamentación primera que, por las circunstancias históricas que supone, podría ser aproximadamente del 538. Más reciente, aunque de precisión difícil, la lamentación tercera pertenece a una época en que el Templo de Jerusalén estaba reedificado y el pueblo carecía de independencia política nacional; lo que se verificó durante un período relativamente largo de la historia postexílica de Judá. Con todo, la introducción de motivos sapienciales[1] en las lamentaciones individuales suele caracterizar las plegarias tardías[2]. La lamentación quinta sería anterior al año 164 A.C., cuando fue de nuevo dedicado el Templo profanado; la situación histórica no sería otra que la del tiempo de la persecución de Antíoco Epífanes.

5. FINALIDAD. Ignoramos si todos y cada uno de estos trenos fueron originalmente compuestos para ser recitados en ocasiones determinadas, cual uno de estos duelos nacionales que se celebraban regularmente con ayunos[3]. Solamente la lamentación primera parece revestir este carácter «oficial», pues son varios los indicios que permiten conjeturar su destino litúrgico, en vistas a la celebración de una ceremonia pública para conmemorar la catástrofe del año 587. Lo que, por otra parte, explicaría su colocación a la cabeza de la pequeña colección, delante de otras piezas cronológicamente anteriores. Pero si reina la incertidumbre respecto de las diferentes lamentaciones en particular, no puede decirse lo mismo del «libro» en sí. Reunir piezas múltiples de autor y época diferentes sobre temas análogos, con fines litúrgicos algunas de ellas, difícilmente puede tener otra razón de ser que el uso público a que iba destinada la colección. En todo caso, se sabe que las Lamentaciones eran leídas por los judíos posteriores el día 9 del mes ʾĀb, en conmemoración de la destrucción e incendio del primero y del segundo Templo de Jerusalén. La liturgia católica se sirve también de ellas en los días de la Semana Santa, para conmemorar la pasión y muerte del Redentor.

[1]Lam 3,25-39. [2]Cf. Sal 25,12 y sigs.; 39,6 y sigs.; 62,9-11. [3]Cf. Zac 7,3-5; 8,19.

Bibl.: Cf. los comentarios habituales, en especial: M. LÖHR, *Der Sprachgebrauch des Buches der Klagelieder*, en *ZAW*, 14 (1894), págs. 31-50; íd., *Sind Threni IV und V makkabäisch?*, ibíd., págs. 51-59; íd., *Threni III und die jeremianische Autorschaft des Buches der Klagelieder*, en *ZAW*, 24 (1904), págs. 1-16. L. AUBERT, *Le Livre des Lamentations*, París 1932. R. AUGÉ, *Lamentacions*, en *La Bíblia de Montserrat*, Montserrat 1954.

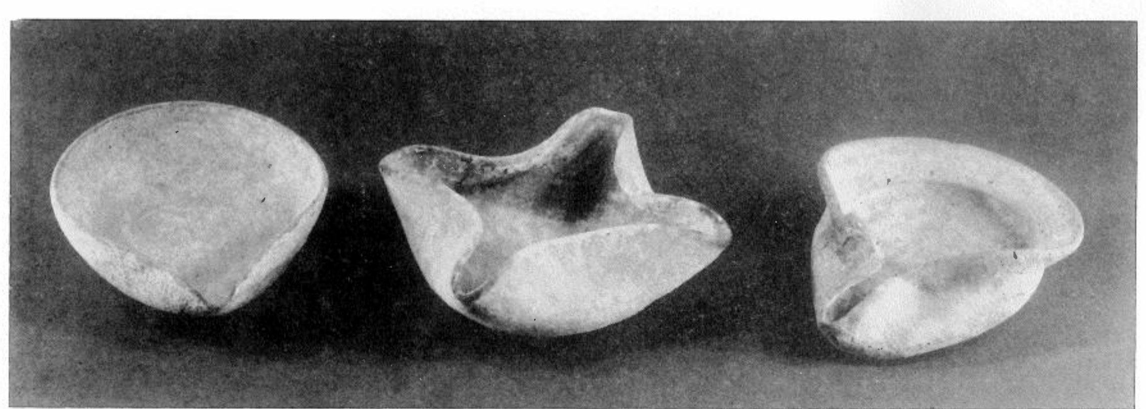
R. AUGÉ

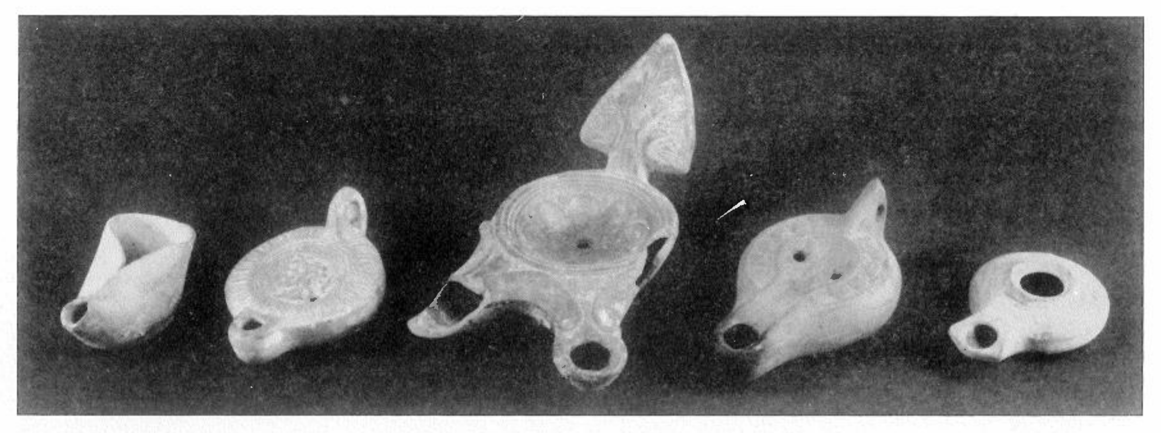
LÁMPARA (heb. *nēr*; λύχνος; Vg. *lucerna*). Utensilio para iluminar a base de aceite, que se echaba en un recipiente de barro o metal, y con un conducto por el que emergía una mecha impregnada.

I. DIVERSAS FORMAS DE LÁMPARAS. En su forma más rudimentaria y primitiva, la lámpara se presenta como una escudilla o concha sin tapadera, en la que la mecha nadaba directamente en el depósito de aceite sin conducto especial al exterior que la aislara. Pero muy pronto, por razones prácticas, se la recubrió, dejando dos orificios, uno en el centro para echar el aceite y otro marginal para sacar por él la mecha impregnada. Comúnmente, son de tierra cocida, aunque no faltan en Egipto y Fenicia, ya en los tiempos del eneolítico, lámparas de vidrio y de bronce; no obstante, no son frecuentes las de materiales tan selectos. Las formas varían mucho — redondas, alargadas, planas, ovoides — con uno o varios salientes, según el número de mechas, y provistas muchas veces de un asa o de un sostén según los diversos usos. Desde el punto de vista artístico llevan el sello de cada región y de cada época: decorados, inscripciones, sin que falten formas caprichosas de estructura, representando figuras humanas, animales y vegetales. En general, las lámparas palestinas llevan el sello fenicio o egipcio, ya que los ceramistas nativos dependían de las modas comerciales impuestas por los grandes centros industriales de la época. Herodoto, describiendo una fiesta religiosa, habla de «unas lámparas llenas de aceite y sal, dentro de las cuales nada una mecha que arde la noche entera sobre aquel líquido»[A].

La lámpara helenística suele tener un cuello alargado; la romana, en cambio, se atiene más a las formas tradicionales ya divulgadas por los fenicios. En tiempo de Cristo, estas formas son las más frecuentes,

Lámparas cananeas. Tres tipos con otros tantos aspectos de la evolución del pliegue o pico para colocar la mecha. (Foto Monasterio de Montserrat)





Diferentes modelos de lámparas. De izquierda a derecha: 1 período persa; 2 y 3 romanas; 4 romanocristiana y 5 herodiana. (Foto Monasterio de Montserrat)

como se desprende de los muchos ejemplares encontrados en las excavaciones de Jerusalén.

[A] *Hist.*, 2, 62.

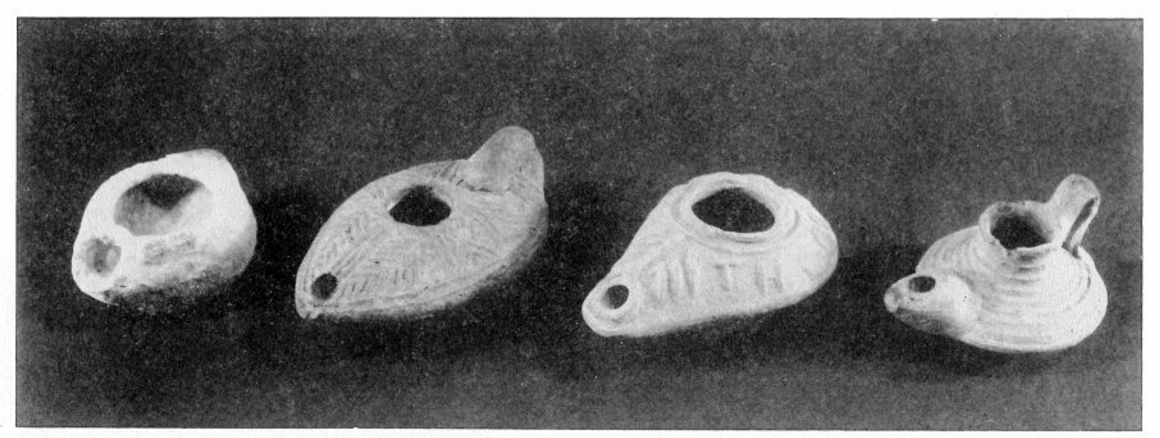
II. Diversos usos. En primer lugar, las lámparas tenían una finalidad práctica doméstica. Se las colocaba en un pequeño nicho en la pared, sobre las mesas o sobre soportes o candelabros para mejor iluminar la casa[1] (→ **Candelabro**). Se tomaba la lámpara en la mano para caminar con luz, y para escudriñar los rincones secretos[2]. Sofonías declara que Yahweh «escudriñará a Jerusalén con lámparas»[3]. Además, las lámparas eran empleadas en los oficios religiosos[4]. Según F. Josefo, los gentiles copiaron de los judíos el uso religioso de las lámparas[A]. Los autores clásicos hablan del uso de las lámparas en determinadas ceremonias y en los juegos del circo[B]. Finalmente, se empleaban las lámparas en los recintos sepulcrales, particularmente en los fenicios. La luz alejaba los espíritus malignos que pudieran turbar la paz del difunto. En los sepulcros cristianos de las catacumbas, la lámpara ardiendo simbolizaba la esperanza de la inmortalidad y de la resurrección.

[A] *Contra Ap.*, 2,39. [B] Suetonio, *César*, 37; íd., *Domic.*, 4.

[1] Mt 5.17; Mc 4,21; Lc 8,16; 11,33. [2] Lc 15,8. [3] Sof 1,12. [4] Cf. Bar 6,18 (Vg.).

III. La lámpara como símbolo y expresión metafórica. Muchas de las expresiones bíblicas en las que se alude a la lámpara en sentido traslaticio: es el símbolo de la prosperidad[1]; es como el soplo divino que da vida a los hombres y los dirige en su conducta[2]; es la palabra de Dios[3]; es la Ley[4]; y para el impío, es el pecado[5]; es el reflejo de los movimientos espirituales[6]; en Jn 5,35 se presenta al Bautista, precursor del Mesías, como la lámpara luminosa que prepara sus caminos; en Ap 21,23 y 22,5 se presenta a Jesús triunfante en el cielo como la lámpara de los elegidos; en determinados textos del AT designa la descendencia davídica que no se extinguirá por especial bendición divina: es la «lámpara de David»:; en Is 62,1 se presenta la salvación de Sión como una rutilante antorcha luminosa; en Nah 2,4 se describe a los guerreros como lámparas deslumbradoras; en la visión de Ez 1,13, las bestias son representadas como lámparas ardiendo; en la predicación evangélica, la lámpara encendida es el símbolo de la solicitud y vigilancia espiritual; así, la expresión «adornar la lámpara» signi-

Lámparas de distintas épocas. De izquierda a derecha: 1 helenístico-romana (?); 2 y 3 bizantinas, y 4 árabe. (Foto Monasterio de Montserrat)



Kültepe. Nombre moderno de un gran tell debajo del cual yacen los restos de la ciudad hitita de Kaneš y antigua colonia acádica. Este tell está situado en el corazón de Asia Menor, a 22 km al nordeste de Cesarea de Capadocia. (Foto P. Termes)

Lākīš. Parte superior del gran Tell el-Duweir, de numerosos estratos arqueológicos. Cerca de la puerta de Lākīš, se descubrieron los óstraca, o cartas escritas en cerámica, de gran importancia para la historia y paleografía palestinas. (Foto S. Bartina)

fica prepararla con aceite para que esté dispuesta en todo momento y preste sus servicios luminosos cuando llegue el Esposo[8].

[1]Dios la hace brillar sobre los buenos: Job 29,3; Sal 18,29; 132, 17; Prov 13,9; mientras que la apaga sobre los impíos: Job 18,6; 21,17; Prov 24,20. [2]Prov 20,27. [3]Sal 119,105; 2 Pe 1,19. [4]Prov 6,23. [5]Prov 21,4. [6]Mt 6,22; Lc 11,36. [7]1 Re 11,36; 15,4; 2 Re 8,19; 21,17; 2 Cr 21,7. [8]Mt 25,1-8; Lc 12,35.

IV. LÁMPARA EN SENTIDO DE ANTORCHA (heb. *lappîd*; λαμπάς; Vg. *lampas*). En la literatura clásica griega se da el nombre de λαμπάδες a las antorchas — un haz de materia combustible impregnado de aceite y resinas — que se transmitían los corredores olímpicos[A]. Las recepciones solemnes de los reyes y magistrados incluían procesiones con antorchas[1], como ocurría en las procesiones religiosas de Egipto[B]. En Gn 15,17 se designa con el nombre de *lappîd* la hornilla ardiendo que pasó por medio de las víctimas inmoladas por Abraham; también con esta palabra se designan los fulgores que aparecieron sobre el Sinaí[2], las antorchas de los soldados de Gedeón[3], los haces ardiendo que Sansón ató a la cola de los chacales[4], el vapor brillante que sale de las fauces del cocodrilo[5], y el aspecto brillante de los querubines de Ez 1,13. En Zac 12,6 se presenta a los jefes de Judá en los tiempos mesiánicos como «antorchas victoriosas entre las hierbas».

[A]HERODOTO, 6, 105; ARISTÓFANES, *Vesp.*, 1203. [B]HERODOTO, 2,62.

[1]Jdt 3,9-10. [2]Éx 20,18. [3]Jue 7,16. [4]Jue 15,4-5. [5]Job 41,10.

Bibl.: H. LESÊTRE, en *DB*, IV, cols. 54-61. K. GALLING, en *BRL*, págs. 347-350. HASTINGS, III, págs. 23-24. F. CUMONT, *Cierges et lampes sur les tombeaux*, en *MiscMercati*, V, págs. 41-47. HAAG, cols. 986-987.

M. GARCÍA CORDERO

LAMPSACO. → **Sampsame.**

LAMUEL. Nombre de un personaje (?) citado en el libro de los Proverbios. → **Lĕmūʾēl.**

LANA (heb. *ṣémer*; ἔριον; Vg. *lana*). La lana la emplearon por vez primera los hombres del eneolítico que empezaron a tejer el pelo de sus ganados, introduciendo así un cambio en la vestimenta que hasta entonces había consistido en pieles de animales.

En la época histórica que conocemos de Israel, los vestidos eran en su casi totalidad de lana y sólo, por excepción, eran de lino los vestidos sacerdotales para el servicio litúrgico[1].

Uso tan abundante explica las alusiones al comercio, aun internacional, de lanas. El rey Mēšāʾ de Moab pagaba en calidad de tributo al rey de Israel cien mil corderos y cien mil carneros con su lana[2]; Ezequiel alude al comercio pujante de Tiro a quien Damasco proveía de «lana de Ṣaḥar»[3].

La preparación e industria de la lana tuvieron una cierta repercusión en la vida social del país. El esquileo de las ovejas daba ocasión a grandes regocijos en casa de los pastores dueños de numerosos rebaños; la Biblia menciona esquileos que fueron famosos en la historia del pueblo por los sucesos nacidos de ese ambiente de fiesta popular[4]. Y sin tanto estrépito, la lana era la gran ocupación casera de la mujer israelita que, hilándola, llenaba las horas de su jornada. En el elogio de la «mujer fuerte» se recuerda: «Ella se procura lana y lino y hace las labores con sus manos... coge la rueca en sus manos y hace bailar el huso... teje hermosas telas y su familia no teme el frío ni la nieve...»[5].

Barrois comenta que propiamente *kîšōr* no es la rueca, desconocida de los orientales, sino el huso como aparece en una tumba de Beni Hasan y en numerosos relieves y pinturas egipcios.

El lavado del rebaño antes del esquileo y de los vellones después, dejaba la lana tan blanca — no se menciona la lana negra —, que pasó a ser símbolo de limpieza: los dientes de la amada del Cantar de los Cantares son blancos como ovejas que suben del lavadero[6], blancos cual lana el cabello del «anciano de muchos días»[7] y Yahweh promete que, si los israelitas se convierten, «sus pecados, aunque fuesen como la grana y rojos cual púrpura, quedarán blancos cual lana»[8].

El peligro de la lana estaba en la polilla[9], contra la que no sabemos precisamente cómo la defendían.

Sin duda, por alguna razón de tipo supersticioso existente en la mentalidad del pueblo, estaban prohibidos los vestidos de fibra mezclada[10].

En la vocación de Gedeón es famoso el vellón de la prueba[11]. Y en el ritual sobre la lepra no sabemos en qué podía consistir la «mancha de lepra» en la lana o en el lino[12].

[1]Ez 44,17; cf. Os 2,5-9. [2]2 Re 3,4. [3]Ez 27,18. [4]Cf. Gn 38,12; 1 Sm 25,4; 2 Sm 13,23-27. [5]Prov 31,13.19-24. [6]Cant 4,2; 6,6. [7]Dan 7,9; Ap 1,14. [8]Is 1,18. [9]Is 51,8; Mt 6,19-20. [10]Lv 19,19; Dt 22,11. [11]Jue 6,37. [12]Lv 13,47 y sigs.

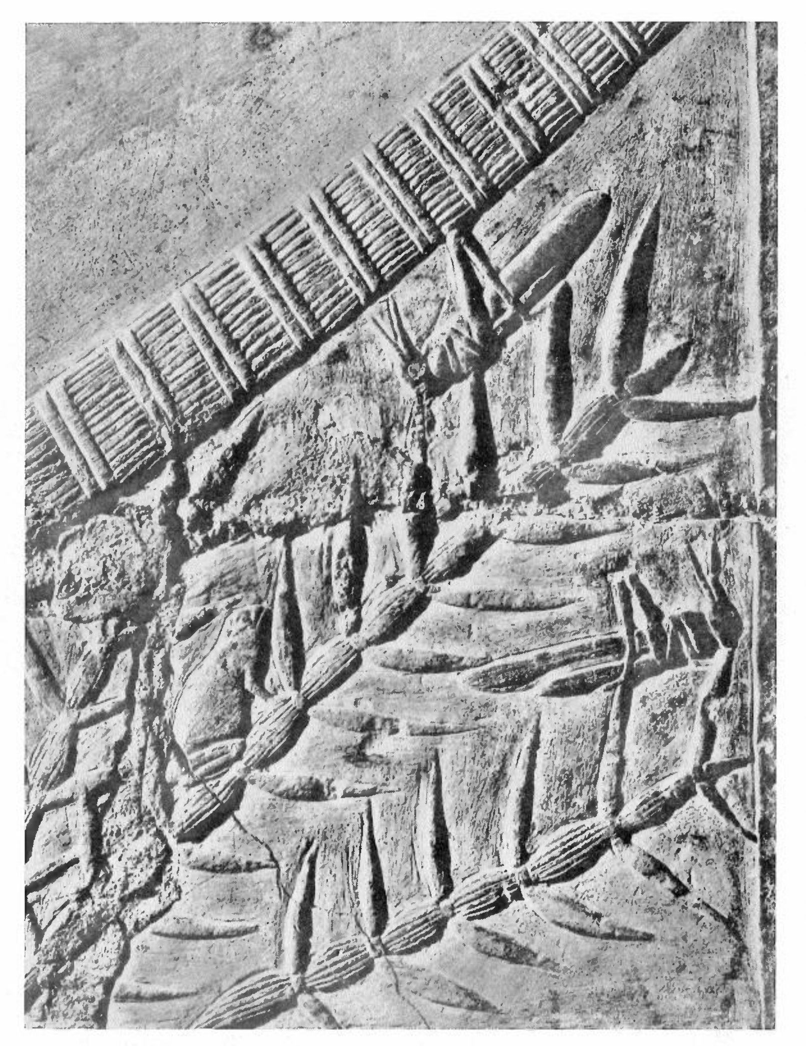
Bibl.: H. F. LUTZ, *Textiles and Costumes*, Leipzig 1923. A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, I, París 1939, pág. 460 y sigs.

C. WAU

LANGOSTA (heb. *ʾarbeh*; ἀκρίς; Vg. *locusta*). La lengua hebrea posee palabras para designar las diferentes especies o mejor estadios de la langosta, difíciles de interpretar correctamente con respecto a su significado primitivo. Son diversas fases de su evolución el *gāzām*, el *ʾarbeh*, el *yéleq* y el *ḥāsîl*[1]. La Vg. traduce por *aerugo*, *attacus*, *bruchus*, *eruca*, *ophiomachus* y *rubigo*. Tanto la riqueza de vocabulario como la abundancia de ocasiones en que se menciona, muestran que la langosta debió de ser muy frecuente en Israel. La especie llamada langosta migratoria era muy perjudicial. Aparece — aún actualmente — en bandadas nutridísimas, que a veces oscurecen el sol, y se precipita sobre los sembrados, arrasándolo todo con rapidez[2]; cual las otras desgracias era considerada como castigo divino[3]. Entre las plagas de Egipto es la octava[4]. Aun después de muerta, la langosta es dañina por el fétido hedor que despide[5]. El lenguaje metafórico de la Biblia está lleno de alusiones a estos animales[6]. Se la compara al caballo[7]. Joel llama langostas a los enemigos del pueblo[8]. Estaba permitido comerlas[9], y actualmente constituyen un alimento en las regiones en que abundan; se comen asadas, o bien haciendo con ellas harina, de la que cuecen tortas de miel. Juan Bautista se alimentaba así en el desierto[10].

[1]Jl 1,4. [2]Éx 10,14. [3]1 Re 8,37. [4]Éx 10,1-20. [5]Jl 2,20. [6]Nm 13,33; Sal 109,23; Is 40,22. [7]Job 39,23; Ap 9,7. [8]Jl 2,1, etc. [9]Lv 11,22. [10]Mt 3,4.

R. SÁNCHEZ



Relieve de una mastaba de Ṣaqqārah, Imperio Antiguo, en el que aparecen representadas varias especies de animales, entre ellas la langosta. (Foto Lehnert & Landrock. El Cairo)

LANZA (heb. *ḥănīt*, *rōmaḥ*; δόρα, λόγχη, σειρομάστης; Vg. *hasta*, *lancea*). Los dos nombres hebreos señalan un arma ofensiva de mayor proporción que la espada. En las excavaciones se han encontrado numerosos ejemplares de puntas de metal que debieron ir fijas con cuerdas o clavos y en ocasiones empotradas en un astil de madera.

De Vaux dice que *ḥănīt*, la cual aparece generalmente en textos antiguos, debió de ser más corta y ligera, de forma que pudo servir hasta como arma arrojadiza a modo de venablo[1], provista en su extremidad inferior de un talón o refuerzo de hierro con que podía apoyarse en tierra y lograr mejor puntería al ser arrojada[2]. Tal parece haber sido la lanza de Saúl[3] y la de Goliat[4].

Rōmaḥ era en su origen un astil en punta que pronto se revistió de hierro (*séger*)[5]. Aparece frecuentemente en las listas de armas ya desde antiguo[6].

San Juan menciona la lanza del soldado que abrió el costado de Cristo[7].

[1] 1 Sm 18,11; 20,33. [2] 1 Sm 26,7; 2 Sm 2,23. [3] 1 Sm 19,9; cf. 2 Re 11,10. [4] 1 Sm 17,7. [5] Cf. Sal 35,3. [6] Jue 5,8; 1 Cr 12,8.24; 2 Cr 11,12; 14,7, etc. [7] Jn 19,34.

Bibl.: A. G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, I, París 1939, pág. 384 y sigs. R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, II, París 1960, pág. 50 y sigs.

C. GANCHO

LANZA, Leyenda de la. En la segunda mitad del siglo XII, las leyendas sobre el soldado que hirió el costado de Jesús, al que los evangelios dan el nombre etimológico de Longinos (λόγχη, «lanza»), y los hallazgos de presuntas lanzas de la Pasión por parte de los cruzados, dieron un auge notable a las creencias piadosas sobre aquella arma, que había hecho surgir agua y sangre del costado del Salvador. En gran número de cantares de gesta francesa aparece una oración, llamada «credo épico», en la que se enumeran, en forma deprecatoria, milagros realizados por Jesucristo, y entre los que figura con gran frecuencia el siguiente: «Fuisteis herido por Longinos, que era ciego, que os hincó la lanza en el costado, y la sangre y el agua manaron por la lanza desde la punta hasta la mano del ciego, el cual se la llevó a los ojos y recuperó la vista».

En el poema medieval del *Cantar de Mio Cid*, cuando doña Ximena pronuncia una devota oración, dice claramente, entre otras cosas:

«Longinos era ciego, que nunca vido alguandre,
diot con la lança en el costado, dont ixió la sangre,
corrió por el astil ayuso, las manos se ovo de untar,
alçólas arriba, llególas a la faz,
abrió sos ojos, cató a todas partes» (versos 352-356).

Siguiendo casi al pie de la letra este esquema, reaparece el tema en *Li contes del graal* del escritor champañés Chrétien de Troyes (→ **Graal, Leyenda del**), en el episodio central en el que Perceval presencia el cortejo del graal que va encabezado por un paje «que llevaba una lanza empuñada por la mitad y desde su punta manaba una gota de sangre bermeja que corría hasta la mano del paje». Se trata evidentemente de la lanza de la Pasión, aquí unida al tema del graal eucarístico por sugestión de las representaciones iconográficas de la crucifixión, en las que una mujer joven y hermosa, símbolo de la Iglesia, recoge en un vaso la sangre que se derrama del costado de Cristo, herido por Longinos. La gran fortuna de la obra de Chrétien de Troyes y de sus continuaciones e imitaciones fomentaron la popu-

laridad y desarrollo de esta leyenda cristiana en los tiempos medios por toda Europa.

Bibl.: R. J. PEEBLES, *The Legend of Longinus in Ecclesiastical Tradition in English Literature, and Its Connection with the Grail*, en *Bryn Mawr College Monographs*, Filadelfia 1911.

M. DE RIQUER

LANZADA. Golpe o herida de lanza, en general. En lenguaje bíblico se entiende de una manera especial la herida del costado de Cristo, ya muerto en la cruz, producida por la lanza de uno de los soldados romanos. La lanza que probablemente utilizó (dentro de la generalidad del término λόγχη), debió de ser la corta, usada por los legionarios de a pie, que podía ser también arrojada como venablo (→ **Lanza**).

San Juan, como testigo, refiere el hecho con tales caracteres que revelan su intención de subrayar aquí un gran «misterio», y como tal lo ha reconocido siempre la Iglesia[A].

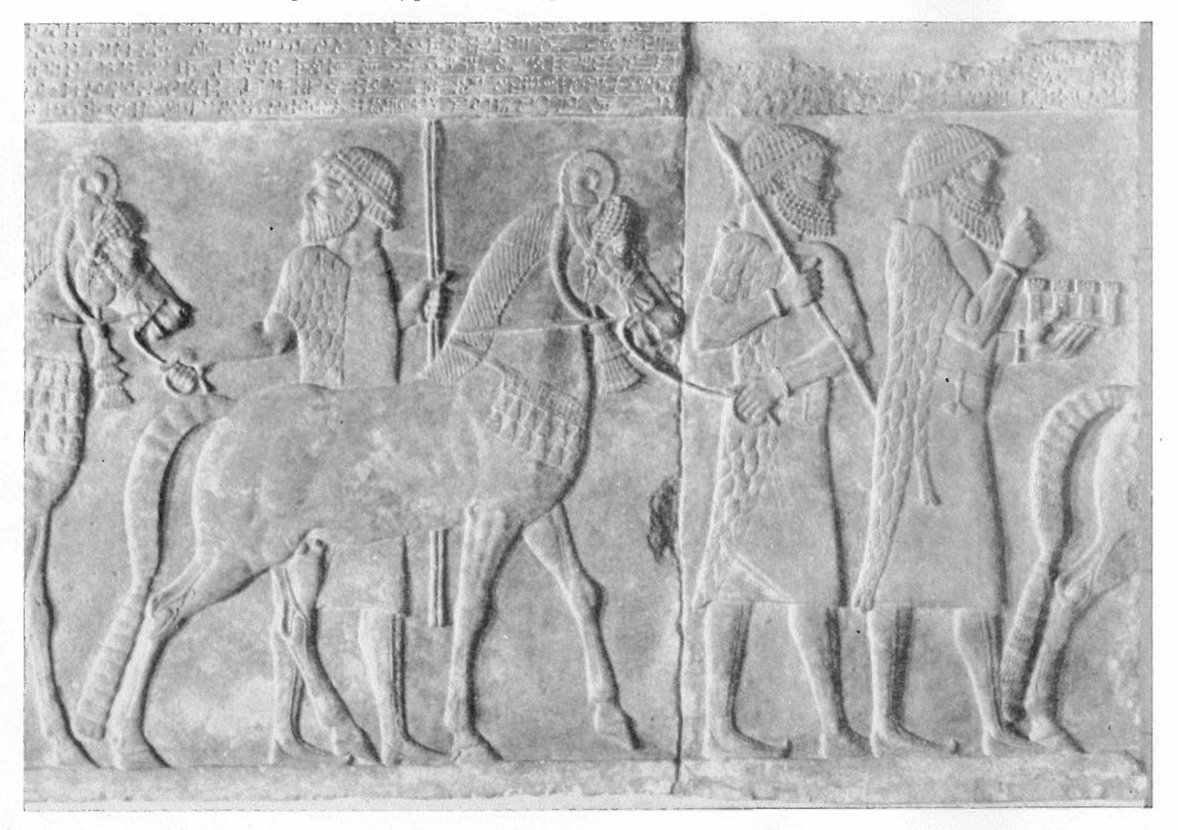
[A] A título de mera curiosidad, recordamos la extraña interpolación del hecho de la lanzada en algunos códices y comentarios de san Mateo. Cf. M. J. LAGRANGE, *Saint Matthieu*, París 1938, pág. 531. H. VOGELS, en *BZ* (1942), pág. 396.

1. REALIDAD DE LA LANZADA. Dentro del estilo joánneo, constituye el fundamento del misterio que deja entrever. Examinando el contexto (a modo de epílogo de todo lo anterior), los versículos 31-37 forman como un período, cuyo núcleo central lo constituye el hecho de la lanzada[1], corroborado luego de varias formas, tal vez como ningún otro del cuarto evangelio. La solemnidad excepcional de aquel sábado pascual, próximo a empezarse, según la costumbre judía, urgía doblemente a acelerar la muerte y sepultura de los tres crucificados. Obtenido el permiso de Pilato, el cronista nos hace ver el *crurifragio* de ambos ladrones, como si de intento hubieran dejado a Jesús para el fin, como personaje principal que estaba en medio. Ante la evidencia de su muerte, lo dejan intacto, como defraudados en su intento, según la fuerza de las diversas partículas griegas. Pero al fin, como constatación oficial de su muerte (para poder proceder a su sepelio, máxime si había precedido ya la petición de José de Arimatea a Pilato), «un soldado, con su lanza, le *abrió* (*aperuit*) el costado», según la Vg., apoyada en algunos códices (ἤνοιξεν), o mejor, «atravesó», según el verbo griego más probable (ἔνοξεν, νύσσω), correspondiente al del texto profético de Zacarías[2].

[1] Jn 19,34. [2] Zac 12,10.

2. ¿CORAZÓN TRASPASADO? Aunque nada dice el texto, así se deduce de la intención del soldado (constatar la muerte, y caso de que no hubiera muerto, efectuarla) y así hubo de ser forzosamente, a la luz de los datos anatómicos. Aun prescindiendo de la autenticidad de la Sábana Santa de Turín, cada vez más admitida científicamente, podemos recordar los estudios más auto-

Tributarios armados con lanzas, llevando al rey de Asiria caballos de su país y cofres en forma de pequeños castillos. Siglo VIII A.C., palacio de Sargón II en Khorsabad. (Foto Museo del Louvre)



rizados que aclaran el hecho. La lanza, diestramente enfilada por el legionario, debió de entrar a través de un espacio intercostal (el quinto parece el más probable, según la posición del soldado), atravesar la pleura, el lóbulo derecho del pulmón y el saco pericárdico, hasta herir y casi atravesar el corazón en su aurícula derecha[A]. De aquí la «sangre» fluida (muerte reciente, por asfixia, propia del crucificado), así como «el agua» o líquido incoloro (reflejo de la pericarditis, causada por tantos sufrimientos acumulados sobre Jesús)[B]. Los estudios médicos recientes confirman la exactitud de las observaciones del testigo y muestran la acerbidad de los sufrimientos físicos y morales del Señor, capaces de extinguir su vida mucho antes que en otros casos. Con razón se observa la admiración de Pilato (como nota san Marcos[1]) y requiere el testimonio del centurión.

[A]Tiene en su favor el testimonio del arte antiguo, el apócrifo *Acta Pilati* y la misma liturgia antigua. [B]Sobre el orden de las palabras, su realidad y simbolismo, véase: A. Vaccari, en *VD* (1937), págs. 193-198; M. E. Boismard, en *RB* (1953); la decisión del Concilio de Viena (Denz, n.º 480) e Inocencio III en su tratado sobre la Misa.

[1]Mc 15,44-45.

3. Sangre y agua. Observación intencionada del testigo ocular[1]; asevera un hecho presenciado y apunta su simbolismo o misterio, como algo conocido por sus lectores. No es preciso admitir que se quiera señalar su carácter milagroso, como pretendían Orígenes y algunos antiguos. Basta con admitir que Juan ha querido consignar «lo que vio», aunque no deje de expresar su asombro y emoción por haber contemplado el hecho y entrever luego su profundo significado religioso. Así lo hace otras veces en su evangelio[2]. Pero más todavía que este simbolismo, interesa notar la realidad del hecho consignado y la conexión inmediata de ambos efectos, según la partícula griega (εὐθύς) del texto: «Y brotó *al punto* sangre y agua». Sin caer en ciertas exageraciones, podemos reconocer como en segundo plano del relato todo el complejo de «misterio» de la primera generación cristiana, como clima del cuarto evangelio. Los autores posteriores se encargarán de desarrollarlo gradualmente, en función del dogma de la Iglesia y los sacramentos[A].

Insistencia en la afirmación, como en ninguna otra ocasión, que acentúa la importancia atribuida al hecho y su misterio. Algunos, como Lagrange, suponen aquí expresado el asentimiento de la misma primitiva Iglesia, y hasta una forma de interpolación juramental al mismo Cristo, como testigo: «Bien sabe Él (ἐκεῖνος) que esto es verdad».

[A]Véase por todos S. Tromp, *Cor Jesu*, I, Roma 1959.

[1]Jn 19,35. [2]Jn 2,22; 7,39; 12,32.38-41; 19,24.

4. La llaga del costado. A la luz de este relato podría considerarse como un certificado jurídico de la muerte indudable de Cristo, y del milagro de su nueva vida. Así vemos cómo la exhibe a los suyos, después de haber resucitado (el mismo san Juan se complace en señalarlo)[1]. En el Apocalipsis aparece también la importancia excepcional de esta llaga del costado[2]. Toda la teología del Sagrado Corazón, como recuerda la misma liturgia y luego la voz del magisterio, encuentran en esta página de san Juan uno de los asuntos más sólidos y fecundos en aplicaciones.

A pesar de la opioión vulgar que localiza la lanzada del corazón en el lado izquierdo, la voz casi unánime de la tradición la supone en el costado derecho, como explican hoy muchos autores a propósito de la Santa Sábana. Los testimonios en este sentido, tanto de la iconografía primitiva como de los Santos Padres y aun la liturgia (reforzada incidentalmente por la decisión de Inocencio III), parecen resolver la cuestión afirmativamente. Las dimensiones de esta abertura (como de unos 4 cm), coinciden con el extremo de la mano extendida, como tuvo que oír de labios del mismo Jesús el incrédulo Tomás[3].

[1]Jn 20,20.27. [2]Ap 1,7. [3]Jn 20,25.27.

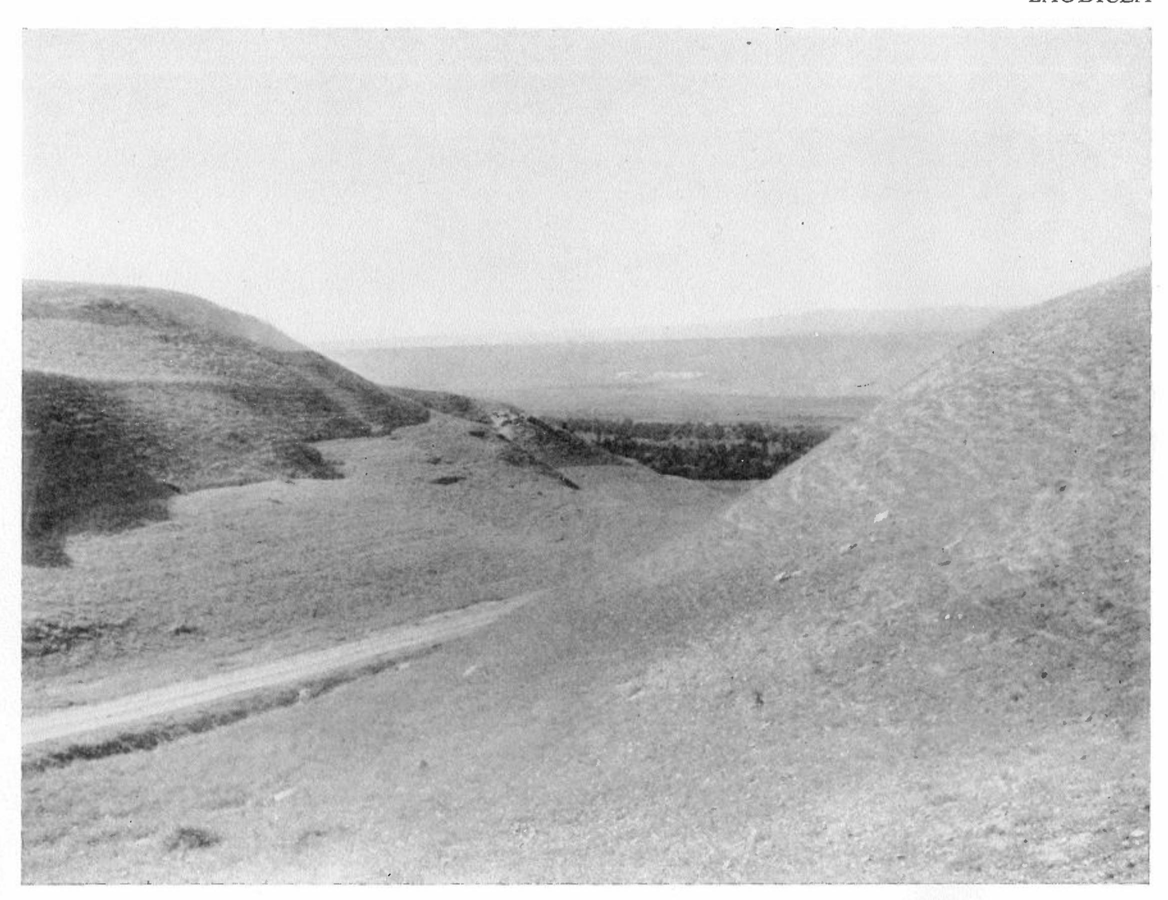
Bibl.: R. Galdos, en *VD* (1925), pág. 164 y sigs. M. J. Lagrange, *Saint Jean*, 3.ª ed., París 1927, pág. 496. J. Vosté, *Studia Joannea*, Roma 1930, pág. 234 y sigs. U. Holzmeister, en *VD* (1936), pág. 161 y sigs. A. Vaccari, en *VD* (1937), pág. 197 y sigs. R. Criado, *La Sagrada Pasión en los Profetas*, Madrid 1944, págs. 163-187. J. Maldonado, *San Juan*, Madrid 1949, pág. 962 y sigs. F. M. Braun, en *La Sainte Bible*, X, París 1950, pág. 472 y sigs. A. Lefevre, *La blessure du Coté*, en *Le Coeur* (1950), págs. 109-122. Legar-López, *La herida del Corazón*, en Biblioteca Sindoniana, 7 (1950), pág. 13 y sigs. P. Berbet, *Las llagas de Jesús*, ibid., 9 (1953), pág. 71 y sigs. Giudica - Cordiglia, *Investigación médico-legal*, ibid., 15 (1955), pág. 62 y sigs. V. Carbone, *Teología del Sacro Cuore*, Roma 1956, pág. 19 y sigs.

J. CABALLERO

LAODICEA (Λαοδίκεια; Vg. *Laodicea*). Es una de las siete Iglesias del Apocalipsis[1], a la cual el autor del citado libro descubre irónicamente sus vicios[2]. Era una ciudad situada en Frigia, junto al río Lico, afluente del Meandro. Sus ruinas se conservan en una colina pelada a 6 km y medio de la ciudad de Denizli, junto al villorrio de Goncali, estación del ferrocarril en la línea de Izmir (Esmirna) a Dinar, donde aquél se bifurca

Mapa en el que se señala el emplazamiento de Laodicea





Laodicea. Caolins de la acrópolis (izquierda) y del pequeño teatro (derecha); alfondo aparecen las cascadas blancas de Hierápolis. (Foto P. Termes)

para llegar hasta Denizli. Algunos autores habían situado aquí Colosas, porque de la epístola a los Colosenses se deduce que tal ciudad estaba cerca de Laodicea y también de Hierápolis[3]: probablemente porque no conocían la situación de Colosas cerca del actual pueblecillo de Honaz.

La ciudad de Laodicea fue fundada por Antíoco II (261-246 A.C.) en honor a su esposa Laodike. Después de la derrota de los seleucidas por los romanos en la batalla de Magnesia, el 190 A.C., los romanos entregaron al rey de Pérgamo, aliado suyo, la ciudad de Laodicea. Como en Pérgamo, también en Laodicea se cultivó con especial cariño la medicina, sobre todo la oftalmología. Eran famosos sus colirios, a los que hace alusión en Ap 3,18: «Te aconsejo que compres de mí... colirio con que ungir los ojos, para que cobres la vista». A la muerte del rey Átalo III, acaecida el año 133, los romanos colocaron en Laodicea una guarnición romana. Desde el 88-84 A.C., estuvo en poder de Mitrídates, rey del Ponto, pero en el 84 los romanos volvieron a apoderarse de ella.

Laodicea era una ciudad rica. Cicerón dice que tenía varios bancos y casas de comercio. A esa riqueza se alude en Ap 3,17: «Pues dices que soy rico y me he enriquecido y de nada tengo necesidad», y 3,18: «Te aconsejo que compres de mí oro acrisolado por el fuego, para que te enriquezcas, y vestidos blancos con que te cubras y no aparezca la vergüenza de tu desnudez». Esta última frase hace alusión a una riqueza especial de Laodicea que era los tejidos, sobre todo unos negros muy estimados. Aún ahora se cultiva algodón en la vega que separa Laodicea de Hierápolis.

Este bienestar material hizo fríos y tibios a los laodicenses: «Sé tus obras, que ni eres frío ni caliente». También posiblemente hay aquí una alusión a las aguas tibias que brotan de la vecina Hierápolis, la actual Pamukkale.

Junto con esta tibieza espiritual, los laodicenses eran orgullosos: cuando un terremoto destruyó su ciudad en el 61 D.C., se negaron a aceptar el auxilio que les brindaban los romanos.

Como era una ciudad rica a causa de los bancos y el comercio, había en ella una numerosa comunidad judía y así fue fácil introducir en ella el cristianismo.

Parece que fue Epafras, uno de los colaboradores de san Pablo, quien fundó allí la Iglesia. Por eso, en la epístola a los Colosenses llama a Epafras «vuestro» (de Colosas y de Laodicea) y asegura que se toma mucho



Laodicea. Restos de un puente romano perfectamente visible desde el camino de Denizli — después de las ruinas de Laodicea — en dirección a Hierápolis. (Foto P. Termes)

trabajo por los de Laodicea, Hierápolis y Colosas[5], alegrándose de que fructifique en ellos el cristianismo «según aprendisteis de Epafras, nuestro amado consiervo, que es fiel ministro de Cristo en favor vuestro»[6].

Aunque san Pablo recorrió dos veces Frigia en donde estaba enclavada Laodicea, y en Col 4,15 saluda a los cristianos de esta ciudad, probablemente no se detuvo en ella.

De todo el esplendor de Laodicea no queda nada. Es una colina totalmente desierta. A partir del siglo XIII, sus habitantes la fueron abandonando. El único testigo de Laodicea son las míseras ruinas que aún se contemplan: un estadio construido en tiempo de Tito, el año 79 D.C.; un gimnasio o termas, al borde de la colina, asomándose al Lico; restos de dos teatros y de la acrópolis. No sólo la colina de Laodicea aparece completamente desolada, sino también todos sus contornos.

[1]Ap 1,11. [2]Ap 3,14-20. [3]Col 2,1; 4,13.15.16. [4]Ap 3,15. [5]Col 4,12.13. [6]Col 1,7.

Bibl.: CICERÓN, *Ad. Fam.*, 3,5. F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 14,10,20. W. A. RAMSAY, *The Letters to the Seven Churches of Asia*, Londres 1924, pág. 432. S. E. JOHNSON, *Loadicea and its Neighbours*, en *BA*, 13 (1950), págs. 1-18. W. BARCLAY, *Letters to the Seven Churches*, Londres 1957.

A. DÍEZ MACHO

LAODICEA, Carta a. Entre las siete cartas a las comunidades de Asia Menor, recogidas en el Apocalipsis de san Juan, la última está dirigida a la comunidad de Laodicea[1]. Aunque se la coloque junto a Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes y Filadelfia, al reservarla para el último lugar subraya la importancia de esta comunidad para esta parte de Asia Menor y le presta una neta primacía frente a las comunidades de Hierápolis y Colosas. La carta, que echa en cara a la comunidad con acritud su tibieza e indecisión[2], se refiere en sus formulaciones de una manera muy evidente a las especiales circunstancias locales y las aprovecha para la parenesis. Parece haber alusiones[3] tanto a las fuentes termales de Hierápolis, que son usadas aún hoy en día por los habitantes para la curación de llagas y de enfermedades de los ojos, como a la fabricación de paños[4] y al movimiento bancario local[5]. Pero también parece resonar en ella la carta del apóstol Pablo a los colosenses[6]. Todo esto presta una extraordinaria plasticidad e inmediatez a la invitación a la penitencia dirigida a la comunidad, y suscita la impresión de que el autor ha conocido el conjunto de las circunstancias locales con los propios ojos. No puede pasarse por alto que, a pesar de la crítica que se hace a la comunidad, sigue siendo válida para ella, después como

antes, la promesa de su Señor. Esa promesa[7] parece estar en conexión con la celebración de la Cena del Señor y también recoger un motivo, que ha desempeñado un papel importante en el discurso de despedida de Jesús durante la última Cena según san Lucas[8].

Si esto presupone sin duda el ejercicio sacramental, no se puede decir nada seguro sobre si la comunidad poseía ya un obispo en el tiempo de la composición del Apocalipsis. La respuesta a esta pregunta depende de cómo se interprete la palabra «ángel» en las direcciones de las cartas[9].

[1]Ap 3,14 y sigs. [2]Ap 3,16. [3]Ap 3,18. [4]Ap 3,17-18. [5]Ap 3, 17-18. [6]Cf. Col 1,15 con Ap 3,14. [7]Ap 3,20. [8]Cf. Lc 22,26-27.30. [9]Ap 3,14.

Bibl.: Además de los comentarios al Apocalipsis, véase: W. A. Ramsay, *Cities and Bishoprics of Phrygia*, I, Londres 1895, págs. 32-57, y apéndice, págs. 72-73. V. Schultze, *Altchristliche Städte und Landschaften. II, Kleinasien*, 1.ª parte, Gütersloh 1922, págs. 435-445.

K. H. RENGSTORF

LAODICENSES, Carta apócrifa a los. En la epístola a los Colosenses[1], encarga Pablo a los destinatarios que cuiden de que la carta que se les dirige se lea también públicamente en Laodicea y que ellos mismos por su parte entren asimismo en conocimiento de una carta enviada a los laodicenses. Esta carta, igual que otra parte de la correspondencia paulina, no se ha conservado. El deseo de llenar el vacío, manifestado por esta frase paulina, pudo ser el fundamento para la aparición de la carta apócrifa de Pablo a los laodicenses. Hasta ahora nos ha llegado en lengua latina. Se encuentra manuscrita por primera vez en el códice Fuldense, que contiene el NT en la versión de la Vg. y fue escrito en Italia el 546. Con todo, no sólo se la aceptó en numerosos manuscritos de la Vg., sino que ocupa también un lugar en algunos manuscritos de la Ítala, y en Europa se mantuvo en parte en el canon hasta el tiempo de la Biblia impresa.

Esta breve carta, que abarca veinte versículos, comienza con la epístola de Pablo a los Gálatas, está integrada en su parte central por frases y giros que han sido sacados de la carta del apóstol a los Filipenses, y termina con una proposición moldeada según Col 4,16. El autor aparece como prisionero, se defiende de heterodoxia y exhorta a la fidelidad en la fe, a la oración y a la probidad en la conducta. La presencia de una traducción griega (Lightfoot, Harnack) no ofrece dificultad alguna. Si bien no puede afirmarse con toda seguridad, puede, sin embargo mantenerse como posible que el griego fue su lengua original. Puede decirse, en cambio, que una carta a los Laodicenses fue conocida en la Iglesia oriental desde finales del siglo IV a fines del VIII. En este tiempo, la reprobó el segundo Concilio de Nicea (787), como ya lo había hecho anteriormente san Jerónimo (De *viris illustribus*, 5).

Debió de aparecer la carta en Occidente en un tiempo en que todavía el griego era la lengua de la Iglesia. Que proceda de círculos marcionitas y que sea idéntica a la carta a los Laodicenses, reprobada por el canon muratoriano como falsificación marcionita (así muchos, siguiendo a Harnack), es, al menos, poco verosímil, por cuanto en el canon de los marcionitas la epístola canónica de Pablo a los Efesios aparece como carta a los Laodicenses.

[1]Col 4,16.

Bibl.: T. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, II, 2, Erlangen-Leipzig 1892, págs. 566-585. J. B. Lightfoot, *St. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, Londres 1897, págs. 279-298. A. von Harnack, *Der apokryphe Brief des Apostels Paulus an die Laodicener, eine marcionitische Fälschung aus der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts*, en *SAB* (1923), págs. 235-245. W. Bauer, en *RGG* (2.ª época), 3, pág. 1488. W. Foerster, en *RGG* (3.ª época), 4, pág. 231.

K. H. RENGSTORF

LAODICENSES, Carta paulina a los. La desaparecida carta de san Pablo a los Laodicenses, mencionada al principio del artículo precedente, ha hecho correr no poca tinta, además de dar origen al apócrifo allí descrito. Para no pocos autores constituye el ejemplo típico, clarísimo, que probaría la existencia efectiva de unos → **libros inspirados perdidos**. Para otros muchos, en cambio, la carta en realidad no habría desaparecido, sino que sería nuestra actual carta a los Efesios, cuya dedicatoria original paulina habría sido «a los santos que se hallan en Laodicea».

Se explicaría así la sustitución del título. Ante el duro reproche y amenaza contra los laodicenses, que encierra Ap 3,14-19, se aplicó a aquella iglesia, ya en las primeras generaciones cristianas, la ley de la proscripción o condenación de memoria, haciendo desaparecer su nombre «en Laodicea» de la carta evidentemente honorífica y laudatoria paulina: en algunas pocas copias se omitió simplemente la expresión sin sustituirla por otra[A]; pero en las más se sustituyó por el nombre honroso de Éfeso. Sólo Marción, un hereje, habría conservado el nombre de Laodicea.

La sentencia no deja de ser atrayente, pero es por lo menos muy discutible. Ante todo, ¿qué autoridad legítima decretó una tal proscripción o sustitución del nombre siendo obedecida por todos sin otra excepción que la de un hereje, Marción? Se desconoce. Tampoco duró mucho el estado de tibieza que el Ap presupone, pues consta que en el siglo II la iglesia de Laodicea era de nuevo floreciente y difícilmente habría dejado de protestar por aquella omisión o sustitución. Si ya constituye en sí un problema el tono impersonal y abstracto de la carta a los Efesios, más extrañaría si ésta fuera en realidad la carta escrita por Pablo a los laodicenses, por quienes el apóstol sentía gran afecto y solicitud[1], y que les escribiera, al mismo tiempo que a los colosenses, sin la más leve alusión personal ni dar recuerdos para aquéllos a quienes debía ser transmitida.

[A]Como en los papiros Chester Beatty (P^{46}), códices mayúsculos S y B, códices minúsculos 424 y 1739, así como en las copias de que dispusieron Orígenes y san Basilio.

[1]Cf. Col 2,1; 4,13.15-16.

Bibl.: Además de los comentarios a Ef, véase un excelente resumen en: H. Höpfl - B. Gut, *Introducio specialis in NT.*, 5.ª ed., Nápoles 1959, n.º 470-471.

P. TERMES

LAOMIM. Así transcribe el latin de la Vg. el nombre de una tribu árabe descendiente de Abraham, que corresponde a la forma hebrea → **Lĕʾummīm**.

Cf. 1 Cr 1,32 (Vg.).

LAPIDACIÓN (cf. heb. *rāgam*, *sāqal*; λιθάζειν, λιθοβολεῖν; Vg. *lapidare*). La pena de muerte se ejecutaba ordinariamente en el AT por medio de la lapidación. El condenado a la pena capital era arrojado fuera del campamento o de la ciudad[1], debiendo ser los testigos los primeros que lanzaban la piedra.

Explícitamente, la lapidación viene decretada contra los reos de la idolatría[2], de blasfemia contra Dios[3], de violación del sábado — así lo prescribe Moisés en un caso concreto —[4]; la mujer que al tiempo de su matrimonio no es virgen[5], la prometida que tiene relaciones con un extraño[6], el hijo rebelde e incorregible[7], quien no observa el *ḥērem* o → **anatema**[8] y el reo de lesa majestad[9]. También el buey furioso que repetidas veces ha acorneado debe morir bajo la lluvia de piedras[10].

Respecto a los adúlteros se prescribe sólo la pena capital, pero en el NT se interpreta la pena como lapidación[11].

Los judíos intentaron varias veces lapidar a Jesús por blasfemo[12]; lapidado murió el protomártir Esteban[13] y también Pablo sufrió semejante castigo, aunque sin llegar a morir[14].

[1]Lv 24,14-25. [2]Éx 22 19; Dt 13,9-10; 17,5 y sigs.; Lv 20,1-5. [3]Lv 24,14 y sigs., 23. [4]Nm 15,32 y sigs. [5]Dt 22,21. [6]Dt 22,24. [7]Dt 21,18-21. [8]Jos 7,25. [9]1 Re 21,10. [10]Éx 21,28-29. [11]Lv 20,10; Jn 8,5. [12]Jn 10,11; 11,8. [13]Act 5,26; cf. Heb 11,37. [14]2 Cor 11,25.

C. GANCHO

LAPISLÁZULI (heb. *sappîr*; σάπφιρος; Vg. *saphirus*). Ninguno de los tres pasajes bíblicos en que viene nombrada esta piedra preciosa nos certifica con precisión si se trata del lapislázuli propiamente dicho, es decir, de la calcita de azul intenso integrada por los tres minerales cúbicos: lazurita, sodalita y hauina; o si se trata del → **zafiro**.

Figura en el pectoral del sumo sacerdote y como segundo fundamento del muro de la Jerusalén celeste. Las diferencias ya aparecen en el hecho de ser en un lugar piedra preciosa y citarse en el otro como elemento de construcción.

Éx 28,17 y sigs.; 39,11; Ez 28,13; Ap 21,19.

Bibl.: CHAMBERS, *Diccionario tecnológico*, Barcelona 1952. L. THORNDIKE, *De lapidibus*, en *Ambix*, 8 (1960), págs. 6-26.

C. WAU

LAPPĪDŌT (et.?; Λαφειδώθ; Vg. *Lapidoth*). Marido de la profetisa → **Débora**.

Jue 4,4.

Bibl.: NOTH, 817, pág. 39.

LAQQŪM («obstrucción»; cf. ár. *laqama*, «obstruir un camino»; Λωδάμ; Vg. *Lecum*). Ciudad de la tribu de Neftalí, próxima al Jordán[1]. Simons opina que no se sabe nada de ella. Abel propone a título provisional la actual Manṣūrah en las cercanías de Tayyarat el-Delaqab, en el arranque del Wādī Feǧǧās, en dirección del Jordán.

[1]Jos 19,33.

Bibl.: ABEL, II, pág. 368. SIMONS, §§ 333, 334.

G. SARRÓ

LARSA. Antigua ciudad-estado sumeria, que estaba al borde del desierto existente entre Šaṭṭ el-Qār y el Éufrates, y que se localiza en la actual Senkerah. El nombre histórico deriva del acádico *la-ar-sa*, que se quiere identificar con la → **ʾEllāsār** del AT. Las excavaciones arqueológicas han descubierto, a pesar de no haber sido exhaustivas, numerosos objetos y en especial tablillas que permiten reconstruir hasta cierto punto su vida y su historia. De tales documentos se desprende que Larsa estaba dedicada al dios Šamaš o el Sol, y que a la dinastía autóctona correspondió el mayor período de esplendor (2187-1901 A.C.), antes de ser incorporada a la I dinastía babilónica.

Bibl.: CH. F. JEAN, *Larsa d'après les textes cunéiformes, 2187 à 1901*, París 1931. S. MOSCATI, *L'Oriente Antico*, Milán 1952, págs. 15, 29, 30, 34.

C. COTS

LĀŠAʾ. Ciudad mencionada en el Génesis. → **Lēšaʾ**.

LASEA (Λασαία; Vg. *Thalassa*). Ciudad de la isla de Creta, próxima a Puertos Buenos, lugar en que hizo escala la nave que conducía prisionero a san Pablo en dirección a Roma[1]. La lección de la Vg. se originó posiblemente por la lectura Ἀλάσσα de algunos manuscritos. Spratt halló sus ruinas en 1853, situadas a unos 8 km al este de Puertos Buenos, en el fondo de una bahía, con dos columnas blancas de mármol que señalaban su emplazamiento a los navegantes.

[1]Act 27,8.

Bibl.: J. M.ª RIERA, *Actes des Apóstols*, en *La Biblia de Montserrat*, Montserrat 1933, págs. 437-438. J. RENIÉ, *Actes des Apôtres*, en *La Sainte Bible*, París 1949, pág. 335.

J. CARRERAS

Mapa con el emplazamiento de la ciudad de Larsa, en Mesopotamia

LAŠŠĀRŌN (Σαρών [A], Ἀρόκ [B ; Vg. *Saron*). → **Šārōn.**

LÁSTENES (Λασθένης; Vg. *Lasthenes*). Jefe de banda del cuerpo de mercenarios cretenses que reclutó en Creta Demetrio II (145-138; 129-125), hijo del seleucida Demetrio I Sóter, para defender su trono contra el usurpador Alejandro Balas. Llegó después a mayordomo de palacio y a convertirse en el hombre de confianza y mentor político del joven Demetrio.

No siempre sus consejos fueron oportunos; así puso en peligro el trono con su decisión de licenciar el ejército permanente creado por Demetrio I para no conservar a su lado sino los mercenarios de Creta y Caria. Entre los licenciados descontentos estaba Diodotos, más conocido por Trifón, que se rebeló contra el rey, a quien auxilió Jonatán con un ejército de 3000 hombres.

Tras varios lances de fortuna, en los que el judío combatió a los generales de Demetrio, éste le volvió a otorgar su confianza, enviándole una carta amistosísima por medio del favorito Lástenes, a quien llama «padre», que equivale al título nobiliario de «pariente del rey» (συγγενὴς τοῦ βασιλέως).

Estos datos que sabemos del cretense nos los proporcionan Flavio Josefo y el libro primero de los Macabeos[1].

[1] 1 Mac cap. 11.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 13, 86-87. F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine*, II, París 1952, pág. 177 y sigs.

C. GANCHO

LÁTIGO. → **Flagelación.**

LATÍN BÍBLICO. El latín de la Biblia ofrece, frente al latín clásico, numerosas e importantes particularidades que hacen considerar frecuentemente el latín bíblico como una lengua especial.

1. Varias causas explican las novedades del latín bíblico: ante todo, la circunstancia de ser una lengua de traducción, y de traducción de la palabra de Dios; pues el respeto debido a la divina palabra lleva a los traductores (a los primeros traductores y también a san Jerónimo) a prescindir de todo lucimiento personal, de toda preocupación literaria y de todo purismo, para limitarse a reproducir fielmente todos los detalles del modelo: las palabras y hasta el orden de las palabras, pues en la SE «hasta el orden de las palabras tiene su misterio», según san Jerónimo (*Epist.*, 57,5). Además, las primeras versiones latinas de la Biblia — anónimas — son debidas a personas de dudosa competencia científica: «Es posible enumerar los que tradujeron las Sagradas Escrituras del hebreo al griego; no es posible, en cambio, enumerar a los traductores latinos. Pues en los primitivos tiempos de la fe, cualquiera que encontraba un códice griego y se consideraba un tanto hábil en ambas lenguas, se atrevía a ofrecernos una traducción» (SAN AGUSTÍN, *De Doctr. Christ.*, 2,11). Ahora bien, san Jerónimo se creyó obligado a tener en cuenta esas versiones y respetar el texto, ya en uso, absteniéndose de retocarlo, salvo cuando ofrecía un sentido inaceptable (*Praef. in quattuor Ev.*). Por otra parte, el momento en que se traducen al latín los textos bíblicos no es ya la edad de oro de las letras latinas y ningún autor, cristiano o pagano, escribe el latín de Cicerón. En fin, es evidente que el léxico clásico no podía expresar numerosos conceptos nuevos que traía el cristianismo; aun sin concurrir las circunstancias anteriores, hubiera sido imprescindible forjar neologismos.

2. Las particularidades del latín bíblico afectan, ante todo, al léxico. Los traductores latinos de la Biblia aprovecharon hasta el máximo todas las posibilidades que les ofrecía el latín de su tiempo; incorporaron incluso al texto cristiano términos sacados de la mitología popular pagana: *haruspices* (2 Re 21,6), *sirenes* (Is 13, 22), *lamia* y *onocentauri* (Is 34,14). Pero, agotadas dichas posibilidades, acudieron al neologismo, al préstamo (griego o hebreo) y al cambio semántico.

Ciertos neologismos son derivados de formas puramente latinas: *manicare* (= *mane venire*, «madrugar» Lc 21,38), *appretiare* (Mt 27,9), *circumaedificare* (Lam 3,7), *peccatrix* (Lc 7,37), *habitaculum* (Hab 3,11; Ef 2,22), *signaculum* (Eclo 38,28; Ap 5,9), *discriminale* (Is 3,20), *capitium* (Job 30,18), *capitellum* (1Re 7,41), etc.

Los helenismos, en forma de calco (*multiloquium* = πολυλογία, Mt 6,7; *stultiloquium* = μωρολογία, Ef 5,4; *vaniloqui* = ματαιολόγοι, Tit 1,10) o de préstamo, afloran por doquier en la biblia latina. Véase un buen ejemplo (citado por Cuendet) en los capítulos 5,6 y 7 del Sermón de la montaña de san Mateo, donde, sin contar los helenismos que ya habían adquirido desde antiguo derecho de ciudadanía en la lengua del Lacio, aparecen estos otros de nuevo cuño: *propheta, iota, scandalizo, angario, eleemosyna, synagoga, thesaurizo, propheto, daemonium.* He aquí unos cuantos ejemplos más, tomados al azar: *acedior* (ἀκηδιάω, Eclo 6,26; 22,16), *aporior* (ἀπορέω, Eclo 18,6; Is 59,16; 2Cor 4,8), *episcopus* (1Pe 2,25), *angelus* (*passim*), *apostolus* (*passim*), *cauma* («calor», Job 30,30), *parasceve* («día de preparación», Mat 27,62; Lc 23,54), *neomenia* («nueva luna», Is 1,13; Sal 80,4), *allophylus* («extranjero», Sal 55,1).

Los préstamos del hebreo son menos numerosos; he aquí, no obstante, unos cuantos que, a través de las versiones griegas y latinas, han llegado en su mayoría hasta nuestras lenguas actuales: *cherubim* (Gn 3,24), *rabbi* (Jn 1,38; Mt 23,7), *alleluia* (Sal 104; 105;106, etc.; Ap 19,1), *gehenna* (Mt 5,22.29.30), *pascha* (Éx 12, 1-27; Mc 14,22; Lc 22,7; 1Cr 5,7, etc.), *sabaoth* (Jer 11,20; Rom 9,29), *racha* (Mt 5,22), *amen* (Mt 5,18 y 26; 6,2.5.16), *mammona* (Mt 6,24).

Pero la novedad más esencial del léxico bíblico radica en el cambio de sentido que han sufrido vocablos antiguos: *fides* (la virtud de la «fe», Mc 11,22; Mt 6,30, etc.), *sacramentum* («misterio», Ef 5,32), *virtutes* («milagros», 1Cor 12,10; Mt 13,58; Lc 10,13), *tentator* («el demonio», Mt 4,3), *tentare* («tentar», «excitar al mal», Lc 4,2), *transgressio* («pecado», Jos 22,16; Esd 9,2; Is 59,13), *communicare* (gr. κοινοῦν, lat. *profanare, polluere*, Mt 15,11.18.20; Mc 7,15.18.20.23), *communis* (= κοινός, «impuro», Mc 7,2; Mt 7,5; Rom 14, 14, etc.), *poenitentia* («penitencia», Mt 3,8; Act 2,38), *aedificatio* («edificación», «buen ejemplo», 1Cor 14,4; 8,1, etc.), *intentio* («intención», Heb 4,12), *substantia* (= ὑπόστασις, «certidumbre», 2 Cor 9,4; 11,17; Heb

11,1); *Dominus* es «el Señor» (Dios creador, Prov 3,12; Is 4,5; por antonomasia a Jesucristo, Mt 22,44; Flp 2,5-11, etc.), *Spiritus* designa al «Espíritu Santo»; *vita* es sinónimo de *vita aeterna*; *passio* no es «sufrimiento en general», sino «los sufrimientos del Señor», es decir, «la pasión» (Act 1,3); *iudicium* es el «juicio final» (Lc 10,14), etc.

3. En el terreno puramente gramatical hay que señalar algunas particularidades morfológicas del latín bíblico. Se acentúa el empleo de la declinación griega nominativos de la primera declinación en *-es* como *tetrarches* (Lc 3,1; Act 13,1); en la tercera se declina *exomologesis, -eos* (Dan 3,25), *haeresis, -eos* (Act 24,14). También nos encontramos con dobletes como *levites* y *levita, pascha, -atis* o *pascha, -ae, lampada* o *lampas*, etc. Hay plurales hebreos: *cherubim* (Gn 3,24), plural de *cherub* (Éx 25,19); *Philisthiim* (Gn 10,14) frente a la forma puramente latina *Philisthaei* (1Cr 10,2).

Entre las formas pronominales es frecuente el vocativo *meus* (Sal 21,2; Jdt 12,4, etc.), los dativos *illo* por *illi*, *uno* por *uni* (Éx 37,14; Nm 29,14), el genitivo femenino *aliae* por *alius*, etc.

Hay comparativos y superlativos perifrásticos y también pleonásticos: *magis bonus* (Sab 8,20), *bonas bonas valde* (Jer 24,3), *multo plus lucidiores* (Eclo 23,28).

Las anomalías en la flexión verbal son raras; no obstante, vemos al defectivo *odi* conjugando con *odio, odire* (Is 1,14, etc.); los compuestos de *eo* aparecen en futuro con formas como *exeam* (Jdt 8,32), *exies* (Mt 5,26), *exiet* (Mt 2,6), *deperiet* (Eclo 31,7), etc.

Finalmente no es raro que verbos deponentes ofrezcan a veces un sentido pasivo: *consolor* en Sal 76,3; Mt 2,18; 5,5. Con menor frecuencia, formas activas sustituyen a formas deponentes del latín clásico, p. ej., *lamento*, en Lc 7,32 y Mt 11,17.

4. Mayores libertades que en la morfología se han permitido los traductores bíblicos en el terreno de la sintaxis. La sintaxis bíblica se aleja notablemente de la lengua literaria, incluso de aquella que se sustrajo más a la influencia clásica.

a) En el uso de los casos se multiplican ciertas construcciones con precedentes más o menos claros en la tradición puramente latina: el acusativo de relación *caput doleo* (2 Re 4,19), el doble acusativo, *expoliantes vos veterem hominem* (Col 3,9); *calcia te caligas tuas* (Act 12,8); el genitivo de pertenencia *Maria Cleophae*, «María, esposa de Cleofás» (Jn 19,25), o de cualidad, sin la añadidura de un adjetivo, *viri sanguinum*, «hombres sanguinarios» (Sal 25,9), o aumentativo *millia millium* (Ap 5,11), *Dominus Dominorum* (Ap 17,14), o complemento del comparativo *fortiora horum audivit auris mea* (Eclo 16,6), *maiora horum faciet* (Jn 14,12, etc.).

b) Los verbos cambian de régimen: *benedicere* y *maledicere* se construyen con el acusativo (Lc 2,28; Act 23,4); *dominari* rige dativo (Rom 6,14) o genitivo (Lc 22,25); *pluere* es transitivo (y personal) en *nubes pluant Iustum* (Is 45,8; Éx 9,18; Gn 19,24); *potare aliquem* es «dar de beber a alguien» (cf. Ap 14,8; Eclo 29,32), etc.

c) Se dilata igualmente el uso de los pronombres que se emplean unos por otros y llegan incluso a funcionar como artículos: *Iudas non ille Iscariotes* (Jn 14,22), *respondit ille homo* (Jn 9,30); o son puramente pleonásticos: *beatus vir cuius est nomen Domini spes eius* (Sal 39,5).

d) El subjuntivo cede terreno en todos sus usos ante el indicativo; ejemplo notable tenemos en las oraciones interrogativas indirectas, que el latín bíblico introduce con el adverbio (¡tan romántico!) *si* y el indicativo (a veces también el modo clásico del subjuntivo): *adiuro te... ut dicas nobis si tu es Christus* (Mt 26,63).

e) La típica oración de infinitivo experimenta una regresión, sustituida por una construcción analítica: *dico quia..., dico quod..., dico quoniam..., dico qualiter...*: *dico quia tu es Petrus* (Mt 16,18; cf. otros ejemplos en Gn 22,20; Jdt 6,12; Rom 2,4; 6,3, etc.).

f) El latín bíblico multiplica extraordinariamente los participios: características son las locuciones pleonásticas con verbos de «decir», a los que se añade un super abundante *dicens* o *dicentes*: *locutus est... dicens* (Jn 8,12, etc.); *clamaverunt dicentes* (Mt 8,29, etc.).

Sum se construye con un participio presente (helenismo): *et erat plebs exspectans* (Lc 1,21) = ἦν ὁ λαός προσδοκῶν.

Y, sin duda, también por influjo griego, se multiplican los participios presentes, sustituyendo a oraciones subordinadas circunstanciales: *orantes autem, nolite multum loqui* (Mt 6,7, valor temporal); *ibat proficiens* (Gn 26,13, valor continuativo); *ite tollentes* (Éx 12,21, valor final); *a quibus custodientes vos, bene agetis* (Act 15,29, valor condicional), etc.

5. Hemos agrupado aquí una serie de derogaciones a la tradición clásica en el dominio de la lengua latina; así agrupadas esas derogaciones parecen tener un volumen mayor que en la realidad del texto bíblico donde se hallan frecuentemente anegadas en un conjunto más tradicional. El «latín bíblico» es todavía simplemente «latín»; y, desde el punto de vista puramente gramatical, Meillet tiene razón al afirmar: «Entre la lengua más clásica y la de la Vulgata... no hay sino diferencias de detalle».

Si al pasar de un texto profano a un texto bíblico tenemos la impresión de entrar en un mundo nuevo, ello es debido ante todo a la novedad de las ideas y sentimientos, y, en menor grado, a la auténtica renovación de la lengua al menos en el dominio del vocabulario y de la estilística. Se ha discutido la originalidad del latín de los autores cristianos; muchos filólogos no quieren ver en su lengua una lengua especial y, en consecuencia, se ha puesto en duda la legitimidad de las expresiones «latín cristiano» y «latín bíblico»; pero en todo caso esas expresiones, cualquiera que sea la realidad que encubren, se imponen cada día más entre los estudiosos y, a medida que se profundiza en el estudio del latín cristiano, parecen tener cada vez mayor fundamento.

Bibl.: H. Goelzer, *Étude lexicographique et grammaticale de la langue de Saint Jérôme*, Paris 1884. H. Roensch, *Itala und Vulgata*, 2.ª ed., Marburgo-Leipzig 1875; íd., *Collectanea philologica*, Bremen 1891. F. Kaulen, *Sprachliches Handbuch zur biblischen Vulgata*, Friburgo de B. 1904. F. Dalpane, *Nuovo lessico della Bibbia Volgata*, Florencia 1911. W. E. Plater - H. J. White, *A Grammar of the Vulgata*, Oxford 1926. P. W. Hoogterp, *Étude sur le latin du Codex Bobiensis (k) des Évangiles*, Wageningen 1930.

W. Süs, *Studien zur lateinischen Bibel*, I, Tartu 1932. A. Meillet, *Esquisse d'une histoire de la langue latine*, 2.ª ed., París 1932, pág. 280. G. Cuendet, *Cicéron et saint Jérôme traducteurs*, en *RÉL* (1933), págs. 380-400. W. Matzkow, *De vocabulis quibusdam Italae et Vulgatae christianis quaestiones lexicographicae*, Berlín 1933. H. Petré, *Caritas: études sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Lovaina 1948. P. de Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 3.ª ed., París 1947, págs. 68-79. A. Blaise, *Dictionnaire Latin-Francais des auteurs chrétiens*, Estrasburgo 1954; id., *Manuel du latin chrétien*, ibid. 1955.

L. RUBIO

LATÍN, Uso litúrgico del. A consecuencia de la latinización de la cristiandad, originariamente griega, se formó en los siglo II-III D.C. un lenguaje privativo de los cristianos, al que Tertuliano dio entrada en la literatura, y que había nacido del sedimento que encontraron en las versiones de la Biblia.

La novedad del mensaje de Cristo introdujo innovaciones en el léxico. Entre ellas pueden citarse el empleo de voces griegas (*apostolus*, *evangelium*, *ecclesia*, *baptisma*, *episcopus*), la eliminación de vocablos cultuales profanos (*altar* por *ara*; *ecclesia*, *basilica* por *templum*; *propheta* por *vates*; *sacramentum* por *mysterium*, etc.), cambios léxicos (*gloria* por *kābōd*; *adventus* por *parusia*), y especialización de palabras usuales (*agere*, *actio*, *beatificare*, *cooperari*, etc.), así como neologismos sintácticos que, si se utilizan a veces en latín, entonces se hicieron más comunes gracias a las SE (genitivo hebreo, comparativo con *ab*, *si* interrogativo, etc.).

Hay que distinguir de estos latinismos bíblicos la lengua litúrgica latina, que había surgido ya en el siglo IV a causa de la latinización de la liturgia eucarística. Se trata de un lenguaje sagrado típico y diferente del familiar propio de los cristianos. Al disminuir la tirantez de las relaciones con el mundo pagano, se recurrió al estilo arcaico del rezo romano tanto en el léxico (*preces* por *orationes*; *beatitudo* por *refrigerium*), como en la sintaxis (coordinación de las oraciones, suntuosa abundancia y paralelismo, p. ej., *supplices rogamus et petimus*), por lo cual se explica que no respondan al carácter litúrgico tradicional los himnos poéticos que aparecen, en el siglo VIII, en la liturgia romana.

Bibl.: C. Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens*, 2 vols., Roma 1958-1961.

E. PAX

LATINAS, Versiones. Por su importancia se consideran aparte, y con artículo propio, la → **Vetus Latina** y la → **Vulgata**. El presente artículo, para la antigüedad, se fija sólo en las españolas.

Las versiones latinas de tradición española tienen sus puntos de expansión en cuatro tiempos que pueden designarse con los nombres de sus respectivos protagonistas, Prisciliano, Lucino Bético, Isidoro, arzobispo de Sevilla, Peregrino y los visigodos.

Prisciliano, muerto en 386, es conocido por sus correcciones, hechas según cánones heréticos, de las epístolas de san Pablo. Lucino Bético en 398 envía hasta san Jerónimo, establecido en Belén, a seis copistas para que transcriban sus versiones y comentarios bíblicos, y éste por medio de ellos mandó a Lucino todo el NT, corregido por él mismo a petición del papa Dámaso, y del AT cuando hasta entonces había traducido del hebreo, es decir, todo, excepto el Octateuco (Génesis-Rut), y además algunas traducciones suyas de los comentarios griegos de Orígenes y de Dídimo. San Isidoro, arzobispo de Sevilla, hacia final del siglo VI, dio a España el primer modelo de una edición de la Biblia entera, reunida en un solo volumen (como poco antes Casiodoro lo había hecho en Italia), según la pauta expuesta por el mismo san Jerónimo en su *Prologus galeatus*. Peregrino hizo de ella una edición ampliada. Finalmente, el dominio de los visigodos, que ponía una barrera entre la península Ibérica y el resto de Europa, hizo que en aquélla se conservaran más numerosas las reliquias de las versiones anteriores a san Jerónimo. Es característico de la edición isidoriana el copioso cortejo de los que el eruditísimo Mons. T. Ayuso Marazuela llama «elementos extrabíblicos»[A]. Son prefacios, preámbulos, advertencias, extractos de varios autores, puestos al comienzo de cada libro de la divina Escritura.

Después de estas generalidades referentes a la cronología, se ha de ver cuáles fueron las cualidades de las primeras versiones. Ante todo, eran estrictamente literales, como puede verse, por ejemplo, en el primer versículo del Cantar de los Cantares, explicado en las homilías de san Gregorio de Elvira: *Osculetur me ab osculo oris sui quia bona sunt ubera tua super vinum.* En segundo lugar, están escritas en el lenguaje, no de los literatos, sino del vulgo. Para tener una idea de ello baste citar los neologismos y los grecismos del antiquísimo códice *Legionense* del Pentateuco por la sola primera letra *a*: *accensio*, *appretiatio*, *adsilentiare* (único ejemplo de esta palabra registrado en el gran *Thesaurus Linguae Latinae*, Leipzig 1900). La nueva traducción de san Jerónimo ocupa el primer lugar por dos méritos sobresalientes: recta inteligencia del texto original y bondad de expresión latina. He aquí un breve ejemplo de ello, en Gn 28,11:

Vetus Latina (Códice *Legionense*, s. v)	Vulgata
et exiit Jacob a puteo iuramenti ut iret in Charran et pervenit in quendam locum et mansit ibi (occiderat enim sol) et accepit lapidem ex lapidibus loci illius et posuit ad caput suum et dormivit in eo loco.	*Igitur egressus Iacob de Bersabee pergebat Haran, cumque venisset ad quendam locum et vellet in eo requiescere post solis occubitum, tulit de lapidibus qui iacebant et supponens capiti suo dormivit in eodem loco.*

Fue precisamente esta bella versión jeronimiana, toda y sólo ella, la escogida por la docta mano de san Isidoro para su Biblia en un solo volumen. De este modo pudo ella llegar a ser la Vulgata de la Iglesia latina.

Al final del medievo, una auténtica gloria española, la primera Biblia Poliglota de Alcalá (1514-1517), con su versión interlineal del AT hebreo, inauguró una nueva era en la presente materia, la era de las modernas traducciones latinas de los textos originales, hebreo a griego. Dieron así a la imprenta toda la Biblia, el do-

minico luqués Santi Paganini (1528); el AT Sebastián Munster (1534-1535), León Judá, Teodoro Bibliander (1543) y Conrado Pellicano (1540); el NT Erasmo de Rotterdam (1516), Teodoro Beza (1556) y Arias Montano en la Poliglota de Amberes (1568-1572). Los que se ciñeron a uno solo o a pocos libros, especialmente a los Salmos y a los evangelios, no se cuentan.

Cierra la serie, aislado, el clasicista Sebastián Castellio (Basilea 1551). Citemos como muestra su traducción del Génesis 21,18, para que se compare con el cotejo entre la Vetus y la Vulgata, ofrecido anteriormente: *Iacobus autem a Bersaba Haranem contendens, in locum quedam pervenit, et ibi, quod sol occiderat, pernoctavit; et saxis, quae in eo loco erant, pro pulvino usu, cubuit.*

[A]T. Ayuso, en EstB (1955-1961), con copiosísima bibliografía.

Bibl.: J. Gretzer, *Opera omnia*, VIII, Regensburgo 1734-1739, pág. 490 y sigs. F. Stummer, *Einführung in die lateinische Bibel*, Paderborn 1928. Beuron Erzabtel, *Vetus Latina*, en *Arbeitsbericht*, Beuron (anualmente desde 1952 en adelante). S. Boscherini, *Sulla lingua delle primitive versioni latine dell'AT*, en *Atti e Memorie dell'Accademia Toscana*, Florencia 1961, págs. 205-226.

A. VACCARI

LATINISMOS DEL NT. En el NT los latinismos no son tan abundantes como los semitismos. Se limitan al vocabulario y giro de la fraseología, y no influyen en la sintaxis. Las voces extranjeras proceden de la vida militar (πραιτώριον, «pretorio»; λεγιών, «legión»; κεντυριών, «centurión»), legal y administrativa (κῆνσος, «censo»; λιβερτῖνος, «liberto»; κολωνία, «colonia»), y económica (δηνάριον, «denario»; δραχμή, «dracma»; μόδιος, «modio»). Además, se traducen al pie de la letra al griego conceptos latinos, sobre todos los burocráticos u oficiales (ἡγεμών, *procurator*; ἀνθύπατος, *proconsul*; ῥαβδοῦχος, *lictor*; ἑκατόνταρχος, *centurio*; συμβούλιον, *consilium*, etc.). Frases derivadas son, p. ej., δὸς ἐργασίαν, *da operam*, o συμβούλιον λαμβάνειν, *consilium capere*. Los latinismos no se emplean de manera regular en todo el NT. El evangelio de san Marcos contiene la mayoría de ellos, al paso que el de san Lucas los evita. Este último sustituye κεντυρίον por ἑκατοντάρχης[1], y κῆνσος por φόρος[2]. En cambio, Marcos interpreta expresiones griegas por otras latinas[3].

[1]Lc 23,47. [2]Lc 20,22. [3]Mc 15,16.

Bibl.: C. H. Turner, *Latinism*, en *ThSt*, 29 (1928), págs. 346-361. A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament*, Cambridge 1961, págs. 4-6.

E. PAX

LATUSIM. Tribu descendiente de Abraham y Qĕṭūrāh. → **Lĕṭūšīm.**

LAUREL. → **Flora,** § 6, *b, i.*

LAVADERO (heb. *raḥṣāh*; λοῦτρον; Vg. *lavacrum*). En la SE sólo encontramos esta palabra en dos lugares del AT y ambas en el Cantar de los Cantares, cuando el esposo dice a la amada que sus dientes son como «manada de ovejas esquiladas que suben del lavadero...»[1].

Como se desprende del texto, parece ser que se lavaba a las ovejas antes del esquileo, costumbre que todavía se conserva en Palestina, aprovechando algunos remansos de riachuelos y el agua pluvial conservada en concavidades de rocas. Ganaba así la lana y servía el baño de prevención contra las epizootias.

Otros textos del NT que mencionan λοῦτρον tienen un sentido figurado y espiritual (→ **Bautismo**) y hay que traducirlos por «baño».

[1]Cant 4,2; 6,6.

R. SÁNCHEZ

LAVATORIO. → **Abluciones.**

LÁWIŠ. Kĕtīb del nombre de → **Lāyiš,** en 2 Sm 3,15.

LÁYIŠ (Λαεσά; Vg. *Lais*). Nombre antiguo de la ciudad de Dan[1], también llamada Léšem[2]. Se localiza de modo casi unánime en el actual Tell el-Qādī, ruinas situadas al pie de la falda sudoccidental del Hermón, donde nace el Nahr el-Leddān, una de las principales fuentes del Jordán, en el límite extremo del norte de Palestina (→ **Dan Ciudad y tribu de**).

[1]Jue 18,7.14.27.29. [2]Jos 19,47.

Bibl.: Abel, I, págs. 94, 307, 475, 490.

M. MÍNGUEZ

LÁYIŠ (k. *láwiš*, «león»; Λαῖς [A], 'Αμίς [B]; Vg. *Lais*). Padre de Palṭī, a quien Saúl concedió su hija Mīkāl, la mujer de David, el cual la recobró posteriormente en el período que siguió a la muerte de Saúl.

1 Sm 25,44; 2 Sm 3,15.

Bibl.: Noth, 813, pág. 230.

LAYŠĀH (Σά, Λαισά, Λείς, Λαίς; Vg. *Laisa*). Ciudad de los aledaños de Jerusalén[1]. Se identifica, aunque no con seguridad, con la actual Īsāwiyah, situada a 3 km al nordeste de Jerusalén, en la ladera oriental del monte de los Olivos y a algo más de 2 km al sudoeste de ʿAnātā. Es una aldea edificada con materiales antiguos y en ella hay una gran muralla, amplias cisternas, fustes de columnas, etc.

[1]Is 10,30.

Bibl.: Abel, II, pág. 368. Simons, §§ 1224, 1239, 1588(9).

G. LOMBARDI

LÁZARO (heb. *laʿzār*, abreviatura de *'elʿāzār*, «Dios ayudó»; Λάζαρος; Vg. *Lazarus*). El nombre de Lázaro era muy común entre los judíos contemporáneos de Jesús.

1. Hermano de Marta y María. Si no fuera por san Juan, desconoceríamos la existencia de este personaje de alta condición entre los judíos, y a quien Jesús honró con su amistad. San Lucas, autor del episodio encantador de las dos hermanas, Marta y María, no tiene una palabra para Lázaro, tal vez porque, escrito su evangelio antes del año 70, temió exponerle a las represalias de los judíos, dueños todavía de Jerusalén. Los tres hermanos vivían en Betania, marco de verdor



Betania. La nueva iglesia de San Lázaro, erigida en 1952-1953 sobre los muros de dos antiguas iglesias precedentes. Aquí se sitúa la casa de Lázaro y sus hermanas, aunque haya quien afirme que fue la de Simón. (Foto P .Termes)

y de frescura en tiempo de Jesús. Situada a quince estadios de Jerusalén (2775 m) en la vertiente oriental del monte de los Olivos, correspondía acaso a la ʿĂnanyāh, de la tribu de Benjamín[1]; hoy es el pobre villorrio de el-ʿEizariyah, nombre que nos recuerda a Lázaro.

Transcurrida la fiesta de la Dedicación del Templo, celebrada a fines de diciembre, ante la creciente hostilidad de los judíos, Jesús se retiró al otro lado del Jordán, a Perea, donde había estado cuando el Bautista dio testimonio de Él por primera vez. Esperaba el momento de emprender su último viaje a Jerusalén, cuando recibió el mensaje de Marta y María, anunciándole que Lázaro estaba enfermo. No le pedían expresamente que volviera a Betania; conociendo su particular afecto al enfermo, le mandaron simplemente a decir: «Señor, el que amas está enfermo». Jesús, en verdad, amaba a Lázaro y, sin embargo, no se puso inmediatamente en camino; continuó durante dos días donde estaba, porque sabía que se iba a cumplir un gran designio de Dios, encaminado a manifestar su gloria. Este designio tiene para san Juan una importancia capital, dado el fin principal de su evangelio: fundamentar la fe de sus destinatarios en Cristo Jesús, vida del mundo y que tan sólo con una palabra resucita a un muerto de cuatro días.

Cuando llegó el momento querido por el Padre, a fin de que el prodigio fuera más sorprendente, Jesús volvió a Judea y llegó a Betania, cuando hacía ya cuatro días que Lázaro había sido sepultado. Enterada Marta de la llegada de Jesús, salió a su encuentro, mientras María quedaba en casa. Las primeras palabras de Marta, en presencia de Jesús, son una explosión de pena, a la cual hará eco poco después una queja semejante de María: «Si hubieras estado presente, mi hermano no hubiera muerto»[2]. Jesús, después de afirmar que Él era la resurrección y la vida, la vida eterna indefectible que la muerte natural no puede impedir, conmovido interiormente por los sollozos de ambas hermanas, llora por el amigo muerto y pregunta dónde lo han puesto. El sepulcro, abierto en la roca, se halla cerrado con una piedra. Retirada a una orden suya, Jesús levanta los ojos al cielo, ora en alta voz, para demostrar a los que le escuchaban que iba a dar en nombre de Dios una señal de su misión divina, y con fuerte voz llama a Lázaro por su nombre: «¡Lázaro, ven fuera!» El muerto obedeció al mandato y, desatadas sus vendas, volvió a la vida.

Para san Juan fue este milagro como el coronamiento del ministerio público de Jesús, el preámbulo de su muerte y la prenda de su resurrección. La alta condición

social de Lázaro, en efecto, y sus numerosas relaciones contribuyeron a dar al portento una gran resonancia y que creyeran en Jesús muchos judíos; pero también se acrecentó el odio de los sanedritas, que tomaron la resolución definitiva de hacerle morir. Es más, puesto que Lázaro resucitado era una prueba viviente del poder del divino Maestro, determinaron matar también a Lázaro[3]. Nada indica que llevaran a cabo su propósito; san Juan nos presenta por última vez a Lázaro en el festín que se celebró en Betania en casa de Simón el Leproso, seis días antes de la Pascua[4]. Una antigua tradición recoge la creencia de que Lázaro llegó con sus hermanas a Provenza, y de que había sido obispo de Marsella. El *Martirologio romano* menciona su fiesta el 17 de diciembre. También desde el siglo IV se señala el lugar, próximo a la antigua Betania y siempre venerado por cristianos y musulmanes, donde fue depositado por espacio de cuatro días el cuerpo de Lázaro.

[1]Neh 11,32. [2]Jn 11,21.32. [3]Jn 12,10. [4]Jn 12,1-2.

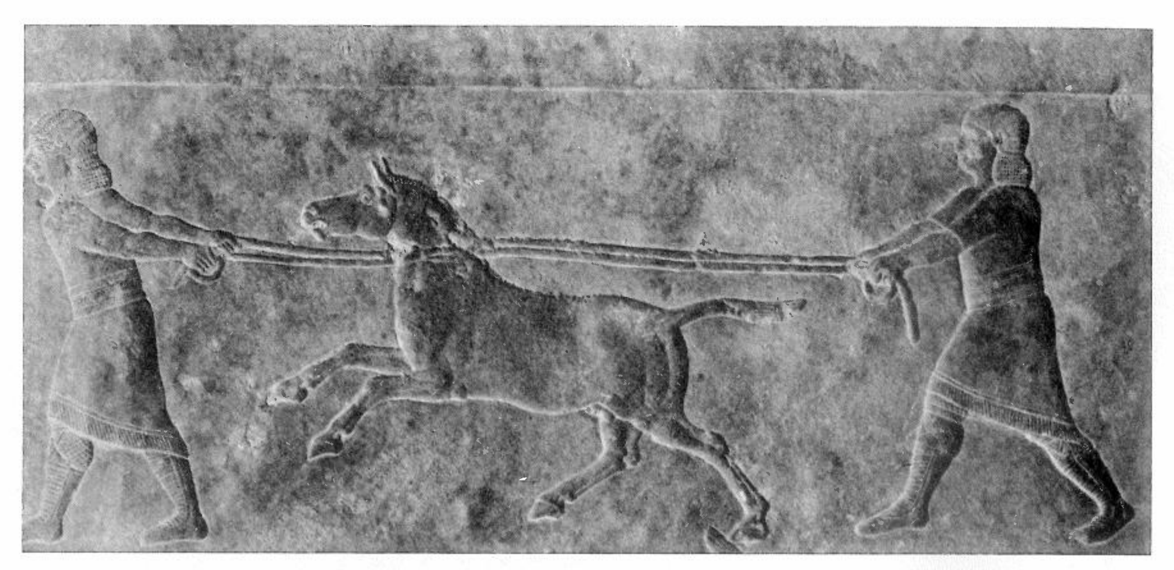
2. EL POBRE DE LA PARÁBOLA. En el evangelio, además de Lázaro, el amigo de Jesús, es designado con ese nombre el pobre que, juntamente con el mal rico, constituye el personaje principal de una de las bellas parábolas que nos ha conservado san Lucas[1]. Compuesta de dos escenas vigorosamente opuestas: una terrestre y otra de ultratumba, por el contraste violento entre el rico vestido de púrpura y amigo de banquetes espléndidos, y el mendigo, cuyos harapos apenas si podían cubrir las úlceras de su cuerpo, y que tenía que disputar a los perros las sobras de la mesa del rico. Jesús ha querido darnos una lección de alcance moral y doctrinal incalculable: la posibilidad de la inversión total en la vida de ultratumba de las condiciones sociales de los hombres.

Muchos comentaristas, particularmente antiguos, quisieron ver en esta parábola una verdadera historia por el nombre de Lázaro, y es natural, en esa hipótesis, que buscaran otro para el rico: Nínive o Píneas. De esa exégesis derivó la popularidad del pobre Lázaro, patrono de los leprosos y atacados por enfermedades contagiosas y de una orden hospitalaria. Los comentaristas modernos creen que la presencia de un nombre propio en una parábola no es prueba de su historicidad estricta y concreta. El que Jesús hiciera en este caso excepción a la norma constante de no dar nombre a los personajes de sus parábolas, se explica porque, además de dar mayor viveza y colorido a su relato, convenía que tuviera nombre propio quien, al intervenir en la vida de ultratumba, no podía ser designado ya como mendigo.

[1]Lc 16,19-31.

Betania. Entrada actual al sepulcro de Lázaro. Se desciende por veinticuatro escalones a un vestíbulo de 3 × 3 m, y por una estrecha abertura con tres escalones se penetra en la cámara mortuoria. (Foto P. Termes)





Caza de asnos salvajes por medio de lazos. Relieve asirio procedente del palacio de Asurbanipal en Nimrud

Bibl.: Además de los comentarios al evangelio de san Juan y expositores de los milagros del Señor, véase: P. RENARD, *Lazare*, en *DB*, IV, 1, cols. 137-141.

F. ÁLVAREZ

LAZO (heb. *paḥ*; παγίς; Vg. *laqueus*). La terminología varia e imprecisa delata un pueblo para el que la → **caza** desde los tiempos históricos fue ocupación muy secundaria, a diferencia, p. ej., de los asirios y egipcios, cuyos reyes eran grandes cazadores, como lo testifican los numerosos relieves que han sacado a luz las excavaciones en el Próximo Oriente.

Por las breves descripciones del libro de Job y de los profetas, parece deducirse que el lazo consistía esencialmente en una especie de red disimulada en la que entraba el ave o el animal, quedando aprisionado en ella. La suerte del impío es como la de la pieza que va a ser cazada: «El cepo impedirá sus pasos vigorosos... se enredarán sus pies en la red y caminará sobre una trampa; un lazo le atará los tobillos... se le ocultará la cuerda en la tierra...»[1]; «¿Se echaría el ave a tierra en la red si no hubiera el cebo?»[2]; «Quien escape del terror caerá en la hoya, el que escape de la hoya se enredará en la red (nótese la paranomasia: *páḥad wā-páḥat, wā-pāḥ*)»[3].

El grafismo de la imagen cinegética pronto pasó al lenguaje figurado: la infidelidad de reyes y sacerdotes es lazo y red para la religión del pueblo[4], los impíos tropezaron y cayeron en la misma red que ellos habían tendido al justo, para quien sus malas artes son cual lazos arteros[5], pero Dios le libra de sus redes como pajarillo que escapa del engaño del cazador[6]. Las trazas de la prostituta son comparadas al lazo que atrapa al incauto; contra sus lisonjas advierten al mozo los libros sapienciales[7]. En los *Diálogos* de Luciano se llama a las hetairas «lazos de la vida» y una lleva el nombre de Παγίς. Este tipo de lazo figurado equivale al → **escándalo** y es con frecuencia sinónimo de ruina y perdición.

En el NT se compara la llegada imprevista del día de la parusía a la sorpresa de un lazo que cae sobre un ave[8]; se recuerda la palabra del salmo que la mesa (tapete, alfombra sobre el suelo) del impío se le trueca en lazo[9]. Las cartas Pastorales a Timoteo recuerdan los lazos del diablo en que podría caer un obispo nuevo en la fe, y el lazo en que caen los afanosos de riquezas[10].

El verbo παγιδεύειν, «poner lazos», aparece una sola vez: cuando los fariseos intentan sorprender a Jesús con la cuestión del tributo[11].

[1] Job 18,7-10. [2] Am 3,5. [3] Is 24,17 = Jer 48,44. [4] Os 5,1; 9,8. [5] Sal 9,16; 38,13; 119,110; 140,6; cf. Prov 5,22. [6] Sal 91,3; 124,7; 142,4. [7] Cf. Prov 7,23; Eclo 9,3-4. [8] Lc 21,35. [9] Rom 11,9; cf. Sal 69,23-24. [10] 1 Tim 3,7; 6,9; 2 Tim 2,26. [11] Mt 22,15.

Bibl.: J. SCHNEIDER, παγίς, en *ThW*, V, págs. 593-596.

C. GANCHO

LĒ’ĀH. Hija mayor de Labán y esposa de Jacob. Correcta forma nominal de la transcripción hebrea, pero en castellano está admitida corrientemente la voz → **Lía**, que deriva del griego (Λ[ε]ία) y del latín (*Lia*).

LĒB QĀMĀY. → **Anagramas.**

LĔBĀNĀH («blanco»; sudar. *lubany*; Λαβανώ, Λαβανά; Vg. *Lebana*). Netineo, cuyos descendientes regresaron de la Cautividad babilónica con Zorobabel[1]. En algunos mss. del libro de Nehemías, el nombre ostenta la grafía Lĕbānā’.

[1] Esd 2,45; Neh 7,48.

Bibl.: NOTH, 807*a*, págs. 38, 225, 248. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 118.

G. LOMBARDI

LĔBĀNŌN. Forma hebrea ordinaria, acompañada corrientemente del artículo (*ha-*), que designa al conocido monte → **Líbano**.

LĔBĀ’ŌT («leonas»; Λαβώς; Vg. *Lebaoth*). Ciudad en el Négeb de Judá. Idéntica a → **Bēt Lĕbā’ōt**.

Jos 15,32.

LEBBEO. Sobrenombre de Judas Tadeo. En Mt 10,3, algunos códices (Beza, D cantabrigense del siglo IV, 122) y algunos santos Padres (Agustín, Orígenes) señalan la lectura Λεββαῖος. Bastantes códices tienen esta glosa Λεββαῖος, ὁ ἐπικληθεὶς Θαδδαῖος («Lebbeo, el llamado Tadeo»). Algunos autores explican el sentido de la palabra, haciéndola derivar de *lēb*, «corazón», como si indicara al dotado de «insigne fortaleza»; otros ven en ella un topónimo, Lebba, de la costa marina galilaica, y entonces sería un patronímico (→ **Judas Tadeo**).

S. BARTINA

LEBNA. En la Vg. nombre de dos localidades que en el texto hebreo corresponden a la designación → **Libnāh**.

LEBNI, LOBNI. Nombre de un levita que la Vg. en Nm 3,18.21 transcribe Lebni y en los restantes pasajes Lobni. En hebreo es → **Libnī**.

LĚBŌʾ ḤĂMĀT (Λαβωεμάθ, εἴσοδος ʽΕμάδ; Vg. *Introitus Emath*). La importancia de Ḥămāt en el mundo antiguo del Próximo Oriente queda manifestada por la Biblia misma con la clásica expresión: «Desde el río Šīḥōr hasta Lĕbōʾ Ḥămāt», que se emplea para determinar los límites de la Tierra Prometida. Esta expresión aparece en múltiples pasajes[1], los cuales en su conjunto ofrecen buenos elementos para la determinación del sentido de Lĕbōʾ Ḥămāt (→ **Ḥămāt**).

La expresión dicha «desde el río Šīḥōr hasta Lĕbōʾ Ḥămāt» forma terna con la de tipo «desde el Desierto al Gran Río», el Éufrates, y la otra «de Dan a Bersabee», la cual es un tipo intermedio entre las anteriores.

Por razón del sentido incierto de Lĕbōʾ Ḥămāt, la historia de su exégesis registra dos corrientes distintas:

1. La primera ve los confines extensos, entendiendo la expresión Lĕbōʾ con una ciudad dependiente de Ḥămāt o que se hallaba en su distrito. Se identificaría con ʿAin Libwā («Fuente de la Leona») que está a 23 km al norte de Baʿalbek, a 38 al sur de Riblāh y a 100 de Ḥamā. Otros admitirían un sentido más genérico que tendría que aplicarse a la llanura de Ḥomṣ. Los restos de antiguas ruinas, su situación cerca de la gran carretera de las caravanas en el punto de la división de las aguas en la espaciosa meseta y junto a una de las principales fuentes del Orontes, río que riega la ciudad de Ḥamā (Ḥămāt), justificaría la denominación Lĕbōʾ Ḥămāt que le da el texto sagrado.

2. La segunda ve los confines más estrechos, interpretando Lĕbōʾ como una expresión verbal de dirección, es decir, *lĕbōʾ* sería «hacia la entrada de Ḥămāt». Se indicaría en concreto la llanura de Merǧ ʿAyūn, entre la cadena del Líbano y el monte Hermón, donde tiene comienzo la Beqāʿ (= Celesiria), la cual pasados 242 km termina al norte con el distrito de Ḥamā (Ḥămāt).

La primera teoría no parece tener fundamento histórico. Algunos textos reales aducidos son débiles y no consiguen probarla. La segunda teoría tiene a su favor argumentos históricos y literarios. La forma gramatical Lĕbōʾ Ḥămāt aparece siempre precedida de un *mēm* de origen que exige una preposición consiguiente, que es en general *lāmed*[2], o bien está reforzada con *ʿad*[3]. Esta construcción da un sentido verbal al término hebreo y ha de traducirse por «hasta cerca de la entrada de Ḥămāt». De esto claramente se deduce que no se trata sino de una situación geográfica, cual exige la segunda teoría.

Los otros textos refuerzan esta interpretación. En Nm 34,8 Lĕbōʾ Ḥămāt está puesta en relación con Ṣĕdādāh en el pasaje de Ez 47,15, donde con los LXX se ha de leer «Desde el mar hacia la entrada de Ḥămāt, hasta Ṣĕdādāh». El texto de Nm 13,21 es muy evidente. La expresión «Desde el desierto de Ṣīn... hasta Rĕḥōb, cerca de la entrada de Ḥămāt», describe el territorio israelítico. La frase Lĕbōʾ Ḥămāt es un inciso que determina a Rĕḥōb. Esta última ciudad, conocida en Jue 18,28, se localiza en las faldas del monte Hermón, residencia de los danitas[4].

A estos argumentos literarios se unen los históricos, según los cuales el territorio israelita se extiende dentro de aquellos límites. Si bien la Biblia refiere que David tuvo el dominio sobre Damasco y Salomón hasta Ḥămāt, tal cosa ha de entenderse como una dirección social y moral, y no primariamente como una extensión territorial. La clásica expresión «desde el Río... hasta Lĕbōʾ Ḥămāt» describe el dominio de Israel, lo cual se deduce con suficiente claridad de los textos del tipo «desde Dan a Bersabee»[5] Por consiguiente, las dos últimas expresiones son equivalentes y manifiestan un tiempo redaccional diverso. La ausencia de «desde Dan a Bersabee» en Josué, mientras que se halla en Jueces, lleva a la conclusión de que la expresión Lĕbōʾ Ḥămāt es anterior a la asignación del territorio a las tribus. La emigración de Dan al norte de la Tierra Prometida, origina la expresión «desde Dan a Bersabee», mientras que la otra, gracias a su prioridad, continúa paralela con la nueva. Queda fuera de uso la más antigua «desde el Desierto... al río Éufrates», la cual se halla exclusivamente en los textos de promesa, del Pentateuco a Josué, primera parte (caps. 1-12). Allí se describen los límites del país de origen de Abraham hasta Egipto («Todo el territorio que pisará tu pie»). En el Deuteronomio, empero, la promesa está ligada como condición *sine qua non*, indispensable, a la observancia de la Ley y de los preceptos de Yahweh. El no haberse cumplido esta condición es la base de la frustración de la promesa[6]. Todo esto queda justificado a lo largo de la historia del AT. Estos confines habían sido destinados a los hebreos, pero su infidelidad fue la causa de la limitación de los mismos dentro de los límites de Lĕbōʾ Ḥămāt, o de Dan a Bersabee. En este sentido son verdaderas las palabras de san Jerónimo: «Tales límites, cierto, te habían sido prometidos, pero no te fueron entregados».

[1] Nm 13,21; 34,2-12; Jos 13,5; Jue 3,3; 1 Re 8,65; 2 Re 14,25; 1 Cr 5,9; 13,5; 2 Cr 7,8; 26,8; Ez 47,13-20; 48,1; Am 6,14. [2] Nm 34,8; Ez 47,13. [3] Cf. Jos 13,5. [4] Cf. Jue 18,7; 2 Sm 24,5-8; 1 Re 8,65. [5] Cf. Jue 20,1; 1 Sm 3,20; 2 Sm 3,10; 17,11; 24,2.15; 1 Re 4, 25; 1 Cr 21,2; 2 Cr 30,5; Am 8,14. [6] Cf. Dt 11,22 y sigs.

Bibl.: A. LEGENDRE, en *DB*, II, cols. 1719-1720. ABEL, I, págs. 300-301. *The Westminster Dictionary of the Bible*, Filadelfia 1944, pág. 223. D. BALDI, en *ECatt*, V, col. 273. B. UBACH, en *La Biblia de Montserrat, Il·lustració*, III, Montserrat 1954, págs. 50-53. P. LEMAIRE - D. BALDI, *Atlante Biblico*, Roma 1955, pág. 70.

G. LOMBARDI

El-Lisān. En la región sudoriental del mar Muerto, una blanca lengua de tierra se adentra en las aguas y las divide en dos zonas desiguales. El-Lisān aparece a la derecha de la ilustración como una superficie casi imperceptible. (Foto S. Bartina)

Laodicea. De la antigua ciudad no quedan más ruinas que las pertenecientes al estadio y al gimnasio o termas. San Pablo escribió a los laodicenses una epístola que se ha perdido y san Juan menciona esta ciudad en el Apocalipsis. (Foto P. Termes)

LĔBŌNĀH («incienso»; Λεβωνά; Vg. *Lebona*). Localidad citada únicamente con ánimo de localizar la posición de Šilōh, «al mediodía de Lĕbōnāh»[1]. Se identifica con el-Lubbān o Lubbān Šerqiyah, 44 km al norte de Jerusalén y 5 al oeste noroeste de Ḫirbet Seilūn (Šilōh).

[1] Jue 21,19.

Bibl.: Guérin, *Samarie*, II, pág. 164. Conder-Kitchener, I, pág. 286. Abel, II, pág. 369. Simons, § 643.

J. A. PALACIOS

LECI. Hombre de la tribu de Manasés. → **Liqḥī**.

LECCIONARIOS. 1. Antiguo Testamento. No es ajena al lenguaje bíblico la mención de libros o rollos en los que se conservaban los escritos del AT o también el recuerdo de leerlos en público. Así vemos que en la sinagoga de Nazaret entregaron a Jesús un libro del profeta Isaías[1]. En los Hechos[2] se narra que «de Pafos navegaron Pablo y los suyos, llegaron a Perge de Panfilia, pero Juan se apartó de ellos, volviendo a Jerusalén. Ellos, partiendo de Perge, llegaron a Antioquía de Pisidia, y entrando en la sinagoga en día de sábado, se sentaron. Hecha la lectura de la Ley y profetas, los invitaron los jefes de la sinagoga, diciendo: "Hermanos, si tenéis alguna palabra de exhortación al pueblo, decidla"».

Esta práctica de recitar pasajes del AT no era ocasional, sino que el mismo NT menciona su lectura como costumbre de entonces. Recuerda, en efecto, «las palabras de los profetas que se leen cada sábado»[3]. Y concretamente, de Moisés dijo Santiago en uno de sus discursos: «Pues Moisés desde antiguo tiene en cada ciudad quienes lo expliquen, leyéndolo en las sinagogas todos los sábados»[4].

El origen de estas lecturas en común es tradicionalmente judío[A], lo cual confirma Flavio Josefo al decir que el sumo legislador «ordenó que no solamente una, dos o varias veces, sino que, desentendidos de todas las otras obras, cada semana nos congreguemos para oír la Ley y penetrarla concienzudamente»[B]. A diferencia de lo que sucedía con los salmos o himnos que exigían modulación, tratándose de la lectura de estos pasajes bíblicos se requería solamente una buena pronunciación[C].

Estos escritos que se leían estaban contenidos inicialmente en libros que reproducían todo el AT. Pero a medida que lo urgió la conveniencia de adaptar los pasajes bíblicos a determinados ciclos litúrgicos, se fue formando el leccionario, o sea el libro que contenía lecturas apropiadas para diversos días o tiempos del año.

A los comienzos de las reuniones de los fieles se solían tener tres lecturas una del AT y dos del NT. Pero a partir del siglo IV la liturgia romana redujo sólo a dos las lecturas, suprimiendo la del AT, menos en las ferias de témporas.

También a fines del siglo VI se advierte en Antioquía una lectura ya regulada de la Biblia y parece que para cada domingo o fiesta se había asignado precedentemente un pasaje adecuado. El Génesis era leído desde el comienzo de la cuaresma hasta la Semana Santa.

En cambio, en Milán, lo mismo que en Constantinopla, durante la cuaresma se leían los libros de Job y Jonás, como consta por una carta de san Ambrosio[D]: *Audistis, filii, librum Job legi, qui solemni munere est decursus et tempore. [...]. Sequenti die lectus este de more liber Jonae.*

En uno de sus sermones, san Agustín[E] hace referencia a una lección de Isaías leída públicamente. Y de otro sermón atribuido al mismo doctor[F] consta que en África se leía también el Génesis.

De esta forma, con la pública lectura y aceptación de parte de los fieles, los leccionarios del AT nos han conservado muchos fragmentos del sagrado texto de valor no despreciable para la historia del texto bíblico.

[A] Isidoro, *De ecclesiasticis officiis*, 1, 10,1, en *PL*, 83, 744-745. [B] F. Josefo, *Contra Ap.*, 2,17. [C] Isidoro, *Etymologiarum*, 6, 19,2, en *PL*, 82, 252. [D] *Epist.*, 20,14.25. en *PL*, 16, 1040, 1044. [E] *Sermo*, 45, 1, en *PL*, 38, 262. [F] *Sermo supposititius*, 6, 1, en *PL*, 39, 1749.

[1] Lc 4,17. [2] Act 13,13-15. [3] Act 13,27. [4] Act 15,21.

Bibl.: E. Mangenot, *Lectionaires*, en *DB*, IV, cols. 147-157. G. Godu, *Épîtres*, en *DACL*, V, 1, cols. 245-344. R. Cornely-A. Merk, *Introductionis in S. Scripturae libros compendium*, 2.ª ed. París 1927. A. Guilding, *The Fourth Gospel and Jewish Worship. A Study of the Relation of St. John's Gospel to the Ancient Jewish Lectionary System*, Oxford 1960. I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 4.ª ed., Hildesheim 1962.

2. Nuevo Testamento. «Y al llamado "Día del sol", cuantas personas permanecen en la ciudad o campo se congregan en un mismo lugar, donde, mientras el tiempo lo permite, se leen los hechos memorables de los apóstoles y los escritos de los profetas. Después, al terminar el lector, el presidente de la asamblea toma la palabra para hacer una persuasiva exhortación en orden a imitar hechos tan preclaros». De esta forma, san Justino[A] da cuenta de la costumbre en las iglesias orientales de leer pasajes escriturísticos a la congregación de los fieles.

Pero esta práctica no fue exclusiva de las cristiandades orientales. Tertuliano[B] habla concretamente de la iglesia de Roma que «mezcla la Ley y los Profetas con las letras evangélicas y apostólicas de donde bebe la fe». Y san Jerónimo[C] señala la importancia y viveza que adquiere la Biblia leída en público: «La divina Escritura, aun leída, edifica; pero aprovecha mucho más si de las letras se convierte en voz, de forma que quien había enseñado por medio de la epístola, instruya, como presente, a los oyentes. En efecto, la viva voz tiene una gran fuerza».

Al lector (el ἀναγνώστης de la iglesia oriental) correspondía leer a los fieles los pasajes escriturísticos. Era cargo que se tenía en veneración por los fieles y para el que se exigía una buena disposición. San Cipriano[D] habla de las cualidades que adornan a los lectores.

Estos fragmentos, leídos en la asamblea de los fieles se conservaban en unos libros llamados «leccionarios». Su origen se remonta prácticamente a los comienzos de la vida de la Iglesia, por más que los testimonios que sobre ellos quedan en su gran mayoría son medievales. Como uno de los testigos más antiguos que conocemos, recordamos el Evangeliario 1043 del siglo IV/V y los 348 y 349 del VI.

Por lo que al NT se refiere, hemos de distinguir dos grandes grupos de leccionarios: los que contenían textos del evangelio y los que conservaban pasajes litúrgicos de los Hechos, epístolas Católicas y paulinas.

Los primeros se reconocían entre los griegos por Εὐαγγέλιον, 'Εκλογάδιον ('Εκλογάδιν) τοῦ εὐαγγελίου; a los latinos se les daba el nombre de *Evangelarium* o *Evangelistarium*. La selección de pasajes de los Hechos, epístolas Católicas y paulinas era llamada por los griegos 'Απόστολος o Πραξαπόστολος.

Fácilmente se adivina que los leccionarios han servido también para la transmisión del texto neotestamentario. Pero algunos especialistas, con respecto al de los manuscritos ordinarios, han aceptado con reserva su valor crítico. Téngase, sin embargo, presente que, en cotejo con manuscritos de una misma época, los leccionarios pueden tener, al menos, la misma autoridad documental. Es, empero, evidente que el crítico tendrá que desposeer al leccionario de las fórmulas que, generalmente al principio y fin, añadió el uso litúrgico. Mas, con estas salvedades, el leccionario puede ofrecer un texto críticamente muy aceptable. Adviértase, por otro lado, que a veces algún leccionario puede incluso tener más autoridad que un manuscrito privado, en cuanto que el leccionario representa la autorización implícita de la jerarquía en la congregación de los fieles, al aceptar su texto depurado o sin enmiendas. Esto explica, además, la posibilidad de que en algún leccionario se haya conservado por tradición un texto muy primitivo.

Según la última lista de K. Aland sobre los manuscritos neotestamentarios, actualmente se conservan 1997 leccionarios.

[A] Justino, *Apologia I pro Christianis*, 67, en *PL*, 6,429. [B] Tertuliano, *Liber de praescriptionibus*, 36, en *PL*, 2,60. [C] Jerónimo, *Commentariorum in Epistolam ad Galatas*, 2, 4, 20, en *PL*, 26,386. [D] Cipriano, *Epistolae*, 33,34, en *PL*, 4,317-324.

Bibl.: C. R. Gregory, *Die griechischen Handschriften des Neuen Testaments*, Leipzig 1908, págs. 123-171. E. von Dobschütz, *Zur Liste der neutestamentlichen Handschriften*, I, en *ZNW*, 23 (1924), págs. 261-264; II, en *ZNW*, 25 (1926), pág. 305; IV, en *ZNW*, 32 (1933), págs. 201-203. He omitido la III lista de Dobschütz, en *ZNW*, 27 (1928), por no aportar nada con relación a nuevos leccionarios. H. Leclercq, *Lectionnaire*, en *DACL*, VIII, cols. 2270-2306. J. Salguero, *Cómo leían la Biblia los Santos Padres y los cristianos de la Edad Media*, en CB, 14 (1957), págs. 140-150. H. M. Buck, Jr., *The Johannine Lessons in the Greek Gospel Lectionary*, Chicago 1958. W. D. Bray, *The Weekday Lessons from Luke in the Greek Gospel Lectionay*, Chicago 1959. K. Aland, *Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments*, I, Berlín 1963.

J. O'CALLAGHAN

LECTURA DE LA BIBLIA. La lectura de la Biblia puede ser pública o privada, y estar motivada, bien por la autoridad del libro sagrado en materia de doctrina y moral, bien por el valor puramente particular que el acto tenga para la vida espiritual de los fieles.

1. Antigüedad. a) *Entre los judíos.* Lecturas públicas fueron promovidas ya por Moisés tras el establecimiento de la Alianza[1], por Josué[2] y por Nehemías[3], con motivo del comienzo de una nueva e importante fase de la vida nacional. Pero, por el modo como Flavio Josefo informa de una de ellas[A], es posible afirmar que se celebraron con cierta frecuencia y regularidad.

La lectura pública propuesta por Jeremías[4] de alguno de sus propios oráculos tiene un carácter particular.

Isaías aconseja a sus lectores «inquirir en el libro del Señor y leer»[5]. El «libro del Señor» resulta ser, según el contexto, una recopilación de escritos sagrados, algo así como una primera «Biblia» en vías de formación. Si el profeta recurre a la autoridad de la Biblia sin más explicación, aconsejando «leer», quiere decir que existía también la costumbre de leer en privado los libros sagrados. Este deber correspondía *per se* a los sacerdotes, quienes a su vez debían «instruir» (heb. *hōreh*) al pueblo en la Ley (heb. *tōrāh*).

El personal del Templo efectuaba la lectura pública y, en el caso que recuerda Nehemías, los lectores eran levitas, quienes tenían el deber de leer con claridad y de forma inteligible para el pueblo[6]. Esto implica ante todo la repetición del contenido de la Ley en la lengua más difundida: el arameo. De esta actividad nacieron las versiones y paráfrasis más antiguas (*targūmīm*).

La autoridad de que gozaba la Biblia, el valor formativo que se le reconocía y la asiduidad con que se leía en el mundo judío, han sido indirectamente confirmados por los descubrimientos de Qumrān, junto al mar Muerto. Las numerosas copias de libros bíblicos y los comentarios que se hicieron en este lugar demuestran que se observaban las disposiciones contenidas en la *Regla* (1QSa) de aquella comunidad; además, la presencia de tantos libros en las diversas cuevas, se explica ante todo por el uso que de ellos hacían los eremitas para sus meditaciones.

El origen de las sinagogas y su creciente número después del Exilio se debieron a la necesidad de dar a conocer la palabra de Dios con la «lectura», que era la parte predominante del «culto» que en ellas se celebraba los sábados y días de fiesta, y que se reglamentó con disposiciones cada vez más precisas. A un «rito» de este género nos hace asistir el episodio de Jesús en la sinagoga de Nazaret[7]. En una sinagoga de Jerusalén se halló la siguiente inscripción griega: «Sinagoga para la lectura de la Ley»[B]. A esta lectura pública sinagogal entre los hebreos hacen referencia numerosas noticias del NT[8]. En algunos de estos casos y en otros («la lectura de Moisés»)[9], se comprende o entiende directamente la lectura privada; uno de ellos es el del eunuco de la reina Candaces, a quien Felipe encontró leyendo a Isaías mientras viajaba en su coche[10].

Jesús aconseja a su auditorio la lectura pública y privada para que busquen en la Biblia el testimonio de su misión y de sus enseñanzas[11]; en otro lugar, los judíos increpan a Nicodemo diciéndole: «Estudia las Escrituras y verás»[12].

Pero este uso de la Biblia como autoridad teológica en el ambiente judío, no fue algo exclusivo, pues muchos de ellos, buenos observantes, buscaron siempre en la Tōrāh la enseñanza para su vida interior y, en los Salmos especialmente, la más alta y perfecta expresión de sus plegarias. Se pueden hallar huellas de estas consideraciones en la forma en que se tradujeron al griego algunas expresiones hebreas, es decir, atendiendo a la piedad más que a la puntualidad filológica.

Además, de este modo de considerar la Biblia nacieron muchos aspectos de la exégesis judeo-helenística (especialmente la de Filón), que tendrían también aceptación en la exégesis cristiana.

[A] F. Josefo, *Ant. Iud.*, 412,209; ibíd., 10,7,627. [B] Deissmann, *Licht vom Osten*, pág. 379.

[1]Éx 24,7. [2]Jos 8,34-35. [3]Neh cap. 8. [4]Jer 36,10.13. [5]Is 34,16. [6]Neh 8,7-8. [7]Lc 4,16-30. [8]Act 13,27; 15,21; 17,11.17. [9]2 Cor 3,15. [10]Act 8,28. [11]Mc 2,25 y par.; 12,10; Mt 12,5; Jn 5,39, «el que lee entienda» (la profecía de Daniel 9,27; 12,11); Mc 13,14. [12]Jn 7,52.

b) *Entre los cristianos.* La lectura del AT en la asamblea litúrgica, con significado cultual, continuó también en las asambleas cristianas. Muy pronto, a la lectura del AT se añade[A], y posteriormente le sustituye en parte, la lectura del NT. El «lector» se convirtió pronto en un cargo eclesiástico específico[B].

De estos primeros usos derivó el ciclo instructivo de las reuniones sagradas con su lectura del oficio divino, y especialmente el de la llamada «misa de los catecúmenos». En toda la Iglesia, la lectura del AT y NT, completada a veces con explicaciones de los santos Padres (homilía), en los oficios, intenta atender a la instrucción religiosa con la asidua y cotidiana meditación de los libros sagrados. Entre los ortodoxos, la importancia concedida a la lectura litúrgica de los escritos de los apóstoles y los evangelios (destacada por ceremonias especiales en honor del libro en cuestión), explica que en épocas de grandes dificultades para la vida de aquella iglesia y de decadencia en la preparación del clero, se haya conservado el conocimiento de la revelación divina y la integridad de la fe. En el curso de un año se lee públicamente al pueblo casi todo el NT.

[A]JUSTINO, *Apol.*, 1,67,3. [B]CLEMENTE, *II Cor.*, 19,1.

Bibl.: Además de la citada en → **Qumrān**, véase: STRACK-BILLERBECK, IV, 1, págs. 153-188.

2. EPOCA PATRÍSTICA Y MEDIEVAL. a) *Enseñanzas de los Santos Padres.* Por medio de sus predicadores y, con el progreso de los tiempos, de estudiosos y teólogos, la Iglesia procura siempre difundir las enseñanzas de Jesús. Esta enseñanza, condensada en los «Símbolos», tenía su texto natural en los evangelios, a los que servían de contexto preparatorio los libros del AT, y de nueva entrada las cartas de los apóstoles. La predicación y la teología son en gran parte comentarios de la Biblia.

La lectura de la Biblia, con explicaciones, es la esencia de la instrucción religiosa, naturalmente en forma comunitaria. Para los antiguos, la expresión «en la Iglesia» conservaba el sentido de «en (sacra) asamblea», y evocaba así más un hecho humano que un hecho local, éste como consecuencia del primero. En los discursos de san Agustín se encuentran frecuentemente párrafos como éste: «El evangelista (que escribe) es Mateo... ¿Quién no respondería: "Creo"?... ¿Qué es ese devoto murmullo que oigo?... ¡Entonces, hermanos, sí, decís bien así! Creéis con entera seguridad y no tenéis que sonrojaros»[A]. Es evidente que, a su primera pregunta, el orador ha oído al publo responder: «Creo», y le invita a repetir la palabra con mayor claridad. Episodios de este género, aunque de otro estilo, se adivinan en los sermones de san Juan Crisóstomo y otros.

Pronto, los fieles capacitados fueron invitados a leer personalmente la Biblia, formándose las primeras normás sobre el espíritu con que debía leerse. Esto es aplicable especialmente a las personas religiosas. San Jerónimo exhorta a Eustoquio, hija de santa Paula, que había decidido consagrar a Dios su vida en la virginidad, diciéndole: «Lee frecuentemente y aprende tanto como puedas. Ríndate el sueño mientras tengas en la mano el libro, y sea la página sagrada la que acoja tu faz al inclinarse»[B]. El mismo escribe a un monje: «Ama el estudio de la Escritura y no amarás los vicios de la carne»[C]. De aquí se desprende qué entendían los Padres por «amor al estudio (*scientiam*) de las Escrituras»: estudio realizado para el provecho espiritual. En este sentido dicen que es necesaria la lectura de la Biblia[D]. Con este fin, se profundizó muchísimo, ya en la época de los Padres, en la investigación de los «significados» de la Biblia.

[A]AGUSTÍN, *Serm.*, 51,5, en *PL*, 39,1165. [B]JERÓNIMO, *Epist.*, 22,17, en *PL*, 22,404. [C]JERÓNIMO, *Epist.*, 125,10, en *PL*, 22,1078. [D]Cf. JUAN CRISÓSTOMO, *Serm. de Lázaro*, 3,1-3.

b) *Estudio y lectura de la Biblia en la Edad Media.* El culto de la Biblia de la época patrística pasó y adquirió muevas formas más idóneas en los tiempos de la Iglesia medieval.

Así se inició su verdadero estudio que permite presentir las exigencias de información documental e histórica, que de entonces en adelante serían las fuentes de la ciencia bíblica. Ante la imposibilidad de contar con directos cultivadores de la lengua e investigadores de la antigüedad, se recopilaron con extremo cuidado los datos recibidos. Las Biblias glosadas procuran conservar estas explicaciones para los lectores. Pronto se prepararían los «glosarios». La difusión que logró durante siglos el *Libro de las etimologías* de Isidoro de Sevilla, revela el afán de saber y entender la Biblia en su realidad histórica y ambiental, afán que persistió durante toda la Edad Media.

Posteriormente, el conocimiento del texto se consagra en la búsqueda del sentido teológico, con que se preparaba a los sacerdotes. En las universidades, una enseñanza particular era normalmente la de *Lector sacrae paginae*: estudio cotidiano, a nivel científico, que seguían clérigos y seglares.

Bajo el perfil de la lectura formativa en la Edad Media, hay otra institución que reclama la atención: la *Lectio divina*, que los autores de normas monásticas incluyen regularmente entre los ejercicios cotidianos del monasterio. El oficio divino comprendía en esencia la recitación de todo el Salterio semanalmente, y a diario lecturas particulares. La disposición que se pedía para estas lecturas se halla en la célebre fórmula transmitida por uno de los libros de la espiritualidad medieval, que ha llegado hasta nosotros con el frescor de las cosas vivas: *La imitación de Cristo*. En ella se nos dice: «La Sagrada Escritura debe leerse con el mismo espíritu con que fue escrita».

Las condiciones generales de la cultura, al igual que los medios de vida, imponían ciertos límites, que, sin embargo, se intentaban superar con el máximo esfuerzo. En las escuelas, se decía que los alumnos poco dotados debían dedicar sus escasas facultades por lo menos a la Biblia: *Si vero grammaticam nequis* («no puedes») *scire plene — defectu ingenii vel defectu crumenae —* «*Horas*» *et* «*Psalterium*» *disce valde bene.*

Para proveer a la lectura de la Biblia por aquellos que no tenían el dinero suficiente para adquirir un ejemplar, un obispo de York dejó en su testamento (1378) la orden de exponer en lugar público, atada con

una cadenita, su magnífica Biblia, que tantas horas gratas le había proporcionado... ¡Y la cadenita no era para impedir la lectura!

Muchos libros, con los más diversos títulos, contienen en realidad una especie de florilegio bíblico o extractos para uso de los laicos.

A esta prácticas de la Iglesia corresponde la enseñanza de los teólogos. En un recopilación de *Quaeritur*, muy en boga entonces, hay una pregunta que concreta y enfoca la doctrina católica. Versa sobre la célebre cuestión de la divulgación de la Biblia en lengua vulgar: «¿Es lícito a los laicos leer y poseer los libros traducidos del latín a la lengua vulgar?» La respuesta dice: «Supuesto que la traducción no contenga errores, y se exponga en las notas la interpretación de los Santos Padres, no sólo es lícito, sino meritorio el leer tales libros»; y la respuesta se prueba con doce argumentos[A].

La documentación existente en archivos y bibliotecas muestra que se trata de algo real. El número de manuscritos bíblicos, con diferentes nombre (oficios, salterios, etc.), que se publicaron apenas inventada la imprenta, es increíble. Los catálogos dan a conocer la existencia de copias actualmente perdidas. El mayor catálogo de incunables[B], cuyos datos son ciertos, aunque no exhaustivos, señala la publicación, con anterioridad al 1500, de 122 ediciones completas de la Biblia: 94 en latín, 15 en alemán, 11 en italiano, 1 en bohemio, 1 en francés y 1 en catalán (obra del cartujo Bonifacio Ferrer, hermano de san Vicente). Nadie puede poner en tela de juicio que la Biblia, a finales de la Edad Media, fuese uno de los libros más leídos y codiciados. El estudio de las vida religiosa y cultural de los conventos, escuelas (incluidas las universidades) y parroquias, revela cada vez más la corriente bíblica de que se alimentaba.

Es verdad que existieron aquí y allí algunas restricciones (Sínodo de Tolosa, 1229; Tarragona, 1234; Oxford, 1408); pero nunca fueron disposiciones generales, sino sólo medidas extraordinarias de las que, en varios casos, conocemos el motivo que las promovió, y que duraban tanto como el motivo mismo. Muestran, a lo más, la sensibilidad con que la Iglesia advierte en cualquier época los peligros que acechan a la fe.

[A] Cf. F. Jostes, en *Histor. Jahrbuch*, 11 (1890), págs. 14-15.
[B] *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, IV, Leipzig 1930.

Bibl.: S. Berger, *La Bible française au Moyen Âge*, París 1884. H. Vollmer, *Materialen zur Bibelgeschichte und religiösen Volkskunde des Mittelalters*, 15 vols., Berlín 1912-1941. M. Besson, *L'Église et la Bible*, Ginebra 1927. H. Rost, *Die Bibel im Mittelalter*, Augsburgo 1939. A. Vaccari, *Lo studio della Sacra Scrittura all'età dei Padri e ai nostri giorni*, Roma 1943. J. Leclercq, *Lecture priante*, en *La liturgie et les paradoxes chrétiens: Lex orandi*, n.º 36, París 1963. B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Notre Dame (Indiana) 1964.
Sobre los aspectos formativos: Véase el art. *Lectio*, en el *Index systematicus*, de M. J. Rouet de Journel, *Enchiridion asceticum*, Friburgo de B. 1936, pág. 659.

3. Época moderna. a) *Principios católicos.* La acción de la Iglesia en este período, es la de considerar, a la luz de los principios católicos, que conviene tener en cuenta:

1.º El medio querido por Dios, accesible a todos, para que el evangelio llegase a «todas las criaturas», es la predicación de los apóstoles, y consiguientemente de la Iglesia docente a la que impartió la orden de «Predicad»[1]. «¿Cómo podrán creer (los paganos) sin oír? ¿Y cómo podrán oír sin tener quien "predique"?»[2].

2.º En aplicación de este mandato de Jesús, la Iglesia se ha constituido en custodia, «depositaria»[3], de la revelación; tiene, pues, el deber y el derecho de juzgar el verdadero significado de las Escrituras[A].

3.º Sus intervenciones para garantizar el carácter absoluto, intangible, del contenido de la revelación en general, y en particular su expresión bíblica, no se limitan a meras prohibiciones, sino que la misma Iglesia las renueva y, según los casos, confirma o modifica de acuerdo con las nuevas necesidades.

Estos principios inspiraron las prohibiciones de finales de la Edad Media, como la del Sínodo de Tolosa (1229, canon 14), que motivó la deformación del significado de los textos bíblicos, con desastrosos efectos, incluso para la vida social, por los albigenses.

Pero resultaron más evidentes por los decretos de los sumos pontífices, especialmente en el caso del Concilio de Trento, en la época en que surgía el protestantismo.

[A] Cf. C. Lattey, *Thesis: Ecclesia S. Scripturam adimplet, definit, interpretatur*, en *VD*, 8 (1928), págs. 119-126.

[1] Mc 16,15; cf. Mt 28,19. [2] Rom 10,14. [3] Cf. 1 Tim 6,20.

b) *Documentos eclesiásticos*[A]. Las restricciones del Concilio de Trento van acompañadas de la firme defensa del sentido «que tuvo (siempre en pasado) y retiene (ahora fielmente) la Santa Madre Iglesia». Esta fórmula, que se ha hecho corriente en las escuelas teológicas y en la «Profesión de Fe» del Concilio[B], expresa bien el motivo profundo que inspira todos los actos eclesiásticos relacionados con esta materia: impedir, no el conocimiento de la Biblia, sino el entenderla mal. De hecho, las disposiciones contuvieron siempre fórmulas discriminatorias según se tratase de eruditos, pastores sagrados o simples fieles. Otra prueba en favor de las decisiones eclesiásticas la da la multiplicación de las sectas y de los credos no católicos, que asimismo recurren a la Biblia. Un libro de tal clase debe confiarse a una autoridad responsable y facultada. En las polémicas contra el catolicismo, la rebelión de los reformadores fue a veces presentada como una especie de cruzada en defensa de la libertad; pero basta conocer la conducta de alguno de ellos para comprender que no siempre fue así.

Por lo demás, una de las disposiciones del Concilio[C], conocida comúnmente como la «prohibición del abuso de la SE»[D], se inspira en tan alto respeto a la «Biblia», que el que reconoce en ella la palabra de Dios, ha de sentirse edificado. Para completar la imagen de lo que el Concilio pretendía realizar sobre el problema de la Biblia, se deben, pues, recordar las disposiciones positivas de la lectura de la Biblia en las escuelas, en las varias categorías de Iglesias y en las casas religiosas, que documentan la preocupación por una verdadera y eficaz difusión y un auténtico conocimiento de la Biblia.

Existe aún una dificultad sobre la posición de la Iglesia con respecto a las traducciones en lengua vulgar. Solamente destacaremos que G. Duncker concluye su estudio sobre esta cuestión (cf. la bibliografía), diciendo que «la Iglesia nunca ha condenado las traducciones de la SE en lengua vulgar en cuanto a tales». Ha prohi-

bido, desde luego, muchas versiones, pero sólo porque no eran fieles, ni exactas en materia de fe, ni completas, o carecían de notas destinadas a interpretar los pasajes difíciles conforme a la analogía de la fe.

Hubo un tiempo en que la misma impresión de la Biblia, en lenguas antiguas o modernas, dependía de la autorización de la Santa Sede. Esto cayó, sin embargo, en desuso en tiempos más próximos a nosotros; pero los fieles tienen aún la obligación[E] de no poseer ediciones que carezcan de la aprobación eclesiástica, la cual se indica en el libro en la forma acostumbrada: los fieles reciben solamente de la Iglesia el Libro Sagrado. Estas ediciones deben contener, además, notas redactadas con el espíritu y fin precisos por los cuales se dio la revelación.

El principio de que el medio directo, insustituible, deseado por Dios para la propagación de la fe y la predicación, o enseñanza, de la Iglesia, fue sentado indirectamente con motivo de la condena de uno de los errores del «Sínodo jansenista de Pistoia» (1794)[F], según la cual sólo una verdadera «impotencia» o incapacidad física podía dispensar de la lectura directa de la Biblia.

[A] En general, cf. *Interpretatio S. Scripturae*, en *Index systematicus*, de H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum*, 32.ª ed., Friburgo de B. 1963, pág. 813; *Enchiridion Biblicum*, 4.ª ed., Nápoles 1961, n.° 57-73. El problema particular sobre la lectura de la Biblia en lengua vulgar está descrito históricamente en el artículo de G. Duncker, cit. en la bibliografía. [B] Cf. *Enchiridion Biblicum*, n.° 73. [C] Cf. *Enchiridion Biblicum*, n.° 64. [D] Cf. U. HOLZMEISTER, *Abusus Sacrae Scripturae a Concilio Tridentino interdictus*, en *VD*, 11 (1931), págs. 307-309. [E] Cf. *Codex Iuris Canonici*, cánones 1391, 1399, 1.°, y 1400. [F] H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER, *op. cit.*, n.° 2667.

Bibl.: Además de algunas de las obras indicadas en la bibliografía precedente, cf. G. DUNCKER, *La Chiesa e la versione della S. Scrittura in lingua vulgare*, en *Angelicum*, 24 (1947), págs. 160-167.

4. LA BIBLIA EN LA IGLESIA CATÓLICA ACTUAL. *a) El pensamiento de la Iglesia.* Los últimos sumos pontífices, con nuevas instituciones y documentos de importancia fundamental para el pleno desarrollo de la enseñanza católica de la Biblia, han promovido el aumento de los estudios y el interés, incluso en los estratos más modestos de los fieles, lo que parece ser el principio de una nueva época en el conocimiento de la palabra de Dios. Las tres grandes → **encíclicas bíblicas** de León XIII, Benedicto XV y Pío XII, exhortan, con creciente insistencia, a la lectura cotidiana de la Biblia[A]. Según las más recientes disposiciones[B], «a los fieles que lean por lo menos durante un cuarto de hora cualquier pasaje de la SE, con la veneración debida a la palabra de Dios y a modo de lectura espiritual, les serán concedidos tres años de indulgencia» (→ **Indulgencias**). Esta recomendación se dirige especialmente a los sacerdotes, a quienes se dice que la Biblia es «el alma de la teología»[C], a la vez que la fuente más segura para una predicación santa y fructuosa[D]; pero según la capacidad de cada uno, es válida para todos los laicos. El actual Concilio Vaticano II, cuyas providencias están en curso de definición, dará, con las reformas litúrgicas, forma concreta al principio antiguo[1] sobre la enseñanza y comprensión de las revelaciones de Dios, a la vez en sus dos fuentes: la lectura de los textos sagrados y la voz viva de la Iglesia.

[A] Cf. *Enchiridion Biblicum*, Nápoles 1961, n.° 475, 477, 544, 566, 592, 622. [B] *Preces et opera... indulgentiis dilata et opportune recognita*, Vaticano 1938, n.° 645; sobre el valor de las disposiciones precedentes véase el n.° 2. [C] Cf. *Enchiridion Biblicum*, n.° 114, 483. [D] Cf. *Enchiridon Biblicum*, n.° 484.

[1] Act 8,30-31.

b) *El movimiento bíblico católico.* El estímulo de la Iglesia docente ha tenido como consecuencia el conjunto de iniciativas (estudios, publicación de comentarios, revistas, asociaciones bíblicas, «horas bíblicas», etcétera), que reciben el nombre general de «movimiento bíblico católico».

Es una realidad que se desenvuelve ante nuestros ojos. La Biblia está ampliamente difundida y se lee, sino tanto como haría suponer el número de ejemplares repartidos por el mundo, mucho más por lo menos que hace algunos decenios.

En años próximos a nosotros, fue necesario defender este movimiento de sospechas que resultaron infundadas. Hoy es menester únicamente animar y orientar.

Un sector en que se puede hacer mucho es el de las escuelas. «Leer la Biblia» es una actividad delicada y elevada, que se debe aprender. Los colegios de religiosos han de convertirse, en parte, en «escuelas en las que se enseña a leer la Biblia»[A], porque ni el fin por el que se lee las SE, ni el modo de hacerlo, son los mismos que los de otras lecturas.

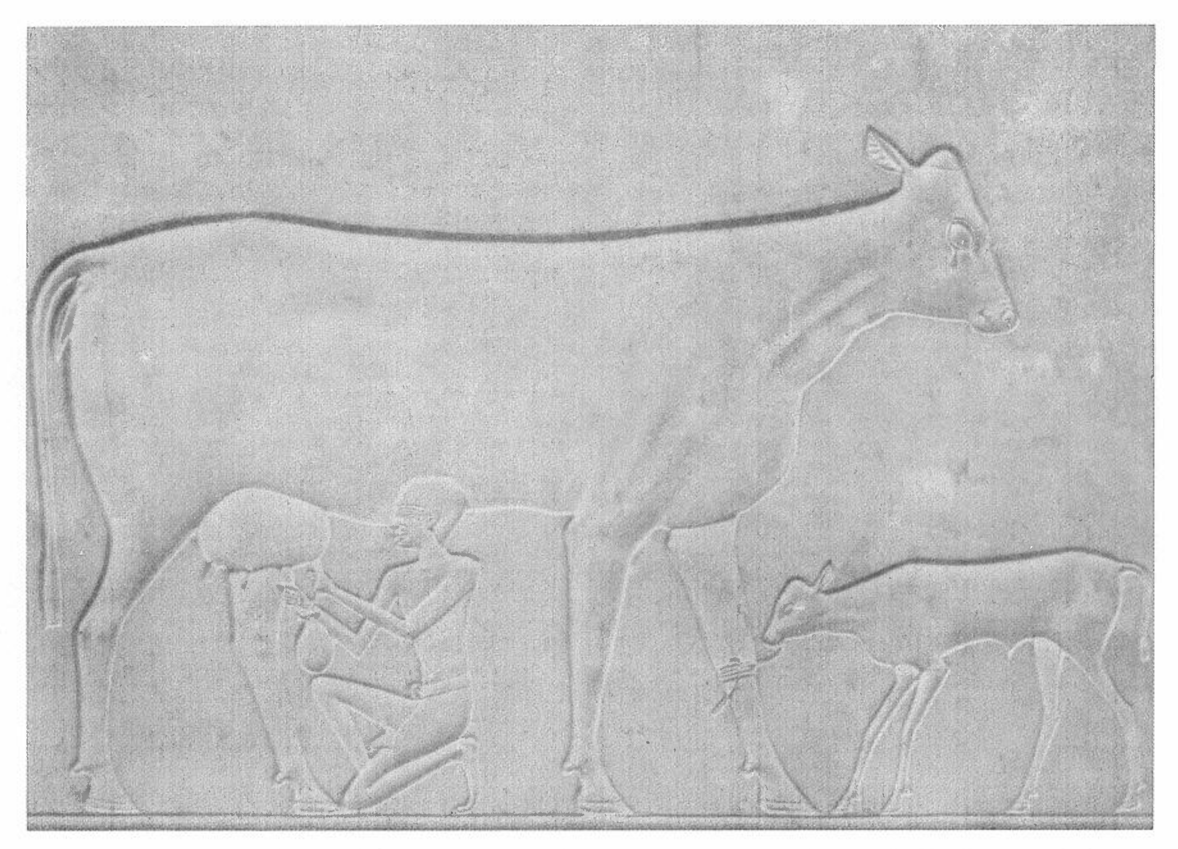
La Biblia se lee con el fin de entrar en comunión con Dios, y obtener conocimientos e impulsos espirituales. Los conocimientos constituirán una cultura basada en la frecuentación de Dios, que *habla* en la Escritura. En ello consiste la importancia del «movimiento bíblico», el cual se propone colaborar en la obra de llevar a todos los hombres lo que todos deben conocer: la revelación divina.

El modo específico de esta lectura queda indicado en su fin. Leen los ojos, pero el movimiento interno pertenece tanto a la inteligencia como a la fantasía, y también a la piedad y al sentimiento religioso, que se desplegarán en un ambiente sobrenatural y de plegaria.

Se leerá sin prisa, pues el conocimiento de lo divino que brota de la palabra bíblica no es un hecho súbito. La inteligencia y la fantasía contribuirán a recrear el contexto histórico y humano, en el que la «Palabra» se reviste de «palabras». Sólo gradualmente, con ellas, brillará la «Palabra eterna» de la verdad, destinada a convertirse en luz, apoyo y estímulo: *consolatio scripturarum*.

[A] G. RINALDI, *La Sacra Scrittura nell'insegnamento religioso*, Milán 1944.

Bibl.: TH. VARGHA, *De practica S. Scripturae interpretatione*, en *VD*, 14 (1934), págs. 97-100, 189,192, 221-224. H. ROSMAN, *Tolle, lege*, en *VD*, 20 (1940), págs. 33-43, 116-123, 151-155. M. ZERWICK, *Sacra Scriptura mysterium gratiae*, en *VD*, 21 (1941), págs. 3-8. G. E. CLOSEN, *De Sacra Scriptura et vita orationis*, en *VD*, 22 (1942), págs. 103-116. M. ZERWICK, *Quomodo oporteat nos legere S. Scripturam*, en *VD*, 25 (1947), págs. 3-11. C. CHARLIER, *La lecture chrétienne de la Bible*, Maredsous 1950. P. PARSCH, *Apprenons à lire la Bible*, Brujas 1956. J. MOUSON, *Documenta magisterii et lectio Bibliae*, en *CollM*, 26 (1956), págs. 208-212. H. DUESBERY, *Horoscope des Ecritures*, Toulouse 1957. J. SALGUERO, *Cómo debemos leer hoy la Biblia*, en CB, 14 (1957), págs. 353-364. R. GUTZWILLER, *Wird die Bibel viel gelesen?*, en *Schweizer Rundschau*, 58, Zurich 1958, págs. 70-77. R. MARLÉ, *La palabra de Dios, alimento común de todos los cristianos*, en EE, 33 (1959), págs. 433-439. R. E. BROWN, *Come ci accostiamo oggi alla Bibbia*, en *BibOr*, 5 (1963), págs. 161-169.



Sirviente egipcio ordeñando una vaca sin cuernos, mientras sostiene un jarro sobre una rodilla. Escena grabada en un sarcófago hallado en Deir el-Bahari

5. La lectura de la Biblia entre los protestantes. Los principios del protestantismo sobre la Biblia, como única fuente de revelación, han determinado entre ellos un gran desarrollo de la lectura privada de la Biblia. Sin embargo, en la práctica, ni siquiera para ellos es posible la lectura directa de las SE (en los textos originales o en traducciones) sin intermediarios. Promovidos por los protestantes, existen, en efecto, estudios y comentarios. Durante los siglo XVII, XVIII y XIX prevalecieron en los estudios criterios racionalistas que obligaron a sus jefes espirituales a dirigir serias advertencias a los fieles sobre el valor divino de la Biblia. Se admite la inutilidad de las tentativas de recuperar el sentido religioso revelado a través de una crítica que destruye toda la tradición o un fideísmo sin bases históricas concretas (Barth, Oepke, la «desmitologización»). Se trabaja mucho en la traducción de la Biblia a lenguas en que aún no existe o, si bien existe, no está adaptada al tiempo.

La revista *Das eine Buch* de los *Amigos del Instituto Bíblico* de Stuttgart (20 julio 1964, pág. 13), nota que hay todavía en el mundo más del mil lenguas a las que se debe «el favor de la traducción de la Biblia». La palabra «favor» indica el concepto sacro-apostólico anexo a esta difícil tarea. En algunos lugares se solicita o acepta la colaboración con católicos y judíos, en las partes en que es posible el acuerdo. Se publican comentarios prácticos con el exclusivo fin de lectura religiosa, en los que se aprecia, en líneas generales, un nuevo espíritu, que procura evitar expresiones ofensivas para lectores de otra confesión, y también se preparan libros prácticos, «homiléticos», para los predicadores.

Bibl.: F. Traub, *Wort Gottes und pneumatische Schriftauslegung*, en *ZThK*, 8 (1927), págs. 101-111. G. Kunze, *Die gottesdienstliche Schriftauslegung. Stand und Aufgaben der Perikopenforschung*, Gotinga 1947. Varios, *Le problème biblique dans le Protestantisme*, París 1955.

G. RINALDI

LECUM. Forma latina del nombre geográfico llamado en hebreo → **Laqqūm.**

LECHA. Nombre propio en la versión latina, correspondiente al hebreo → **Lēkāh.**

LECHE (heb. *ḥālāb*; γάλα; Vg. *lac*). En la comida improvisada que Abraham ofreció a los tres varones de la aparición en Mamrē' hubo leche cuajada o requesón (*ḥem'āh*) y leche fresca recién ordeñada[1]; ello quiere decir que la leche era uno de los alimentos bas ede aquella población seminómada del II milenio. Y lo siguió siendo a lo largo de la historia hebrea como símbolo de prosperidad y abundancia: blanquearán sus dientes por la leche, leche destilarán los collados, Dios cuidó a su pueblo

alimentándole con la nata de las vacas y la leche de las ovejas[2].

Para un pueblo que fue siempre ganadero, los productos del rebaño son de primera necesidad; los pensadores sapienciales han valorado su importancia única en la vida y economía familiares[3]. Se conservaba agriada en odres como bebida refrescante[4].

En la poesía del Cantar de los Cantares entra también como expresión de belleza y de dulzura[5].

A propósito de ciertos usos cananeos de tipo cultual y supersticioso, la legislación mosaica prohíbe cocer el cabritillo en la leche de la madre[6].

[1]Gn 18,8. [2]Gn 49,12; Dt 32,14; Jl 3,18; cf. Is 55,1; 60,16. [3]Prov 27,27; Eclo 39,26. [4]Jue 4,19; 5,25. [5]Cant 4,11; 5,12. [6]Éx 23,19; 34,26; Dt 14,21.

En el NT, fuera de la alusión a la leche como fruto del rebaño a que tiene derecho el pastor[1], aparece otras tres veces con sentido figurado.

Pablo humilla un tanto a los vanidosos corintios al recordarles que no ha podido darles alimento sólido de doctrina superior, sino leche de conocimientos elementales, porque no eran capaces de más[2]. El sentido es por tanto, peyorativo. La misma idea reaparece en la carta a los Hebreos que contrapone las necesidades de los niños a las de los perfectos (τέλειοι)[3].

La carta de san Pedro dice: «Abandonad toda malicia... como niños recién nacidos, anhelad la leche pura espiritual (τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα) para que con ella crezcáis para salvación, ya que habéis gustado la dulzura del Señor»[4]. En el pasaje no hay indicio peyorativo alguno; la idea del nuevo nacimiento espiritual comporta la nutrición apta de la vida reciente y así entra la leche racional y sin dolo, que es probablemente la palabra evangélica aludida inmediatamente antes — la fuerza preponderante de la realidad simbolizada hace que los adjetivos que le son propios, «racional», «auténtica», no encajen perfectamente en la imagen sensible de la leche.

Hace treinta años, Schlier veía en tales expresiones designado el evangelio como gnosis (→ **Gnósticos y Biblia**) y alusión al banquete sacramental. Modernamente, la carta se interpreta como una liturgia bautismal y en nuestros texto habría referencias transparentes a la Eucaristía, recibida después del bautismo, con alusiones tipológicas a la entrada en «la tierra de leche y miel» después del paso del mar Rojo. Lo que no parece probarse es la dependencia de ritos semejantes en los cultos mistéricos, como muchos han pretendido demostrar.

[1]Cor 9,7. [2]1 Cor 3,2. [3]Heb 5,11-14. [4]1 Pe 1,1-3; cf. Sal 34.9.

Bibl.: O. CASEL, *Die* λοχιπηθυσία *der antiken Mystik in christlich-liturgischen Umdeutung*, en *JLW*, 4 (1924), págs. 37-47. H. SCHLIER, γάλα, en *ThW*, I, págs. 644-645. F.L. CROOS, *I Peter. A Paschal Liturgy*, Londres 1954. M. BOISMARD, *Une liturgie baptismale dans la I Petri*, en *RB*, 63 (1956), págs. 182-208; 64 (1957), págs. 161-183; íd., *Quatre hymnes baptismales dans la première Épître de Pierre*, París 1961.

C. GANCHO

LECHE Y MIEL (heb. *ḥālāb ū-dĕbāš*; γάλα καὶ μέλι; Vg. *lac et mel*). Es frase estereotipada con que desde el Pentateuco se designa la Tierra Prometida de Canaán como «país que mana leche y miel»[1], cual país de fertilidad exuberante a propósito para excitar los afanes conquistadores del pueblo exacerbado por la esterilidad penosa del desierto.

Después los «ríos de leche y miel» describen la situación de abundancia desmedida[2].

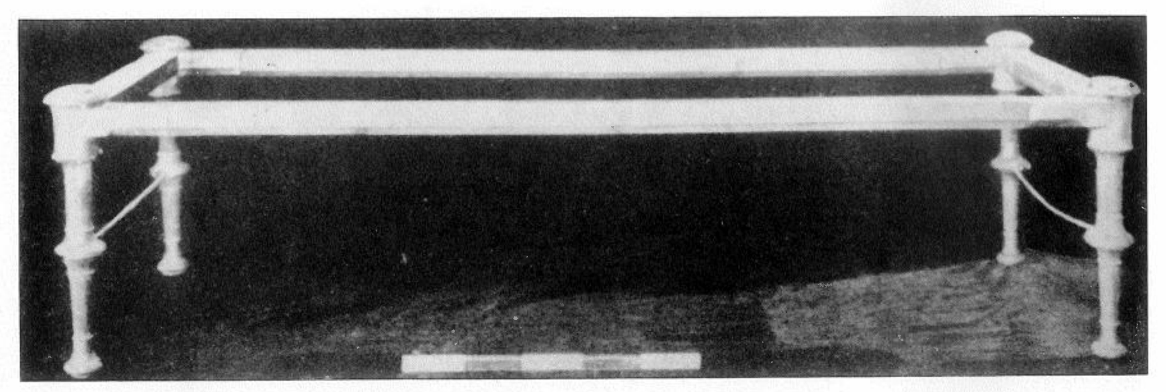
Entre los exegetas se discute el sentido preciso de la expresión en el vaticinio del → **Emmanuel**: el niño «se alimentará de leche (*ḥemʾāh*, «leche cuajada», «requesón») y miel hasta que sepa desechar lo malo y elegir lo bueno»[3]; sigue diciendo que la tierra será devastada, en los versículos 21-22, tendrá una vaca y dos ovejas «y por la gran cantidad de leche que darán comerá leche (cuajada), pues de leche y miel se alimentarán todos los que quedaren en la tierra». Es posible que en el pasaje estén superpuestos dos vaticinios distintos, cuyo perfecto ensamblaje no se ha logrado. La expresión en su significado general indica ciertamente la abundancia; pero en ese contexto de devastaciones, en que las faenas agrícolas quedan suspendidas y no hay más fuentes de nutrición que el pastoreo en los yermos, parece sugerir un estado de privación y pobreza. Tener «pan abundante» es entre nosotros expresión de prosperidad; si embargo, no tener más que pan, o pan en gran cantidad, es estado de penuria, ya que se está privado de otros manjares.

[1]Éx 3,8.17; 33,3; Nm 13,28; Dt 6,3; Jos 5,6; Eclo 46,10; Jer 11,5; 32,22. [2]Cf. Job 20,17. [3]Is 7,14-22.

Bibl.: → **Isaías y Emmanuel.**

C. GANCHO

Lecho de bronce y madera, hallado en la tumba n.º 650 de Tell el-Fārʿah, a 25 km al sur de Gaza. Siglos V-IV A.C.





Lecho real procedente de la tumba de Tutanḫamón. (Foto Lehnert & Landrock, El Cairo)

LECHI. Lugar en el que Sansón luchó contra los filisteos. → **Rāmat Lĕḥī.**

LECHO (heb. *miṭṭāh, miškāb, yāṣūaʿ ʿéreś*; κλίνη, κοίτη; Vg. *cubile, lectus, stratum*). A pesar de ser abundante la terminología hebrea que designa la cama o lecho, bien poco es lo que sabemos de su forma.

Los mismos vocablos indican unas veces, la mayoría, el lugar del descanso y sueño, y otras los divanes para comer[1]. El rudo profeta Amós describe y fustiga la vida muelle de los que se tienden en lechos cubiertos de ricos tapices[2]. La cortesana de Proverbios provoca al joven simple describiéndole su alcoba perfumada y su lecho adornado con tapices y con telas de hilo recamados en Egipto como imagen de suavidades y placer[3]. El libro de Ester menciona lechos de oro y plata[4].

Por diversos textos se deduce que la cama estaba elevada sobre el pavimento: al rey Ocozías asegura el profeta: «No *bajarás* del lecho en que yaces», y Elías *sube* a la cama en que yace el niño muerto para tenderse sobre él[5]. Otro tanto sugiere la escena de Jacob, moribundo, bendiciendo a sus nietos[6]. También debía de haber lechos más simples, consistentes en una yacija o petate que iba directamente sobre el suelo[7].

En el lecho se descansa, se maquina, se sufren las pesadillas y el arrepentimiento, y en él se muere[8].

Subir al lecho es un eufemismo que indica las relaciones sexuales[9]. El libro de Proverbios, con el grafismo que le caracteriza, dice que el perezoso se gira en su lecho como la puerta sobre el gozne, y recuerda al que fácilmente sale fiador, que puede quedarse hasta sin la cama en que descansa[10].

Las alusiones al lecho que aparecen en el NT no presentan especial importancia, puesto que todas conservan el sentido vulgar[11].

[1] 1 Sm 28,23; Ez 23,41. [2] Am 3,12; 6,4. [3] Prov 7,16. [4] Est 1,6. [5] 2 Re 1,4-6; 4,10. 21.32. [6] Gn cap. 48. [7] Cf. 2 Sm 17,28; 1 Re 1,48. [8] Gn 49,33; Cant 3,1; Job 7,13; 33,19; Sal 6,7; 36,5; Miq 2,1, etc. [9] Gn 49,4; cf. 2 Sm cap. 13; Heb 13,4. [10] Prov 22,27; 26,14. [11] Cf. Mt 9,2 y sigs. y par.; Mc 4,21; 7,30; Lc 11,4; 17,34, etc.

C. WAU

LECHUZA. → **Lilit.**

LEGADO. En el derecho administrativo romano, los *legati* eran los emisarios o embajadores que mandaba el senado, y después el emperador, para negociar con pueblos independientes o bien con los mismos magistrados romanos alejados de la metrópoli. Legados eran también los empleados públicos que en número de diez colaboraban con los magistrados representantes del poder central de Roma. Hasta finales de la república no gozaron de *imperium* o potestad; el origen de tal poder arranca de la *Lex Gabinia* que el año 67 A.C. autorizaba a Pompeyo para conferir autoridad de propretores a veinticinco subalternos enviados a luchar contra los piratas.

Ya en la época imperial, mientras los legados de las provincias senatoriales no pasan de ayudantes del procónsul, en las sometidas directamente al emperador el legado es verdadera cabeza de provincia, el gobernador supremo con el título de *Legatus Augusti pro praetore*; sus colaboradores eran *comites* y *procuratores*, encargados respectivamente de la administración de justicia y de los impuestos y finanzas.

En Palestina, no se puede hablar propiamente de *legatus Augusti*, porque nunca fue provincia aparte, sino dependiente de la provincia imperial de Siria, en la que residía el legado del emperador. La representación y poderes imperiales los ejercía un procurador.

Bibl.: U. HOLZMEISTER - S. ZEDDA, *Storia dei tempi del NT*, Turín 1950.

C. WAU

LEGALISMO. El prurito de anteponer la aplicación literal de las leyes a cualquier otra consideración,

fue muy acusado en determinados momentos de la historia del pueblo hebreo. Esta propensión puede considerarse en muchos casos como un movimiento casi instintivo de autodefensa ante determinadas circunstancias que ponían en riesgo la integridad religiosa y la tradición de los israelitas (→ **Ápice**, **Derecho y justicia bíblicos** y **Fariseos**).

D. VIDAL

LEGIÓN (λεγιών; Vg. *legio*). Durante el asedio de Jerusalén, el general Vespasiano, contaba con tres legiones: la *V Macedonica*, la *X Fretensis* y la *XV Apollinaris*. La *Fretensis* era la que habitualmente mantenía el orden en la provincia imperial de Siria y en Palestina, procuraduría adjunta en aquella provincia.

En los textos del NT no hay alusión explícita a esta unidad máxima (constaba en la época imperial de 6000 infantes, 120 jinetes, más los servicios auxiliares) del ejército romano. La palabra aparece con ocasión de un endemoniado, cuyo nombre era «legión» por su número[1], y cuando Jesús ordena a los apóstoles en el prendimiento de Getsemaní que no le defiendan, porque su desamparo es querido y providencial, toda vez que podría disponer. con sólo pedirlo al Padre, de doce legiones de ángeles[2].

[1]Mc 5,9.15; Lc 8,30. [2]Mt 26,53.

Bibl.: M. D. Parker, *The Roman Legions*, Oxford 1928. U. Holzmeister - S. Zedda, *Storia dei tempi del NT*, Turín 1950. H. Preisker, λεγιών, en *ThW*, IV, págs. 68-69.

C. GANCHO

LEGISLACIÓN HEBREA Y MOSAICA. La legislación hebrea y mosaica, que está en la base de la vida del pueblo de Israel, no se atribuyó a costumbres ancestrales que se remontaran a patriarcas, ni a reyes, como los habitantes de Mesopotamia atribuían sus códigos a un Hammurabi o a un Lipsit-Ištar, o los egipcios sus edictos a un Horemheb o a un Seti I. Las leyes bíblicas vienen de Dios y fueron dadas por mediación de la autoridad de Moisés. Admitir este hecho es la base de la vida social de Israel, de su persistencia, después de la caída de la monarquía y la pérdida de la independencia, de la conservación de estas leyes «de generación en generación», no obstante el cambio de las situaciones económicas y sociales.

Pero este supuesto fundamental de la autoridad divina y mosaica de la legislación hebrea anda junto con otro:

Lápida de la *vexillatio* de la X Legión Fretense, conservada en un muro restaurado de la iglesia medieval de Abu Gōš. Dicha *vexillatio* construyó, en los siglos II-III, una piscina alrededor de una rica fuente, hoy en la cripta de la iglesia. (Foto P. Termes)



estas leyes divinas fueron dadas en la historia y su redacción deja entrever ciertas modalidades por las cuales Dios proveyó a su pueblo de un derecho que se aplicó gracias a la mediación decidida de Moisés. Moisés muere en el monte Nĕbō, antes de la conquista de Canaán, cuando la vida sedentaria de las tribus apenas había comenzado. Se han fijado los principios, se ha constituido el pueblo, pero muchas de las instituciones no han nacido todavía, siquiera sea la judicatura, la monarquía o el profetismo; los herederos de Moisés como Josué[1] y los guardianes del santuario como Samuel[2] tendrán que completar la obra y aplicar los principios del Sinaí-Ḥōrēb. La legislación se referirá siempre al Dios de la Alianza, a un Dios moral que exige el respeto al prójimo y hace que Israel viva en medio de otros pueblos. Pero, para comprender bien los textos y la intervención de Dios en la vida histórica de Israel, hay que estudiar detenidamente el vocabulario y la filología, los acontecimientos del antiguo Oriente y las condiciones sociológicas por las que ha pasado el pueblo.

[1]Jos 20,1-6; 24,25. [2]1 Sm 8,4.

1. Variaciones en las leyes y vocabulario. Estamos acostumbrados a hablar de la Ley mosaica como de la Tōrāh, pero la lectura del Pentateuco nos enseñará pronto que este término, antes de prevalecer, no había sido más que uno de tantos. Tōrāh es el término que prevaleció porque era el más religioso, ya sea que se le haga derivar del verbo *yrh*, «echar» (las suertes sagradas)[1], o que se le emparente con *tirtu*, «oráculo» en babilónico. Corresponde al sacerdote, *kōhēn*, guardián del santurario, dar una *tōrāh*[2] cuando un fiel consulta a Dios en una dificultad o una discrepancia[3]. Isaías reprocha a sus contemporáneos el no consultar a Dios en su santuario de Sión como él mismo hace, pues sella la *tōrāh* y la *tĕᶜūdāh* que recibió[4], donde el Arca de la Alianza conserva el Decálogo.

La *tĕᶜūdāh*, que él parangona a la *tōrāh*, es un término más raro, pero hay que unirlo a una serie de otros términos: *ᶜēdāh*, *ᶜēdōt*, *ᶜēdūt*, y aun quizá *mōᶜēd*, *mōᶜădīm*. En cierta época se han visto en él las «citas o «visitas» de Dios a su pueblo en el santuario (raíz *yᶜd*)[5], en otras épocas un «testimonio» (raíz *ᶜwd*)[6]. Ahora se hallaría más bien en él el *ade* cuneiforme (en arameo *ᶜdʾ*), que designa el pacto religioso y solemne de un vasallo con su señor. Pero estando inspirados los *ᶜddm* de Biblos (Wenamon, siglo XI) y de Ḥămāt (Zakir, siglo IX), hay que preguntarse si la raíz no supondría un oráculo profético.

Dābār (*dbr*), «palabra», designa también el «caso» que se trata o que resuelve un juez[7]. El Decálogo será esencialmente una colección de diez «palabras»[8]. La «palabra», en tiempos de Jeremías[9], es patrimonio del profeta como la *tōrāh* es patrimonio del sacerdote. Llega a ser la expresión más honda de la voluntad divina en Dt 30,14.

En los textos antiguos, el término está en paralelo con *mišpāṭ*[10]. La raíz quiere decir «juzgar», pero no tanto un juicio temible, como *dīn*[11], cuanto un juicio de restauración del derecho. El juez, *šōfēṭ*, restablece la situación comprometida de su pueblo o el derecho de uno que ha padecido una injusticia. El *mišpāṭ* es la sentencia hecha costumbre que sirve de precedente y que los códigos registrarán. En Is 42,3 y en Ezequiel, el término designa el derecho revelado, que expresa la «judicatura» divina más bien que su juicio.

Los *ḥuqqīm* no representan el derecho antiguo en uso, sino, al contrario, las ordenanzas que se «graban» (raíz *ḥqq*) como un decreto en un muro. El *mĕḥōqēq* es el rey o príncipe en el cántico de Débora[12], en la profecía de Jacob[13] y en el antiguo canto del pozo[14]. Del mismo modo que los príncipes asirios graban sus ordenaciones, los faraones sus edictos, los reyes de Israel promulgaban *ḥuqqōt*[15]. Es éste un término que se aplica a propósito de Egipto y de sus decretos en Gn 47,22; Ez y 5,14 y, en el antiguo estrato del Pentateuco, en Éx 13,10; 15,26. Después se asimilará a los otros, especialmente, en el Deuteronomio.

Los reyes no dan siempre solemnes ordenaciones. Con frecuencia, dan simples prescripciones. Son las *miṣwōt*, de la raíz, *ṣwh*, «prescribir». Son órdenes más modestas, pero más frecuentes y que se dirigen más personalmente a tal o cual subordinado. Desde los orígenes, con miras a su felicidad, Yahweh da una prescripción de este género a Adán[16].

El rey no gobierna siempre directamente. Establece prefectos, *pāqīd*, para que vigilen el distrito y protejan a la vez a sus habitantes. De donde los dos sentidos de la raíz *pāqad*, de benevolencia y terror al mismo tiempo. Estos prefectos (o jueces) ejercen actos de autoridad, los *piqqūdīm*, que serán asimilados a las demás «leyes».

Todos estos términos se van asimilando progresivamente unos a otros, pues Dios es el jefe y el rey de Israel, presente a cada uno de los israelitas y fieles hasta el punto de aplicarse a sí permisivamente para fines de justicia las «leyes malas» que se infiltraron en Israel hacia el final de la monarquía bajo la influencia pagana, como el pasar por el fuego a los niños[17]. La formación de la legislación de la Tōrāh se explica en función del gobierno de Dios y de las autoridades humanas, de las que Él se sirve como de instrumentos.

[1]Cf. Dt 33,8-10; Jos 18,6; 1 Sm 14,41. [2]Jer 18,18. [3]Éx 18,15. [4]Is 8,16.20. [5]Cf. Éx 30,6. [6]Cf. Dt 8,19; 32,46. [7]Cf. Éx 22,8; Prov 25,2; Dt 13,15. [8]Éx 34,27-28; Dt 5,19. [9]Jer 18,18. [10]Éx 24,3. [11]Gn 15,14. [12]Jue 5,9.14. [13]Gn 49,10. [14]Nm 21,18. [15]1 Re 3,3. [16]Gn 2,16; 3,1. [17]Ez 20,25-26.

2. Los textos. Pocas costumbres patriarcales, familiares o rituales se conservaron (circuncisión). Ellas reflejan un ambiente nómada, mesopotámico, hurrita u otro (prohibición de comer el nervio ciático[1], adopción)[2]. De Moisés proviene la Tōrāh. Él no combate, pero graba una maldición contra ᶜĂmālēq[3]. Es el hombre del santuario, «fiel en toda la casa de Dios»[4], hasta el cual se remontan los *dĕbārīm* sagrados, registrados en el Decálogo. Él asoció a los levitas en Cades[5], cerca del monte Ḥōr, donde murió Aarón, y los descendientes de este último conservarán usos rituales que se remontan a la estancia en aquel punto[6]. El efraimita Josué, su discípulo[7], llevará a cabo en Siquem lo que había prescrito el maestro antes de morir en el monte Nĕbō. No hay discrepancias acerca de la antigüedad de las maldiciones de Siquem[8]; el santuario de Dan, perteneciente a los descendientes de Moisés por Gērĕšōm[9] debió de guardar la herencia del Nĕbō, dominado por una ofensiva moabita[10].

La primera síntesis de historia de la salud consignada en el Pentateuco es muy poco jurídica. Ella hará que la Tōrāh conserve siempre para su sentido de historia de la salud. Preocupada por la transmisión de la herencia dinástica y de las promesas, conserva con el mismo vivo cuidado el sentido de la tradición mosaica, a cuya fidelidad debió su fuerza la dinastía de David. Aunque sea discutible, hay tendencia a ver de buen grado que esta síntesis fue hecha por el sacerdocio de Jerusalén, fundado por David, quien confió a un descendiente de Aarón, Ṣādōq[11], la custodia del Arca y de su santuario. El texto legislativo es precisamente un texto ritual[12], que regula la manera como los israelitas deben sacrificar y presentarse en el santuario nacional, el de la dinastía de David. Este texto regula el ritual de las grandes fiestas de las estaciones, así como se había regulado ya el ritual de la Pascua[13], de los Ácimos[14] y del rescate de los primogénitos[15].

[1]Gn 32,33. [2]Gn 48,5. [3]Éx 17,14. [4]Nm 12,7. [5]Éx 32,25-29. [6]Cf. Éx cap. 34. [7]Éx 33,11. [8]Dt 27,15 y sigs. [9]Jue 18,30. [10]Jue cap. 3. [11]1 Cr 5,27-41. [12]Éx 34,14-27. [13]Éx 12,21 y sigs. [14]Éx 13,1-10. [15]Éx 13,11 y sigs.

El reino del Norte, separado de las dinastía de David, de su santuario y de sus gracias, sintió más pronto que el del Sur la necesidad de registrar las viejas costumbres mosaicas. Las maldiciones contra los crímenes más graves habrían sido quizás grabados en Siquem (si Dt 27,2-4, [cf. Jos 8,32] se referían primitivamente a Dt 27, 15-25) y los *dĕbārīm* del Decálogo habían sido inscritos en tablas de piedra[1]. En ciertos santuarios del Norte, por ejemplo, Dan de Gērēšōm y Betel de Pīnĕḥās, nieto de Aaron[2], se transmitió mediante un libro, una colección, llamada ahora Código de la Alianza[3], junto con los *dĕbārīm* de tipo imperativo, como el Decálogo, (sobre la justicia en los procesos, los derechos del prójimo, las costumbres religiosas como el sábado), sentencias de usos y costumbres o *mišpāṭīm*. Estas últimas tienen una forma casuística que se asemeja a la de los antiguos códigos orientales; en ellas se prevé cómo arreglar las diferencias en caso de homicidio, de golpes y heridas, de robo, de dolo y de violación[4], pero no suponen todavía una civilización urbana.

Este código hacía ya depender la ley de la moral; era la moral sobrenatural del Decálogo, pero también en ciertos puntos la antigua moral natural de los sabios egipcios, humana y equitativa, con su estilo exhortativo[5]. El gran código del Deuteronomio da más amplia cabida a este espíritu de sabiduría humanitaria. Este código[6] no sólo enmarca discursos, en los que se descubre el esfuerzo educador de los sabios que buscan llegar al corazón del hombre y convencerle, sino que impregna también del mismo humanitarismo los artículos de la ley. Este código está enteramente en la línea del precedente (ley del talión). Comienza tambiénpor la ley del altar y está concebido como cualquiera de los tratados de alianza de la época entre un superior y un inferior. Yahweh es el señor feudal e Israel el vasallo, y éste queda expuesto a maldiciones muy amplias si traspasa la ley (caps. 18-19, que pueden compararse con los tratados de vasallaje impuestos por el rey asirio Asarhaddón). Pero supone una sociedad más desarrollada. La ley sobre el año sabático no se dirige ya al campesino, sino a un acreedor que hace comercio internacional[7]. El país tiene instituciones bien organizadas: ancianos o jefes de las ciudades[8] y sobre todo reyes, profetas, jueces y sacerdotes-levitas, cuyos derechos están bien definidos[9]. Esta sociedad queda centralizada, no tanto en torno del rey (cuyos derechos están limitados por la Tōrāh, código divino para siempre)[10], cuanto en torno del santuario central, «lugar escogido por Yahweh para que habite en él su Nombre», *šēm*[11], su autoridad. Esta sociedad está ya enteramente sedentarizada en su territorio y da gracias a Dios en sus ceremonias religiosas por su Providencia[12], pero está amenazada tanto en el interior por el paganismo cananeo, del que no se defiende bien[13], como por las guerras exteriores.

[1]Éx 34,1-4.28*b*. [2]Jue 20,26.28. [3]Éx 20,22-23,14 ó 19. [4]Cf. Éx 21,13-22,16. [5]Cf. Éx 22,22.25 y sigs. [6]Dt caps. 12-26. [7]Dt 15,1 y sigs. [8]Dt 21,2. [9]Dt 18,1-6. [10]Dt 18,18. [11]Dt 12,5 y sigs. [12]Dt cap. 26. [13]Dt cap. 13.

Y la amenaza se cumplió. Israel perdió no sólo su monarquía, sino también su país. Pero conservó a su Dios y sus costumbres tradicionales. Desterrados con lo más selecto, los sacerdotes de Jerusalén, quedaron como los guardianes de las tradiciones religiosas y de la esperanza de los hijos de Abraham. Para guardar al pueblo de la línea de los patriarcas, reunieron y codificaron las antiguas ordenaciones *ḥuqqīm* o *ḥuqqōt*, los usos litúrgicos y las prescripciones antiguas, algunas de las cuales llegaron a ser el distintivo propio de la vida del pueblo, como la circuncisión y el sábado. Este sacerdocio convertido, no por ambición, sino por las tristes circunstancias de los tiempos, en heredero de la monarquía, no tuvo tendencia a innovar, sino a conservar; sin embargo, como la sociedad vivía en circunstancias cambiantes, fue preciso adaptar para conservar. Parece que ya antes de la caída de la monarquía, el sacerdocio de Jerusalén había redactado las costumbres del Templo, donde se había manifestado a Isaías la santidad de Yahweh; ésta fue la Ley de Santidad[1] (salvo adiciones y adaptaciones), cuya estructura recuerda la del Deuteronomio, la cual comienza por la Ley de los sacrificios y termina con bendiciones y maldiciones. Exige al pueblo que sea santo, como Yahweh es Santo, y para esto registra la reglamentación sobre la unión conyugal[2], las exigencias morales y cultuales con las más rigurosas reglas concernientes al clero[3]. Es lo que ya había sido proclamado: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo»[4].

Esta ley debió de ser resumida de nuevo en una obra más amplia a la que los críticos llaman el «Código sacerdotal» propiamente dicho. Las leyes y costumbres antiguas se habrían insertado en la grandiosa historia de la acción de Dios en el mundo. Dios, que había creado al hombre a su imagen y en medio de las otras criaturas[5] le había hecho partícipe de su poder y le había ordenado procrear. Después, en la persona de Noé, había dado a toda la humanidad el precepto de no derramar sangre[6]. Había escogido a Abraham y le había impuesto la circuncisión como señal de la elección para él y sus descendientes[7]. En fin, por Moisés, había hecho de Israel un «reino (gobernado) por sacerdotes y una nación santa»[8] en medio de todos los pueblos de la tierra. De donde la elección de Aarón, encargado de ejercer el culto en el santuario, cuyos elementos tuvo Dios el cuidado de

dar a Moisés. Aarón y sus descendientes no son legisladores, pero reglamentan los casos de pureza y de impureza que permiten o no el acceso al santuario[9], donde tienen lugar los sacrificios según el ciclo litúrgico, en los que son ayudados por los levitas. Estos antiguos sacerdocios locales, sospechosos al clero de Jerusalén, habían recibido de Ezequiel un estatuto inferior[10]. De este modo, Israel viene a ser un campamento alrededor del santuario, dispuesto a un nuevo éxodo para recibir a título de «decreto eterno» valedero «de generación en generación» la herencia de los antepasados.

[1]Lv caps. 17-26. [2]Lv cap. 18. [3]Lv cap. 21. [4]Lv 19,18. [5]Gn 1,26. [6]Gn 9,6. [7]Gn 17,9 y sigs. [8]Éx 19,6. [9]Lv caps. 11 y sigs. [10]Ez cap. 44; cf. Nm cap. 3 y sigs.

Evidentemente, fue aún necesario adaptar algunas de estas prescripciones a las condiciones impuestas por las autoridades persas a los judíos que volvieron del destierro. Las «gentes del país»[1] les crearon dificultades. Las leyes de la Pascua[2], la Ley de los sacrificios[3], la ley de pureza (con el gran día del Kippūr)[4], el servicio de los levitas (finalmente son inscritos en el censo y reciben ciudades levíticas en vez de no tener sino a Dios por herencia), recibieron una legislación complementaria. Es interesante ver cómo las costumbres antiguas (ritual del leproso[5], el macho cabrío emisario[6], la oblación por celos)[7], conservan sus rasgos arcaicos al mismo tiempo que se les añade un elemento ritual más oportuno, así como un sacrificio por el pecado.

Como notaron la tradición judía[8] y los santos Padres (Tertuliano, Clemente Alejandrino, Orígenes, Basilio y Juan Crisóstomo), Esdras desempeñó un papel capital en esta acomodación de la Ley, puesto que se dice que llegó a reconstruir la Ley que había sido quemada. Las autoridades persas le habían dado muy amplios poderes[9]. Él logró unir las diferentes corrientes y los textos y costumbres a que cada uno estaba adherido por fidelidad para con el Dios de los Padres y a Moisés. El Pentateuco o Tōrāh fue ley del Estado lo mismo para los judíos como para los samaritanos. A las diferentes sectas judías no les quedó más que interpretarla.

[1]Esd 4,4. [2]Éx 12,43 y sigs. [3]Lv caps. 1-6. [4]Lv cap. 16. [5]Lv cap. 14. [6]Lv cap. 16. [7]Nm 5,11 y sigs. [8]4 Esd 14,18-47. [9]Esd 7,12 y sigs.

Bibl.: J. TOUZARD, en *DAFC*, III, pág. 693. M. NOTH, *Die Gesetze in Pentateuch*, Halle 1940. M. RAPPAPORT, *Origins of the Hebrew Law*, en *PEQ* (1941), pág. 158. D. DAUBE, *Studies in Biblical Law*, Cambridge 1947 J. VAN DER PLOEG, *Studies in Hebrew Law*, en *CBQ* (1950-1951). J. J. RABINOWITZ, *Jewish Law*, Nueva York 1954. H. CAZELLES, *Loi israélite*, en *DBS*, V, cols. 497-530, F. HORST, *Gottesrecht*, Munich 1961. R. YARON, *Law of the Aramaic Papyri*, Oxford 1961.

H. CAZELLES

LEGISLADOR. → **Moisés.**

LEGUMBRES. → **Flora,** § 1.

LEHABITAS (heb. *lĕhābīm*; $\Lambda\alpha\beta\iota\epsilon\acute{\iota}\mu$; Vg. *Laabim*). Según la Tabla de las Naciones, hijo de Miṣráyim citados entre los anamitas (heb. *ʿănāmīm*) y los naftuhitas (heb. *naftuḥīm*)[1]. El pueblo al que corresponde este nombre no ha sido identificado de modo plausible; pero se tiende a igualarlo con los *lūbīm* o libios de otros pasajes bíblicos[2], e incluso se ha propuesto enmendar *lĕhābīm* en *lūbīm* (→ **Libia, libios**).

[1]Gn 10,13; cf. 1 Cr 1,11. [2]2 Cr 12,3; 16,8.

Bibl.: A. CLAMER, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, París 1953, pág. 214. É. DHORME, en *BP*, I, pág. 32, n. 13.

J. A. PALACIOS

LEHEMAN. Según la manera de escribir de la Vg., ciudad de la Šĕfēlāh que es en hebreo → **Laḥmās.**

LEHETH. Nombre latino de un personaje de la estirpe de Gērĕšōm que en hebreo es → **Yáḥat.**

LĔḤĪ. → **Rāmat Lĕḥī.**

LĒKĀH («camino», «viaje»?; $\Lambda\eta\chi\acute{\alpha}\beta$; Vg. *Lecha*). Probablemente se trata del nombre de una población de Judá, mencionada en un solo pasaje del AT[1]. No falta quien la identifique con la ciudad de Lākīš, situada en la Šĕfēlāh de Judá.

[1]1 Cr 4,21.

Bibl.: L. MARCHAL, *Les Paralipomènes*, en *La Sainte Bible*, IV, París 1952, pág. IV, pág. 37, É. DHORME, en *BP*, I, pág. 1266. SIMONS, § 322 (31).

J. CARRERAS

LĔMŪʾĒL (et. → **Lāʾēl**; LXX omite; Vg. *Lamuel*). En uno de los apéndices del libro de los Proverbios[1] se leen las «palabras de Lĕmūʾēl, rey de Maśśā». Es propiamente la instrucción que, según el texto, le dio su madre para el régimen del reino. La educación maternal tiene bastantes fragmentos notables de la Biblia. Pero en nuestro texto se da el caso único de que la instrucción es puesta en boca de una mujer. El fragmento pertenece al género sapiencial y es una admonición a los príncipes, del modo que deben comportarse en la templanza, concretamente en la bebida[2], y en la administración de la justicia[3].

Los antiguos no dudaron en identificar a Lĕmūʿēl con Salomón. Por lo general, el nombre ha sido interpretado como nombre propio, y esto parece lo más probable; otros quieren ver en él un simple apodo, tal como lo han traducido los LXX[A]. Si realmente Lĕmūʾēl es un nombre propio — de lo que no puede dudarse es de su origen semítico —, entonces el determinativo «rey de Maśśāʾ», tratándose de una tribu ismaelita del norte de Arabia[4], parecería indicar su origen extranjero, y el fragmento a él dedicado entraría en la corriente sapiencial de los «hijos de Oriente», corriente por otra parte no desconocida en Israel[5]. De hecho, en el fragmento abundan los aramaísmos, prueba de su origen posterior. Por el lugar que este apéndice ocupa en el libro o colección de Proverbios, hay quien lo fecha después del tiempo del rey Ezequías (*ca.* 687).

[A]Sobre esta interpretación y otras que se han dado, cf. B. GEMSER, *Handbuch zum A.T.*, Tubinga 1937, pág. 83. A. VACCARI, *De libris didacticis*, 2.ª ed., Roma 1935, pág. 51.

[1]Prov 31,1-9. [2]Prov 31,4-7. [3]Prov 31,8-9. [4]Cf. Gn 25,14; 1 Cr 1,30. [5]Cf. 1 Re 5,10; Jer 49,7; Job 2,11, etc.

Bibl.: Véanse los comentarios al libro de los Proverbios.

R. AUGÉ

LENGUAJE FIGURADO. 1. Concepto. El lenguaje figurado para la intuición dilucidación y vivificación de contenidos abstractos, recurre a figuras o imágenes que toma del cosmos, del mundo de las plantas y de los animales, y de la vida del hombre: comparación y similitud, metáfora y alegoría, sinécdoque y metonimia, como también sentencia figurada; todas estas formas figuradas indican siempre alguna semejanza. Mientras que en la comparación y similitud se mantienen todavía separadas la imagen y la cosa en sí, es decir, no excluyen ciertas restricciones, en la metáfora y en la alegoría la imagen ocupa el lugar de la cosa propuesta, esto es, según el modo de ver las cosas, unas imágenes son aplicadas a otras, para ilustrar o dar vida a sus fondos espirituales. Todas las lenguas en su estadio infantil son más o menos lenguajes figurados, basados en el juego de formas y sonidos, así como también en la necesidad de dar expresión a sus pensamientos por medio de la abstracción.

2. Significación. *a*) A través de las imágenes percibimos en primer lugar el campo vital y el grado de cultura del que habla: imágenes del ambiente seminómada o de los campesinos cananeos, del tiempo de los reyes, de la decadencia, etc.; imágenes de la vida campesina en el pastor Amós; escenas ciudadanas en el culto, en Isaías; imágenes del Templo y del culto, en Ezequiel. *b*) Las imágenes del lenguaje constituyen una pauta segura de orientación; ellas deben comunicar el sentido de aprobación o de repulsa al contenido expuesto. Por la elección del término de comparación (*tertium comparationis*) deducimos también el grado de estima que el que habla y sus oyentes otorgan a la materia comparada (*secundum comparationis*). *c*) Además de esto podemos reconocer en el lenguaje figurado la manera de ser y de pensar de los hombres de la Biblia: existen formas de expresión propias para reflejar situaciones no sensibles y espirituales; la capacidad de abstracción y la aptitud para expresarla aparecen muy parcamente desarrolladas en los semitas. *d*) En el campo meramente religioso, el antropomorfismo y el zoomorfismo de la representación veterotestamentaria de Dios no son más que una típica forma especial del pensar figurado y del lenguaje figurado; los hombres del AT suelen recurrir al empleo de imágenes para expresar lo trascendente e inefable de Dios. El modo de pensar y de hablar de Dios por medio de imágenes constituye la base de la posterior forma análoga y refleja de expresarse de la teología.

Bibl.: Antiguo Testamento: E. König, *Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die bibl. Literatur*, Leipzig 1900. A. Wunsche, *Die Bildersprache des AT*, 1906. É. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en Hébreu et en Akkadien*, París 1923. J. Hempel, *Jahwegleichnisse der israelitischen Propheten*, en *ZAW*, 42 (1924), págs. 74-107. J. Zobel, *Die bildlichen Ausdrücke im Hebraischen*, 1931. J. Steinberg, *Der Mensch in der Bildersprache des AT*, en *Bonner Dissertation*, Bonn 1935. G. J. Botterweck, *Die Tiere in der Bildersprache des AT mit Berücksichtigung der ägypt. und akkad. Literatur*, en *Bonner Habilitationssechrift*, Bonn 1953. Nuevo Testamento. P. Fiebig *Die. Gleichnisreden Jesu*, 1912. W. Straub, *Die Bildersprache des Apostels Paulus*, Tubinga 1937. K.L. Schmidt, *Die Bildersprache in der joh. Apokalypse*, en *ThZ*, 3 (1947), págs. 161-177. M. Meinertz, *Die Gleichnisse Jesu*, 4.ª ed., Paderborn 1948. G. Kittel, en *ThW*, V (1952), págs. 741-759.

G. J. BOTTERWECK

LENGUAS, Confusión de. → **Babel, Torre de.**

LENGUAS, Don de. → **Glosolalia** y **Carismas.**

LENTEJA (heb. *ʿădāsîm*; ar. *ʿadîs^{un}*; φακός; Vg. *lens*). Planta leguminosa (*Ervum lens*, L., *Lens esculenta*), cuyo grano se aprovecha como alimento, originaria de Moab y cultivada en toda Palestina[1]. Esaú vendió a Jacob su primogenitura por pan y un guiso de lentejas que viene designado como «guiso rojo»[2]. En el profeta Ezequiel, la acción de tomar trigo, habas y lentejas, y ponerlos en una vasija para después de cocido todo irse alimentando de aquella comida, simboliza el hambre que azotará a Jerusalén durante el asedio de los caldeos[3].

[1] Cf. 2 Sm 23,11. [2] Gn 25,29-34. [3] Ez 4,9.

Bibl.: → **Flora.**

J. A. PALACIOS

LENTISCO (σχῖνος; Vg. *schinus*). Nombre de un árbol, mencionado una sola vez en la Biblia con ocasión del juicio de los viejos acusadores de Susana (→ **Flora**).

Dan 13,54.

LÉNTULO, Carta de. Escrito apócrifo que aparece por vez primera en la *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia, impresa en Colonia en 1474, aunque ya en 1450 la menciona el humanista Lorenzo Valla, negando su autenticidad.

La carta se presenta como enviada por un procurador romano de Judea al senado y describe largamente el aspecto físico de Jesús.

Debe de ser de origen monástico y del siglo XIII-XIV, aunque en su redacción actual parece obra de un humanista del XV; está en latín, pero sus fuentes son griegas y depende del *Testimonium flavianum* (→ **Antigüedades Judaicas**) y de Nicéforo Calixto.

He aquí un resumen de su contenido: «Apareció en estos tiempos, y todavía vive, un hombre —si es lícito nombrarle así— de gran virtud, llamado Jesucristo..., hombre de estatura prócer, grave e insigne, de rostro venerable... de cabellos color avellana claro (*coloris nucis avellanae praematurae*), lisos hasta las orejas, luego rizados y con reflejos azulados y brillantes, sueltos sobre los hombros, y partidos en medio de la cabeza al modo de los nazarenos; frente plana y serenísima; rostro sin arrugas ni manchas y hermoseado de color suavemente sonrosado; boca y nariz sin defecto alguno, barba abundante, del mismo tono que el cabello y algún tanto partida en medio del mentón; de aspecto sencillo y maduro, con ojos verde mar claro (*oculis glaucis variis et claris*) de cuerpo aventajado y erecto, manos y brazos hermosos de ver...»

La descripción, de tipo edificante —concluye citando el Salmo 45—, es ciertamente curiosa y del gusto humanista; pero no tiene más valor histórico que el de cualquier pía creencia.

Bibl.: E. von Dobschütz, *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende*, Leipzig 1899, págs. 308-330. J. Aufhauser, *Antike Jesuszeugnisse*, Bonn 1913, pág. 37. J. Ricciotti, *Vida de Jesucristo*, Barcelona 1944, págs. 197-198. A. Penna, en *ECatt*, VII, col. 1109.

C. GANCHO

LEÓN (heb. *'ărî*, *'aryēh*, *lĕbî*, *láyiš*, *šáḥal*; λέων; Vg. *leo*). El león abundó en las regiones de Palestina durante toda la época bíblica; la abundancia de nombres con que se le designa y la multitud de pasajes — más del centenar — en que viene mencionado confirma el dato de la zoología general. Los últimos testimonios de su presencia en el corredor palestinense son del siglo XII cristiano, y se encuentran en los itinerarios de la época (→ **Fauna**).

Por su apertura admirativa hacia todas las grandezas y maravillas de la creación, la Biblia alude con frecuencia a las cualidades y costumbres del rey de la selva, «la más fuerte de las bestias que ante nadie retrocede»[1], cuyo rugido hace temblar a cuantos lo oyen[2] y que sólo con el lazo y la trampa puede hacérsele prisionero y ser tenido en jaulas y lagos, como acostumbraban a hacerlo los reyes cazadores de Mesopotamia y Egipto[3].

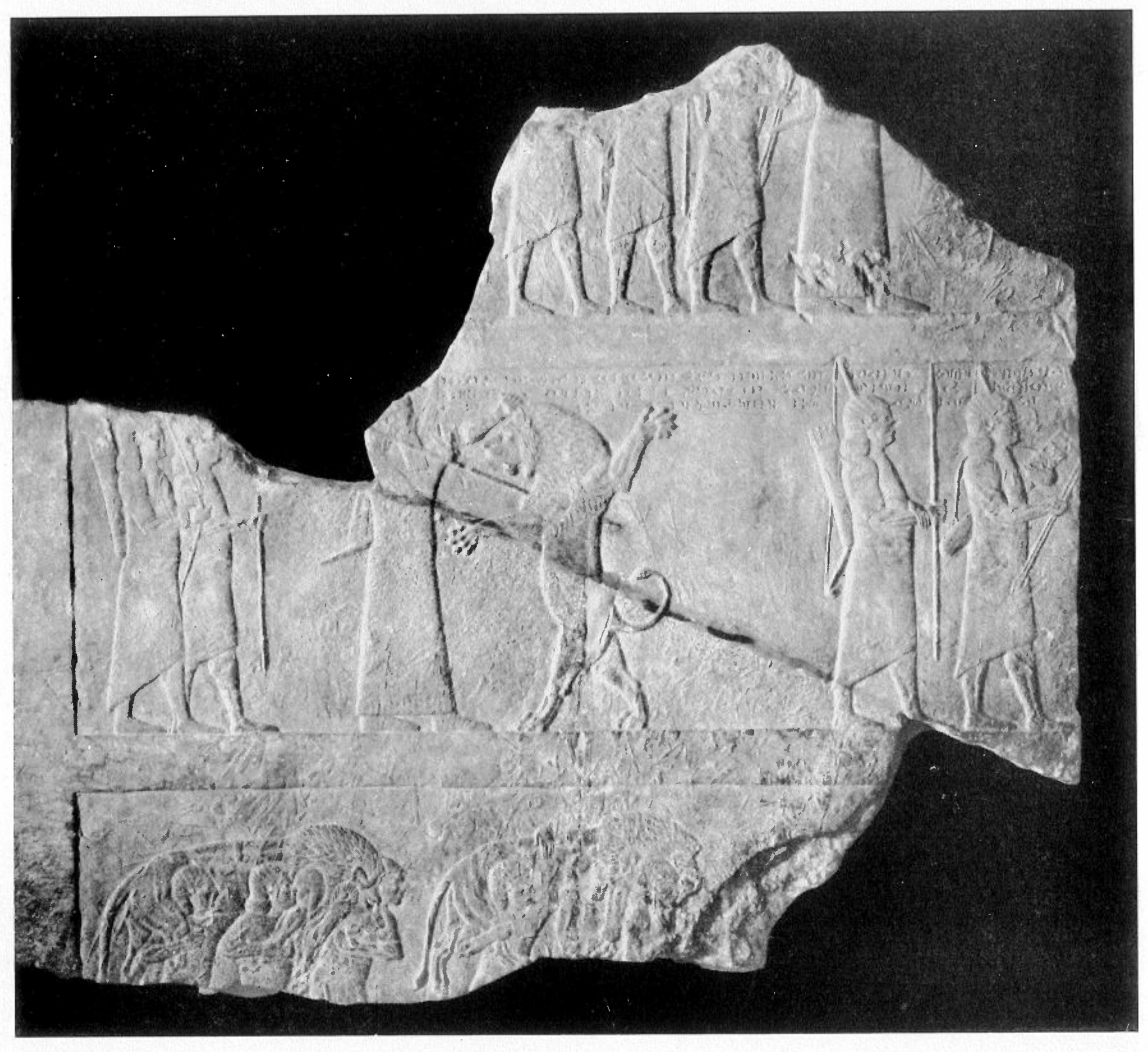
La belleza de su estampa sirvió de motivo frecuente en la decoración de tronos y palacios, motivo ornamental que también emplearon otros pueblos del Oriente antiguo[4].

Y pasó en seguida a materia usual de lenguaje figurado. En la boca de Jacob moribundo suena muy bien el orgullo de padre satisfecho de sus hijos: «Cachorro de león, Judá, de la presa subiste, hijo mío»[5]; Saúl y Jonatán son más fuertes que leones; corazón de león es el corazón del guerrero[6]. Las mismas potentes intervenciones de Dios son como rugido y presencia de león[7].

La imagen tuerce en ocasiones hacia lo peyorativo: también son como leones los príncipes y reyes airados y prepotentes, los perseguidores insaciables, etc.[8].

En el NT persisten estas comparaciones: el diablo busca presa como león furioso[9]. El Apocalipsis llama a Cristo «león de Judá»[10], aludiendo a la mencionada bendición de Jacob moribundo. Uno de los seres angélicos, guardianes del trono de Dios, tiene forma de león»[11] (→ **Animales del Apocalipsis, Los cuatro**).

Fragmento de un relieve asirio que reproduce diversas escenas de la caza del león por Asurbanipal. (Foto Museo del Louvre)



[1]Prov 30,30. [2]Am 3,8. [3]Cf. Ez cap. 19; Dan 6,7; 14,31. [4]1 Re 7,27-29; 10,19; 1 Cr 28,17; 2 Cr 9,18. [5]Gn 49,9; cf. Nm 23,24; Dt 33,22. [6]2 Sm 1,23; 17,10; 23,20. [7]Cf. Is 31,4; Os 5,14, etc. [8]Prov 19,12; 20,2; 28,15; Eclo 4,35; 13,23; Sal 8,3; 22,14; 35,7, etc. [9]1 Pe 5,8; 2 Tim 4,17. [10]Ap 5,5. [11]Ap 4,7.

Bibl.: HAGEN, III, cols. 935-939.

C. WAU

LEÓN DE SAN MARCOS. En la literatura cristiana antigua, san Marcos ha sido identificado con cada uno de los cuatro Vivientes[1]: con el águila (Ireneo, Victorino de Petavio), con el hombre (Hipólito, Agustín, Primasio, Beda), con el toro (Pseudoatanasio) y con el león (Epifanio, Jerónimo y más tarde unánimemente). Esta última identificación, la causa la voz de san Juan Bautista, que clama en el desierto como león, de la cual Marcos habla al principio de su evangelio, y por insistir en la realeza de Cristo (→ **Águila de san Juan**).

[1]Ez 1,5-14; Ap 4,6-10.

M. SOTOMAYOR

LEÓN XIII Y LA BIBLIA. → **Comisión Bíblica Pontificia** y **Encíclicas bíblicas.**

LEOPARDO (heb. *nāmēr*; ac. *nimru*; aram. *nĕmar*; πάρδαλις; Vg. *pardus*). Felino de pelaje amarillo con pequeñas manchas negras. Se le ha confundido con felinos parecidos, como la pantera, el lince, el tigre, etc., y las versiones modernas vacilan. Era abundante en la Palestina de los tiempos bíblicos. Acaso Bēt Nimrāh, la actual Nimrīn, signifique «casa de los leopardos»[1]. Se le cita varias veces. El Cantar de los Cantares llama «montañas de los leopardos» al Šĕnīr y al Hermón[2]. En la paz mesiánica, el leopardo se hermanará con el cabrito[3]. Yahweh amenaza a los infieles que les espiará como un leopardo[4] y Jeremías advierte a los prevaricadores que el leopardo les espera en la puerta de sus ciudades[5]. Alejandro, en las visiones de Daniel, está simbolizado por un leopardo[6] (→ **Fauna**).

[1]Nm 32,3.36. [2]Cant 4,8. [3]Is 11,6. [4]Os 13,7. [5]Jer 5,6; 13,23. [6]Dan 7,6.

C. GANCHO

LEPRA (heb. *ṣārá*ᶜ*at*; λέπρα; Vg. *lepra*). Enfermedad infectiva granulomatosa crónica, producida por el *Bacillus lepra* de Hansen o el *Mycobacterium leprae*, que produce lesiones en la piel, nervios y vísceras con anestesia local y ulceración. La más conocida es la denominada *alba* por su leucopatía o falta de pigmento de la piel, que presenta un color blancuzco, y la *maculosa*, así llamada por las manchas rojas o blancas en la cara y otras partes del cuerpo.

En Israel, como en los pueblos orientales de la antigüedad, la lepra fue enfermedad endémica: «Muchos leprosos había en Israel en tiempo del profeta Eliseo»[1], si bien hay que tener en cuenta que casi todas las enfermedades de la piel — abundantísimas por las condiciones del clima y la falta de higiene — se designan con el nombre genérico de lepra sin que en muchos casos se trate de esa enfermedad específica.

La lepra es objeto de los caps. 13-14 del Levítico en la gran sección que trata de la pureza e impureza. La sintomatología es empírica y rudimentaria: «Cuando uno tenga en su cuerpo alguna mancha escamosa... o blanca, si los pelos se han vuelto blancos y la parte afectada está más hundida que el resto de la piel, es plaga de lepra», «si toda la piel del enfermo, de la cabeza a los pies, se ha puesto blanca, el enfermo es puro» (!); igual criterio se sigue en el diagnóstico de las úlceras cicatrizadas, de las quemaduras, de las llagas en la cabeza o barba y la consiguiente pérdida del cabello.

Quien diagnostica no es el médico, sino el sacerdote, porque la preocupación del legislador en tal trance es religiosa o ritual — qué es puro y qué no es puro — más que sanitaria sin duda, porque se sabían sin medios para combatir la enfermedad; el caso de Naᶜămān el sirio revela que de sólo un milagro se esperaba la curación[2].

El que había sido declarado leproso quedaba en estado de impureza ritual y, por lo mismo, debía habitar solo fuera del campamento o población.

Si curaba debía presentarse al sacerdote para que éste comprobase la curación y, en caso afirmativo, tomaba dos avecillas, un trozo de madera de cedro, un hilo de púrpura y una mata de hisopo; degollaba una de las aves sobre una vasija de agua viva (o corriente) y en ella mojaba el ave viva, la madera, etc., asperjando siete veces el curado y soltando en el campo el ave reservada. Pasados siete días, el exleproso debía afeitarse por completo y bañarse; al día siguiente, presentaba dos corderos, una oveja, flor de harina y aceite — en menor cantidad si era pobre —, y el sacerdote le ungía con sangre y aceite en el lóbulo de la oreja derecha al tiempo que ofrecía un holocausto.

En los mismos capítulos se habla de «lepra» de casas y vestidos, que no debía ser otra cosa que manchas de salitre en las paredes y especie de polilla en las telas, que respectivamente habían de ser abandonadas o quemadas si el mal avanzaba. También en tales casos decidía el sacerdote. El nombre de «lepra» no tiene sino el sentido impropio de un cierto parecido.

El AT menciona algunos personajes célebres, afectados de lepra: Moisés en el milagro de la zarza[3], su hermana María[4], el mencionado Naᶜămān, el rey Azarías[5] y cuatro innominados que estaban en la puerta de Samaría[6]. Es posible que la famosa enfermedad de Job fuese alguna especie de lepra, pero no consta.

La historia evangélica testifica la frecuencia de la enfermedad y la penosa condición social en que se desarrollaba la existencia de los enfermos exluidos de la convivencia humana y la vigencia de una ley que debían aplicar los sacerdotes[7]. En la efusión de bienestar que caracteriza los tiempos mesiánicos, también habían de participar los leprosos que se verían libres de su enfermedad[8].

Para enjuiciar debidamente los extraños diagnósticos y ritos de purificación arriba descritos, es preciso tener en cuenta el horror que la enfermedad provocaba en los pueblos primitivos impotentes para combatirla y una serie de prejuicios y supersticiones populares y sin otra base que la ignorancia. A ello se juntó, a partir del destierro babilónico, el afán exacerbado de pureza ritual que llevó a la formulación de las ceremonias del actual texto; tan complicadas prescripciones fueron aumentando en el judaísmo postbíblico y hasta in-

fluyeron en la concepción popular cristiana que hizo de la lepra una enfermedad pavorosa y misteriosa.

Jesús, que curó muchos leprosos, afirmará solemnemente que la pureza ritual es totalmente accesoria, que la verdaderamente decisiva es la pureza moral, la del corazón, que nada tiene que ver con las posibles manchas de la piel[9] (→ **Medicina**).

[1]Lc 4,27. [2]2 Re 5,1-7. [3]Éx 4,6. [4]Nm 12,9 y sigs. [5]2 Re 15,5; 2 Cr 26,21-23. [6]2 Re 7,3. [7]Mt 8,4; Lc 5,14 y par. [8]Mt 11,5 y par. [9]Cf. Mt 15,10-20 y par.

Bibl.: Además de los comentarios al Levítico, cf. HAGEN, II, cols. 939-941. STRACK-BILLERBECK, IV, págs. 745-763 L. CARDENAL - E. CAPDEVILLA CASAS, *Diccionario terminológico de ciencias médicas*, 4.ª ed., Barcelona 1952. L. KOEHLER, *Aussatz*, en *ZAW*, 67 (1955), págs. 290-291. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, II, París 1960, págs. 356-358.

C. GANCHO

LEPTOGÉNESIS. → **Jubileos, Libro de los.**

LEPTON (λεπτόν; Vg. *minutum*). Moneda mínima —que en castellano se puede llamar cornadillo— mencionada en el NT al alabar Jesús la generosidad de la viuda pobre que dio su óbolo al Templo, echando en el gazofilacio todo su *haber* de «dos cornadillos, que son un → **cuadrante**»[1], es decir, la cuarta parte de un → **as** romano. Figuradamente dice Jesús que de la cárcel no se saldrá sin haber pagado hasta el último cornadillo[2]; por ello, incluso desde el punto de vista práctico, es mejor hacer las paces con el adversario antes de llegar a ese extremo.

[1]Mc 12,42 y par. [2]Lc 12,59.

Bibl.: A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, París 1953.

C. WAU

LÉŠAᶜ (Λασά; Vg. *Lesa*). Ciudad mencionada al señalar los límites del territorio cananeo[1]. La identificación tradicional, atestiguada por san Jerónimo, sería con la Calirroe de la época helenística, situada junto a la desembocadura del Wādī Zerqā Mā'in en el mar Muerto. Para que se formase un cuadrilátero aproximado con las ciudades que en el pasaje se supone marcaban los límites de Canaán (Sidón-Gaza y Gĕrār-Pentápolis-Léšaᶜ), esta última habría de estar bastante más al norte, incluso a la altura de Tiro, que es lo que supuso Wellhausen al identificarla con la Lāyiš de Dan, hoy Tell el-Qāḍī, cerca de las fuentes de Nahr Leddān.

[1]Gn 10,19.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 17,171; id., *Bel. Iud.*, 1,657. JERÓNIMO, *Quest. in. Gen.*, 10,19. ABEL, II, pág. 368. A. CLAMER, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, París 1953, pág. 218. É. DHORME, en *BP*, I, pág. 33. SIMONS, § 1.

R. SÁNCHEZ

LÉŠEM (LXX omite; Vg. *Lesem*). Nombre antiguo de la ciudad de Dan, según Jos 19,47. La designación completa de la población en el pasaje citado del T. M. es Léšem Dan (→ **Dan, Ciudad y tribu de**).

LETONAS, Versiones. → **Bálticas versiones.**

LEUCIO (gr. Λεύκιος; lat. *Leucius*). Supuesto autor de los *Hechos de Juan* (→ **Juan, Hechos de**), que vivió a mediados del siglo II D.C. Se le atribuyen otros Hechos de carácter maniqueo, y muchas otras obras apócrifas de la misma índole.

LĔ'UMMĪM («pueblos», «naciones»; Λοωμείμ; Vg. *Loomim, Laomim*). Pueblo descendiente de Dĕdān[1]. Tanto éste como los Lĕṭūšīm se han supuesto a veces como tribus habitantes en alguna región del norte de Arabia, pero a lo sumo indican posiblemente un nombre genérico: «pueblos». Dado que en pasaje paralelo de 1 Cr 1,32-33 se omite su nombre (si bien lo conserva la Vg.), se ha supuesto el texto como una glosa posterior.

[1]Gn 25,3.

Bibl.: HAGEN, II, 977 (con bibliografía). A. CLAMER, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, París 1953, pág. 340. É. DHORME, en *BP*, I, págs. 77, n. 3, 79-80, n. 23

T. DE J. MARTÍNEZ

LEVADURA (heb. *śĕ'ōr*; ζύμη; Vg. *fermentum*). El fermento de que habla la SE consistía en una porción de masa reservada sin cocer, que por sí misma se agriaba y que, mezclada a la nueva cochura, servía para esponjar el pan antes de introducirlo en el horno. No hay testimonios bíblicos sobre otros tipos de fermentación artificial.

La levadura estaba prohibida durante la semana de la Pascua en que sólo se permitían los panes ácimos (ἄ-ζυμοι, «sin levadura»)[1], lo cual había de tener valor de signo y recuerdo de la liberación del pueblo que Dios había realizado la noche de la primera Pascua[2]. El Deuteronomio explica que sin levadura el pan resultaba «un pan de aflicción, de prisa»[3], porque en tal estado anímico lo comieron los israelitas la noche de Egipto.

En las ofrendas que prescribe el Levítico también queda proscrita la levadura del pan[4].

También hay relatos de la vida común en que se emplean panes ácimos para la comida, pero aparece clara la razón: se trata de banquetes improvisados y, aunque la levadura actúa pronto[5], el pan fermentado exige un mínimo de tiempo de que no se dispone en tales casos[6].

Respecto a los usos religiosos que excluyen la levadura, entraba también la concepción primitiva que veía en el fermento una forma de corrupción e impureza que la hacía inapta para el servicio sagrado.

Esa interpretación metafórica de levadura = impureza, masa o panes ácimos = nueva vida limpia y sin corrupción, aparece en los evangelios y en las cartas de Pablo: la hipocresía farisaica, la impureza moral son fermento de corrupción; a los cristianos, nuevas criaturas en el Señor, competen la cualidad y calidad de ácimos[7].

[1]Éx 12,15-20. [2]Éx 13,7-20; Nm 9,11; 28,17. [3]Dt 16,3. [4]Lv 2,4.11. [5]Cf. Os 7,4. [6]Cf. Gn 18,6; 19,3; Jue 6,19-22; 1 Sm 28,24. [7]Mt 13,33; 16,2-16 y par.; Gál 5,9; 1 Cor 5,6.

Bibl.: H. WINDISCH, ζύμη, en *ThW*, II, págs. 904-908. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, II, París 1960. págs, 383-384.

C. GANCHO

LEVĪ (heb. *lēwī*; et. «él se unirá»; Λευεί; Vg. *Levi*). Tercer hijo de Jacob y Lía[1]. La explicación de este nombre nos la da la misma madre al exclamar: «¡Ahora sé que se unirá (*yillāweh*) a mí mi marido!»[2]

Como tantas otras, la etimología es popular y resulta oscura para nosotros. *Lēwī*, que se parece al verbo *lāwāh* en nifʿal, significa «unirse», «juntarse». Otros hacen de este vocablo un nombre gentilicio de Lía (heb. *lēʾāh*), y en este caso Levi sería «el que pertenece a Lēʾāh». Cuando después, los descendientes de Leví se «unen» a los hermanos de Aarón para ejercer el sacerdocio, se hace alusión a esta misma significación del nombre[3].

Leví nos es conocido principalmente por el episodio que nos narra el Génesis con detalle. Debido al rapto de Dina, cometido por Siquem, hijo de Ḥămōr, los hermanos uterinos de aquella, Simeón y Leví, exigieron de los hombres de la ciudad que habitaba Ḥămōr que se circuncidaran y así pudieran tomar mujeres israelitas y vivir con ellos formando un solo pueblo. «Al tercer día, cuando mayor era el dolor de los hombres que se habían circuncidado, los dos hijos de Jacob, Simeón y Leví, tomaron cada uno su espada, entraron en la ciudad inopinadamente y degollaron a todos los varones. Después mataron a filo de espada a Ḥămōr y a Siquem, su hijo, tomaron a Dina de la casa de Siquem y salieron. Saquearon la ciudad, porque habían deshonrado a su hermana»[4]. Jacob sintió en lo más hondo de su ser el modo cómo se habían portado sus dos hijos, temiendo hacerse odioso a los habitantes del país (Siquem).

Jacob jamás olvidó este hecho trágico, y en trance de muerte hizo alusión al mismo, diciendo: «Yo los repartiré en Jacob y los dispersaré en Israel»[5]; y de hecho, los descendientes de Leví no tuvieron territorio propio, sino que vivieron diseminados por cuarenta y ocho lugares de Palestina (→ **Levi, Tribu de**). En las bendiciones de Moisés[6] ya se habla de muy diferente manera de la descendencia de Leví, debido a que ésta fue la clase sacerdotal por excelencia.

Leví murió a los 137 años[7]. Sus hijos fueron Gērĕšōn, Qĕhāt y Mĕrārī[8]. En el judaísmo posterior, la figura de Leví se idealizó mucho al ensalzar la clase sacerdotal, de una manera especial en los apócrifos *Libro de los Jubileos*[A] y *Testamento de los XII Patriarcas*[B].

[A]28,14 y sigs., 30,18 y sigs.; 31,9 y sigs.; R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the O.T.*, II, Oxford 1912, págs. 56 y sigs., 58-60. Cf. *RB* (1911), págs. 333-336. [B]E. FR. KAUTZSCH, *Die Apocryphen und Pseudepigraphen des AT*, Tubinga 1900, págs. 465-471. R. H. CHARLES, *op. cit.*, págs. 304-315.

[1]Gn 35,23; Éx 1,2. [2]Gn 29,34; 35,23. [3]Nm 18,2-4. [4]Gn 34, 25-31. [5]Gn 49,5-7. [6]Dt 33,8-11; cf. Éx 32,25-29. [7]Gn 46,11; Éx 6,16-19. [8]Éx 6,16.

Bibl.: H. GUNKEL, *Die Urgeschichte und die Patriarchen*, Gotinga 1911, pág. 256.

2. Hijo de Simeón y padre de Matat, mencionado en la lista genealógica de Jesús, según san Lucas[1]. Vivió después de David y antes de la Cautividad de Babilonia. Ya en el versículo 24 se halla «Matat, hijo de Leví». El duplicado ha hecho suponer que estos dos nombres han sido reproducidos aquí por error de un copista. Su ausencia en algún códice, en Julio Africano[A], Eusebio[B] y san Ambrosio[C], confirma esta opinión.

[A]*PG*, 20,93. [B]*PG*, 22, 896. [C]*PL*, 15, 1594.

[1]Lc 3,24.29.

3. Nombre del apóstol y evangelista san Mateo, según Marcos[1] y Lucas[2]. Es el hijo de Alfeo, publicano, que tendría dos nombres semíticos. No es caso único en aquellos tiempos. Y aunque Marcos y Lucas no identifiquen expresamente Leví con el apóstol Mateo, la semejanza de la vocación de Leví con la de los cuatro primeros apóstoles[3], sugiere que el primer evangelio representa una tradición antigua al identificar el publicano con uno de los Doce.

[1]Mc 2,13-17; cf. Mt 9,9. [2]Lc 5,27-29; cf. Mt 9,9. [3]Mt 4,18-22.

B. M.ª UBACH

LEVÍ, Testamento de. En el tercero de los *Testamentos de los Doce Patriarcas*, obra pseudoepigráfica montada sobre la bendición de Jacob[1], Leví da explicaciones a sus hijos sobre el origen de su sacerdocio, con avisos contra la soberbia y amonestaciones a la fidelidad a la Ley de Dios, y la promesa de un sacerdote y salvador mesiánico que aparecerá al fin de los tiempos. La redacción griega, como el libro entero, es sin duda[2] obra de un cristiano.

Los fragmentos de un *Testamento de Leví* descubiertos en Qumrān, una de cuyas partes está escrita en arameo y otra en hebreo, y que son de la misma especie que los fragmentos de la Gĕnīzāh de El Cairo ya conocidos con anterioridad, lo incluyen dentro de la literatura del mar Muerto y prueban, como se sospechaba ya bastante antes, que su lengua original fue el arameo o el hebreo.

Estos hallazgos, a los que se añade un fragmento de un *Testamento de Neftalí*, en hebreo, liquidan probablemente la vieja discusión de si el autor cristiano de los *Testamentos* recogió un escrito íntegro de los patriarcas, compuesto en el siglo II A.C., y quizás reelaborado ya varias veces, o si sólo aprovechó material judío de distinta especie y procedencia. Ya que el libro íntegro de los *Testamentos* hasta ahora no ha aparecido en Qumrān, el *Testamento de Leví* puede haber surgido en el judaísmo conservador de los sacerdotes (¿esenio?) y, a través del judeocristianismo, juntamente con escritos semejantes como el *Testamento de Neftalí* y el *Libro de Enok*, para convertirse en el siglo II D.C. en núcleo de cristalización del libro cristiano de los *Testamentos*.

[1]Gn cap. 49. [2]Cf. 2,10-11; 4,4; 8,14; 14,1-2; 16,3; 17,2; 18,9.

Bibl.: Texto griego: R. H. CHARLES, *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Oxford 1908. Armenio: H. SARGIS JOSEPHEANZ, *Treasury of Old and New Fathers: Noncanonical Writings of the Old Testament*, Venecia 1896. Eslavo: N. TICHONRAWOW, *Pamjatniki otretcennoj russkoj literatury i izdany*, I, San Petersburgo 1863. Arameo: R. H. CHARLES, *op. cit.*, págs. 245-256. D. BARTHÉLEMY - J. T. MILIK, *Discoveries in the Judaean Desert I: Qumran Cave I*, Oxford 1955, págs. 87-91.

Estudios: A. DUPONT-SOMMER, *Le Testament de Lévi (XVII-XVIII) et la secte juive de l'alliance*, en *Semitica*, 4, París 1951-1952, págs. 33-53. M. DE JONGE, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, Aquisgrán 1953, 38-52; págs. 129-131. O. EISSFELDT, *Einleitung in das A.T.*, 2.ª ed., Tubinga 1956, pág. 780 y sigs. J. T. MILIK, *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda*, París 1957, págs. 31-32. A. DUPONT-SOMMER, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte*, París 1959. K. H. RENGSTORF, *Hirbet Qumran und die Bibliothek vom Toten Meer*, Stuttgart 1960, *passim*.

K. H. RENGSTORF

LEVÍ, Tribu de (heb. *bĕnē lēwī*; υἱοὶ Λευί; *filii Levi, levitae*). Leví es el antepasado epónimo de los que en la historia de Israel son llamados levitas. Hijo de Jacob y de

Lía, recibió de ésta el nombre de Leví. «Ahora, dijo ella, se apegará (*yil·lāweh*) a mí mi marido»[1]. La misma etimología supone Nm 18,2.4, en que los levitas aparecen como adjuntos en el servicio del santuario. Según la Biblia, la palabra Lēwī no es nombre funcional, sino el nombre propio de uno de los hijos de Jacob. Quizá el término sea una forma abreviada de Lēwī ʾĒl, que aparece en Mari (*lawi-ili*).

Dos tradiciones se han conservado sobre la evolución histórica de la tribu de Leví. La primera está reflejada en la bendición de Jacob[2], donde el patriarca moribundo llama hermanos a Simeón y a Leví, por nacimiento y por temperamento, reprochándoles su comportamiento brutal con los siquemitas[3]. En castigo de su conducta, les dice Jacob: «Yo les repartiré en Jacob / y los dispersaré en Israel». Ninguna mención de los privilegios sacerdotales de los levitas. En cambio, en Dt 33, 8-11, Moisés bendice a Leví, terminando con las palabras: «Ellos [los levitas] enseñan tus juicios a Jacob / y tu ley a Israel; ponen el incienso a tus narices y el sacrificio perfecto en tu altar. Bendice, ¡oh Yahweh!, su valor y agradece la obra de sus manos. Quiebra los riñones de sus agresores y de los que los odian; que no se levanten más»[4].

[1]Gn 29,34. [2]Gn 49,5-7. [3]Gn 34,25-31. [4]Dt 33,10-11.

De los mencionados textos se deduce que en la prehistoria de Israel hubo una tribu de Leví laica que se cambió después en sacerdotal. Lo difícil es determinar cuándo y el porqué los descendientes de Leví fueron escogidos para servir en el santuario. Fracasado su intento de establecerse en Siquem, las tribus de Simeón y de Leví emigraron hacia el sur de Palestina, donde se mezclaron con la de Judá[1]. En Nm 26,58 se localiza y delimita la residencia de los levitas en el territorio de Judá (Libnāh, Hebrón). Fue quizá aquí donde los descendientes de Leví se especializaron en las funciones cultuales. La etnología y la historia aportan otros ejemplos de la especialización funcional y cultual por parte de una minoría étnica (De Vaux). La tribu de Leví, como otras, descendió a Egipto, donde entró en contacto con los ambientes cultuales de dicho país y se relacionó con familias de allí, como prueban los nombres egipcios de algunos de sus descendientes: Pūṭīʾēl y Pīnĕḥās. Moisés, perteneciente a la tribu de Leví[3], lleva nombre egipcio. Se casó con una hija de Jetro, sacerdote de Madián[4].

[1]Jos 14,6-16; 19,1-9. [2]Éx 6,25. [3]Éx 2,1. [4]Éx 2,15-22.

Diversas veces se da en la Biblia la genealogía de Leví: Gērĕšōn, Qĕhāt y Mĕrārī[1]. Qĕhāt engendró a ʿAmrām[2]. Éste tomó por mujer a Yōkébed, la cual engendró a Aarón y a Moisés[3]. Aarón tomó por mujer a ʾĔlīšébaʿ, la cual engendró a Nādāb, ʾĂbīhūʾ, ʾElʿāzār e ʾĪtāmār[4]. Nādāb y ʾĂbīhūʾ murieron[5], pasando el sacerdocio a ʾElʿāzār y a ʾĪtāmār[6]. Del primero, sea jurídicamente o por nacimiento, desciende Ṣādōq[7]; del segundo, Abiatar (ʾEbyātār)[8], reemplazado en el sacerdocio por Ṣādōq al adherirse aquél al partido de Adonías[9]. A partir de la permanencia en el desierto, los descendientes de Leví forman una tribu sacerdotal. Pero dentro de la misma, la familia de Aarón recibe la promesa de un sacerdocio eterno, al cual estaban subordinados los otros levitas, a los que se encomendaban servicios más secundarios (→ **Levitas**).

[1]Gn 46,11 = Éx 6,16-25; 1 Cr 5,27. [2]Éx 6,18. [3]Éx 6,20. [4]Éx 6,23. [5]Lv 10,1-3; Nm 3,4. [6]Nm 3,4. [7]1 Re 1,32-40; 1 Cr 8,30-41. [8]1 Sm 22,20-23; 23,6-9. [9]1 Re 1,7.19.23, etc.

Bibl.: A. VAN HOONACKER, *Le sacerdoce lévitique dans la Loi et dans l'Histoire des Hébreux*, Londres-Lovaina 1899, *passim*. K. MÖHLENBRINK, *Die levitischen Überlieferungen des Alten Testaments*, en *ZAW*, 52 (1934), págs. 184-231. L. WATERMAN, *Some Determining Factors in the Northward Progress of Levi*, en *JAOS*, 57 (1937), págs. 375-380. H. H. ROWLEY, *Early Levite History and the Question of Exodus*, en *JNES*, 3 (1944), págs. 73-78. J. GÖTTSBERGER, *Das alttestamentliche Priestertum und Ezechiel*, en *Episcopus Festgabe Card. Faulhaber*, Ratisbona 1949, págs. 1-19. G. E. WRIGHT, *The Levites in Deuteronomy*, en *VT*, 4 (1954), págs. 325-330. M. NOTH, *Remarks on the Sixth Volume of Mari Texts*, en *JSS*, 1 (1956), pág. 327. A. LEFÈVRE, art. *Levitique*, en *DBS*, 5, V, cols. 389-397. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, II, París 1960, págs. 213-263.

L. ARNALDICH

LEVIATÁN (heb. *liwyātān*, de *liwyāh* «retorcido»; μέγα κῆτος, δράκων; Vg. *Leviathan, draco*). Nombre de un monstruo horripilante, que se aplica en cinco textos poéticos a los poderes adversos a Dios o a fuerzas nefastas, o también a algunos animales terribles. El origen de este monstruo y de su nombre se halla en la mitología fenicia. En los textos ugaríticos relativos a Báʿal y a ʿAnāt (siglo XV A.C.) encontramos, casi al pie de la letra, el oráculo de Isaías 27,1, apareciendo el leviatán bajo la forma *lṭn* (*lōṭān*)[A]. En otro texto del mismo ciclo, se habla de varias victorias de ʿAnāt sobre dragones y monstruos, entre los que se enumeran el *tannīn*, «dragón», y «la serpiente tortuoso de siete cabezas, *šalyat*»[B]. Por tanto, el leviatán originariamente era considerado como un poder contrario a los dioses e infausto.

A la luz de estas mitologías, en Isaías 27,1, el leviatán evoca las fuerzas contrarias a Dios y a su pueblo: el dragón representa, como en otros lugares, a Egipto, y el leviatán probablemente a los imperios de Asiria o Babilonia, o bien a los dos juntos. En el Salmo 74,14 existe el mismo paralelismo del dragón y leviatán, pudiéndose ver en ambos el ejército egipcio aniquilado en el mar Rojo. Otros piensan en la victoria de Dios sobre las fuerzas caóticas en la creación[1]. Job, en su dolor y desgracia, maldice el día y la noche de su nacimiento, añadiendo que también maldigan la noche los que execran el día y están prestos a provocar al leviatán. Luego, de acuerdo con la creencia popular, este leviatán que aquí parece ser un monstruo celeste, podía incluso causar noches oscuras y eclipses, devorando momentáneamente el sol[2]. Dado el carácter aterrador asociado al leviatán, este nombre se aplica con mucha propiedad al cocodrilo en la famosa descripción de Job, donde se realzan los trazos feroces de este animal[3]. Pero el Salmo 104,26 parece insistir menos en el aspecto terrible que en la grandeza y fuerza del leviatán, «a quien Dios hizo para que juegue en él», es decir, en el mar; el poeta parece tener delante de la vista a la ballena o al delfín. Probablemente, la «serpiente fugaz» de Job 26,13 *b* y quizás también la serpiente marina de Amós 9,3 aluden al leviatán. En todos estos textos (excepto en Job 3,8) el leviatán aparece sujeto a Dios: Éste lo vence y abate

e incluso lo forma; luego de la mitología sólo quedó el nombre y la imagen.

[A]C. H. Gordon, *Ugaritic Grammar*, Roma 1940, 7,26; 13,2; 6,9; íd., *Ugaritic Literature*, Roma 1949, pág. 38, textos 67, I, 1-3; pág. 39, textos 29-31. *ANET*, pág. 138*b*. [B]C. H. Gordon, *Ugaritic Literature*, págs. 19-20; *ʿnt* III, págs. 36-39. *ANET*, pág. 137*a*.

[1]Cf. Job 26,12-13; Is 51,9-10. [2]Job 3,3-8. [3]Job 40,25-41,26·

Bibl.: H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, 2.ª ed., Gotinga 1921. Ch. Virolleaud, en *Syr*, 12 (1931), pág. 357; 15 (1934), págs. 305-306. P. Humbert, *À propos du «serpent» (bsn) du mythe de Môt et Aleïn*, en *AfO*, 11 (1936), págs. 235-237. R. de Vaux, en *RB*, 46 (1937), pág. 545. A. Bea, en *Bibl*, 19 (1938), págs. 444-445. W. F. Albright, *Anath and the Dragon*, en *BASOR*, 84 (1941), págs. 14-17. H. Wallace, *Leviathan and Beast in Revelation*, en *BA*, 11 (1948), págs. 61-68. J. L. McKenzie, *À Note on Psalm 73(74), 13-15*, en *ThSt*, 11 (1950), págs. 275-282. G. R. Driver, *Mythical Monsters in the Old Testament*, en *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida*, I, Roma 1956, págs. 234-249.

B. KIPPER

LEVIRATO. Precepto por el que, al morir sin sucesión un hombre casado, el hermano de éste tiene la obligación de tomar por esposa a la viuda y dar al hijo de esta unión el nombre y la herencia del difunto. Esta norma o precepto no es exclusivo de la legislación mosaica, sino que regía en casi todos los antiguos pueblos de Oriente, debido a su gran preocupación por la continuidad de la familia. Su uso entre los hebreos está documentado ya en la época patriarcal, al referirse en el Génesis la maldad y prevaricación de → **ʾŌnān**, quien por mandato de su padre Judá se había casado con la mujer de su difunto hermano ʿĒr, «para suscitar descendencia a su hermano»[1]. Pero sabiendo que «la sucesión no había de ser suya», cuando se llegaba a la mujer de su hermano, evitaba que pudiera tener descendencia[2]. Con Moisés se confirma el precepto del leviriato, que en el Deuteronomio se define o legisla así: «Cuando unos hermanos vivan juntos y uno de ellos muera sin tener un hijo, la mujer del difunto no habrá de casarse fuera con hombre extraño; su cuñado se llegará a ella y la tomará por esposa y cumplirá con ella la ley del levirato. El primogénito que ella dé a luz deberá llevar el nombre del hermano difunto, para que su nombre no sea borrado de Israel. Pero si el hombre no le agrada tomar a su cuñada, ésta subirá a la puerta donde están los ancianos y dirá: "Mi cuñado se niega a mantener para su hermano el nombre en Israel; no quiere cumplir conmigo la ley del levirato"». Entonces los ancianos de aquella ciudad le llamarán para hablarle. Si se presenta y dice: «No me agrada desposarme con ella», su cuñada se acercará a él en presencia de los ancianos, le quitará el calzado de su pie y le escupirá a la cara, y, tomando la palabra, dirá: «Así se hace con el hombre que rehúsa edificar la casa de su hermano». Y se le denominará en Israel «la casa del descalzado»[3]. El hermano a quien incumbe la obligación del levirato es llamado en hebreo *yābām* («levir»). Y cuando se niega a cumplir con este precepto recibe el nombre de *ḥălūṣ ha-náʿal* («privado de calzado», «descalzo»).

El levirato, que se ha confundido a veces con el precepto del → **goleato**, seguía aún en uso en tiempo de Jesucristo, como puede apreciarse por el relato evangélico de la objeción puesta por los saduceos contra la resurrección. Después de citar el precepto mosaico del levirato, objetan a Jesús: «Había entre nosotros siete hermanos, y el primero, después de casado, murió, y, como no tenía prole, dejó su mujer a su hermano; asimismo también el segundo y el tercero, hasta los siete. Posteriormente a todos murióse la mujer. En la resurrección, ¿de quién de los siete será mujer? Pues todos la tuvieron»[4].

En la Mišnāh, el tratado *Yĕbāmōt* se ocupa también del precepto del levirato. Con el tiempo, los mismos rabinos, a causa de las circunstancias de la vida, abandonaron la práctica del levirato, manteniendo solamente la ceremonia de que se trata en el libro de Rut[5].

[1]Gn 38,8. [2]Gn 38,9. [3]Dt 25,5-10. [4]Mt 22,23-27 y par. [5]Rut cap. 4.

Bibl.: P. Cruveilhier, *Le lévirat chez les Hébreux et les Assyriens*, en *RB*, 34 (1955), págs. 524-546.

J. CANTERA

LEVITA (heb. *bĕnē lēwī*, *lĕwiyyīm*; λευίτης; Vg. *levita*). 1. Función y estados; testimonios. El nombre de Leví, «levitas», lo ostenta una tribu israelita, cuya única o principal ocupación fue el servicio cultual de Dios. Los levitas no estaban destinados a vivir de la agricultura y, por lo tanto, carecían de territorio tribal[1]. Aparte de estos dos puntos principales, los testimonios bíblicos sobre su estado y deberes son abundantes, aunque contradictorios. La cuestión es problemática, no sólo para el moderno exegeta, sino aun para los propios escritores sagrados.

[1]Gn 49,5-7; Nm 18,21; Dt 10,9; Ez 48,28.

Sin embargo, no cabe duda alguna acerca del derecho teórico, exclusivo e inalienable, del levita a servir en los santuarios. Se destaca con énfasis el especial convenio de Dios con él[1], y jamás se discute. Los deberes sacerdotales de sacrificar, manejar los *ʾūrīm* y *tummīm*, e instruir religiosa y moralmente al pueblo, se consideran prerrogativas de la tribu[2]. Según el Deuteronomio y otra fuentes bíblicas, este derecho es indivisible: cada levita está, en teoría, igualmente capacitado en el orden jurídico para ejercer como sacerdote. Pero en la práctica, algunos levitas no tuvieron empleo en los santuarios, como indica el mismo Deuteronomio, que trató de reforzar la pretensión del levita sin ocupación a compartir las rentas sacerdotales regulares[3], al banquete sacrificial de los israelitas (→ **Diezmo**)[4] y a la caridad en general[5]. Esto significa que el levita (en cuanto diferente de los sacerdotes) es un pretendiente perpetuo al sacerdocio. Un claro ejemplo de su situación es la historia de Mīkāyĕhū, que se alegra de acoger en su santuario privado a un levita vagabundo y desocupado[6]. El autor de Reyes ve un pecado particularmente malicioso en la ocupación de sacerdotes no levitas en los santuarios cismáticos (!) del reino del Norte[7].

Conforme a algunos libros veterotestamentarios, el derecho tribal del levita al sacerdocio recae y queda restringido a un solo clan levítico; otros levitas se asignan al servicio secundario del Templo. El libro de Números arguye que los levitas se concedían por servidores a los sacerdotes, siendo la palabra «dado» (*nĕtīnīm*)[8], que indica la función, una alusión al término que designa a los esclavos del Templo o *nĕtīnīm* (neti-

neos). Se toman especiales precauciones para excluir al levita del contacto directo con el *Sancta*[9]. Sus deberes quedaban severamente restringidos al transporte del Tabernáculo y de su ajuar, y, posiblemente, a los de custodia[10]. Se supone que vivían gracias a los diezmos[11].

[1]Éx 32,25; Dt 10,8; Jer 33,18-22; Mal 2,4; 3,3. [2]Dt 33,8-11. [3]Dt 18,6-8. [4]Dt 14,22-29, etc. [5]Dt 26,12-13. [6]Jue caps. 17-18. [7]2 Re 12,31. [8]Nm 3,12; 8,19. [9]Nm 4,18. [10]Nm caps. 3-4. [11]Nm 18,21.

Ezequiel admite que en el primer Templo histórico no había distinción estricta entre sacerdotes y levitas. Sin embargo, en el Templo futuro, solamente los miembros del clan de Ṣādōq, que no sirvieron en los santuarios populares fuera del Templo jerosolimitano (*bāmōt*, «lugares altos»), serán admitidos en el sacerdocio[1]. Otros levitas, esto es, los levitas en sentido estricto, sustituirán a los esclavos no israelitas del Templo en estos oficios: guardar las puertas, vigilar el santuario, sacrificar las ofrendas (no las públicas ni oficiales) y, en general, atender a los visitantes[2].

El Cronista informa que los levitas servían en el Templo preexílico como cantantes[3], porteros[4] (es decir, guardianes) y en varias ramas de la administración del santuario[5]. Sus obligaciones no son en manera alguna serviles, sino de importancia básica para la regular marcha del Templo. Estaban también dedicados a la propaganda religiosa[6], y eran considerados como fieles mantenedores de la tradición ortodoxa y leales partidarios del linaje real davídico[7]. A veces incluso cargaban sobre sí las obligaciones especiales de los sacerdotes, que no habían conseguido conservar la pureza ritual[8].

En el Templo postexílico nuevamente establecido, los levitas se dedicaban a las tareas que se enumeran en Crónicas[9]. Empero, los libros de Esdras y Nehemías no comparten la tendencia del Cronista de exagerar la importancia y la ortodoxia de los levitas, que son considerados sencillamente como una parte necesaria de la nueva comunidad. La dificultad estuvo más bien en que había pocos levitas, en que tenían que efectuarse especiales esfuerzos para asegurar la dedicación, en las obligaciones levíticas típicas, de individuos cuya descendencia de Leví fuera demostrada[10]. Por otra parte, los sacerdotes eran numerosos[11].

[1]Ez 43,19; 44,15-16. [2]Ez 44,10-14. [3]1 Cr 6,16-29, *passim*. [4]1 Cr cap. 26; 9,19; 2 Cr 23,19, etc. [5]1 Cr cap. 23, *passim*. [6]2 Cr 17,7-9; 24,5-6; 35,3. [7]1 Cr 12,27; 2 Cr 11,13-15; cap. 23; cf. 2 Re 12,7-17; 2 Cr cap. 29; cf. 2 Re 18,4. [8]2 Cr 29,34. [9]Esd 10,23-25, *passim*; Neh 7,1; 9,4-5, etc. [10]Esd 2,40-42; 8,15-20; Neh 12,27-30. [11]Esd cap. 2, *passim*.

De modo independiente respecto a los datos que se tienen sobre los levitas como personal sacerdotal, se nos informa acerca de la existencia de ciudades levíticas especiales[1]. No eran agrícolas, pero poseían estrechas franjas de pastos; no formaban parte de ningún territorio tribal y podían servir de lugares de refugio. La mayoría de los modernos geógrafos bíblicos ha reparado en que la lista de ciudades levíticas, hasta donde puede considerarse histórica, prueba que los levitas se asentaban en áreas fronterizas, posiblemente como una política de seguridad hacia los reyes de Judá.

Digno de notarse es que los libros de Samuel y de los Reyes contienen escasa información, y aun ésta vaga, sobre los levitas y sus funciones[2].

[1]Lv cap. 25; Jos cap. 21. [2]2 Sm 6,15; 15,24-29; 1 Re 8,4.

2. Función y estado de los levitas; evaluación de los testimonios. Según Wellhausen existió originalmente una tribu levítica seglar o laica, a la que Moisés perteneció. Llegó a extinguirse en la época del temprano reino preexílico, pero usurparon su nombre las familias de sacerdotes (de descendencia heterogénea), que de hecho servían en los numerosos santuarios del período. Así, pues, sacerdote y levita significan la misma cosa. La centralización del culto durante la reforma de Josías, como la propugnaba el Deuteronomio, dejó a la mayoría de los levitas sin ocupación, condición que el mismo Deuteronomio procura mejorar. Los levitas, que perdieron sus cargos en los pequeños santuarios, fueron empleados por los sacerdotes del Templo de Jerusalén en funciones inferiores. Ezequiel justifica y legaliza esta situación, y es el primero en usar el término de levita con el significado específico de sacerdote auxiliar. La posición de Números es una continuación de la doctrina de Ezequiel, elaborada en tiempos postexílicos. El relato sobre el segundo Templo, en Esdras y Hehemías, muestra cómo se pusieron en práctica estas teorías. No obstante, los descendientes de sacerdotes no jerosolimitanos no estuvieron dispuestos a aceptar el nuevo rango secundario, por cuyo motivo Esdras tuvo dificultades en hallarlos. Crónicas es, en suma, una visión retrospectiva de la situación en el período postexílico.

Esta teoría de Wellhausen es aún la más ampliamente aceptada. Se combina, sin embargo, por lo regular, con la especulación sobre la función de los primeros levitas como predicadores, propagadores y mantenedores de la pura doctrina mosaica o monoteísta, o incluso como confesores. Se supone que fueron un gremio ambulante, cuya relación con los santuarios resulta oscura (Meyer, Weber, Hoelscher, Von Rad). Unos cuantos especialistas aceptan el testimonio de las Crónicas acerca de los levitas en tiempos preexílicos (Pedersen, Kaufmann).

El punto flaco de la teoría aceptada estriba en que no explica suficientemente la única muestra de información bíblica que resulta en absoluto digna de confianza, puesto que está exenta de todo carácter tendencioso en lo que atañe a los levitas. Es el apuro de Esdras y de sus contemporáneos al encontrarse con una escasez de levitas. Evidentemente, nadie ponía en duda la necesidad de emplear individuos de descendencia levítica como cantores, porteros y administradores (pero ¡no en los cargos que sugieren Números y Ezequiel!). La tradición debía ser antigua, para ser aceptada de modo tan universal; pues nadie crea nuevas doctrinas de esta índole, o intenta poner en práctica teorías, simplemente para aumentar sus dificultades. Por consiguiente, la función de los levitas como cantores, porteros, etc., tuvo que haber evolucionado en el Templo preexílico. Este Templo fue lo bastante grande e importante para que se hiciera necesaria la complicada división de las funciones y el alcance de los deberes administrativos, que ya se han indicado como propios de los levitas. Esta división de

los cargos es un rasgo de todos los cultos antiguos, donde los santuarios fueron suficientemente grandes; lo único inusitado de la posición israelita fue su tendencia a organizar los encargados del servicio sagrado de modo genealógico (cuasi-tribal) y a mantener la sencillez de la organización (únicamente sacerdotes y levitas, y no muchas corporaciones).

Pero el Cronista tiende a idealizar y exagera. No hay que considerarle como el campeón de los derechos de los levitas postexílicos contemporáneos, pues se trata meramente de un *laudator temporis acti.* Concibe el Templo davídico como algo glorioso y magníficamente organizado por los levitas idealizados (que en su tiempo eran pocos y sin importancia). De hecho, ha de presumirse, sin embargo, que los levitas evolucionaron hacia sus funciones específicas muy despacio y en medio del conflicto de tendencias contrapuestas. Los libros de Samuel y de los Reyes no están interesados especialmente en el proceso; conocen a los levitas, pero se contentan con calificar al personal del Templo, generalmente como de sacerdotes. De otro lado, los levitas, aunque creando lentamente su estado peculiar, trataron probablemente de avanzar hacia la clase sacerdotal. Por esta razón, la mayoría de ellos pretendió, bajo Esdras, y quizá con alguna justificación nebulosa, que era de estirpe sacerdotal. La tendencia evidente de Ezequiel y de Números a reducir los levitas a la posición adecuada, se explica mejor como un intento de contener la creciente importancia de los levitas como grupo, y su aspiración a infiltrarse entre los sacerdotes.

Por lo tanto, la especial situación de los levitas como personal del Templo se comprenderá mejor si se estima que se desarrolló en el santuario jerosolimitano preexílico. Los santuarios menores, sin embargo, que existieron antes que el de Jerusalén (y simultáneamente), no fueron campo adecuado para semejante división de las funciones ni desarrollo de un estado especial. Así ve la situación el Deuteronomio y en el relato sobre el levita de Mīkāyěhū: en teoría, los levitas debían ser empleados como sacerdotes; pero en la práctica, no siempre encontraban ocupación. Tampoco todo el personal del Templo fue levítico: Mīkāyěhū empleó a su hijo antes de que el levita apareciera; el joven Samuel es un efraimita dedicado al servicio del santuario[1]. El levita como tal sólo existe fuera de los santuarios (un levita en un santuario es un sacerdote). Podemos únicamente concluir que conservaron viva su petición tradicional a una «bendición» especial, sirviendo ocasionalmente de expertos en asuntos religiosos, en fiestas familiares y en otras ocasiones análogas. Su papel cultural no pudo ser muy importante. Eran más bien una especie de proletariado semintelectual, en la periferia de la sociedad tribal, que más tarde absorbería nuevos cargos creados en el nuevo Templo central[2], vasto y regio, y que entraron posiblemente al servicio del rey.

[1] 1 Sm 1,1.22; 2,18. [2] Cf. 1 Cr 23,25-26; 2 Cr 35,3.

3. ORIGEN. Conforme al sentido obvio del AT, los levitas eran originariamente una tribu laica, que llegó al estado sacerdotal como recompensa de su lealtad durante la rebelión del becerro de oro[1]. Como prueba de la existencia de esa tribu laica, no pueden citarse sino la persona de Moisés y algunos pasajes del Génesis[2].

Se ha insinuado que semejante tribu nunca tuvo existencia real. En una sociedad de carácter tribal, los grupos errantes de artesanos y especialistas, como herreros, se aprecian a menudo como tribus o clanes. Es bastante probable que, tras la pretensión de los levitas a su «bendición», muchas personas de diverso linaje fueran aceptadas en los clanes levíticos, los cuales consiguieron empleo en el Templo o en otros santuarios. A esto se debe la teoría de que las familias de los servidores de templos, y los vagabundos sustentadores de las tradiciones sagradas, se organizaron en estirpes tribales y fueran consideradas como la tribu levítica. Esta opinión encuentra apoyo en las inscripciones sudarábigas descubiertas en el oasis de el-ʿUlā[A], en la Arabia central, en que las personas dedicadas al servicio del dios Wad reciben el nombre de *lvʾ*, *lvʾt*, siendo la circunstancia más importante la propia dedicación. Es, pues, posible que también en Israel el término «levita» significase en un principio una persona dedicada a servidor de un santuario, y que poco a poco estos levitas «personales», con sus descendientes, formasen la tribu de Leví (Grimme, Albright). Un poema del AT en elogio del levita que rompe los lazos familiares para servir a Dios[3], citase también en apoyo de esta teoría (Meyer). La explicación tradicional es que este texto alude al celo de los levitas en la supresión de la rebelión del becerro de oro.

Puede replicarse contra esa teoría que las condiciones de la primitiva sociedad israelita apenas favorecían la formación de una tribu, nueva y sagrada, que se vio desde el principio forzada a reclamar cargos que no podía ocupar en realidad. Tal teoría obliga a imaginar que los levitas se criaron en los santuarios sólo para ser expulsados de ellos al cabo de una o dos generaciones. La opinión del propio AT, según la cual los levitas entraron en Palestina formando ya una tribu, con aspiraciones reconocidas al servicio sagrado (y, por tanto, sin derecho a la asignación de tierras), es más que razonable. La explicación veterotestamentaria de que la tribu fue secular en su origen y que adquirió carácter sagrado durante la permanencia en el desierto (que fue difícil de hacer respetar después del asentamiento en la Tierra de Promisión), es tan aceptable como cualquiera otra.

[A] H. GRIMME, en *Muséon*, 37 (1924), págs. 169-199.

[1] Éx cap. 32. [2] Gn 34,25; 49,5-7. [3] Dt 33,9.

Bibl.: S. I. CURTISS, *The Levitical Priests*, Edimburgo 1877. W. W. VON BAUDISSIN, art. *Priests and Levites*, en HASTINGS, VI, págs. 67-97. J. WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 6.ª ed., Gotinga 1905. E. MEYER, *Die Israeliten und ihre Nachbahrstämme*, Halle 1906, págs. 51-53. PAULY-WISSOWA, XII, 2, pág. 2125 y sigs. J. PEDERSEN, *Israel, its Life and Culture*, III-IV, Londres-Copenhague 1926-1947, págs. 170-189. K. MÖHLENBRINK, en *ZAW*, 11 (1934), págs. 189-231. A. CAUSSE, *Du groupe éthnique à la communauté religieuse*, París 1937, *passim*. G. VON RAD, *Deuteronomium-Studien*, Gotinga 1946, pág. 47 y sigs. M. WEBER, *Ancient Judaism*, Glencoe 1952, págs. 170-187 (trad. ing.). W. F. ALBRIGHT, *Achaeology and the Religion of Israel*, 3.ª ed., Baltimore-Londres 1953, pág. 204. G. VON RAD, *Die levitische Predigt*, en *Festschrift Procksch*, Leipzig 1954. A. LEFÈVRE, en *DBS*, V, cols. 389-397. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I-II, París 1958-1960, *passim*, cf. especialmente II, págs. 213-231, 253-263.

J. LICHT

LEVÍTICAS, Ciudades. Reciben este nombre las ciudades asignadas como residencia para los levitas en los territorios de las distintas tribus de Israel.

Así como en el Deuteronomio[1] se representa a los levitas dispersos en todo el territorio y viviendo como extranjeros residentes, a los que se recomienda a la solicitud de los poseedores del suelo, y así como en el plan de ordenación de Ezequiel[2] se les asigna un territorio próximo a Jerusalén, el libro de Josué[3] atribuye a los levitas cuarenta y ocho ciudades con sus alrededores inmediatos, que son, salvo excepciones, repartidos por igual entre las tribus. Esta lista se halla con algunas variantes en 1 Crónicas[4]. Este reparto sería la ejecución de una orden dada por Dios a Moisés, tal como describe Números[5]. Finalmente, la Ley de Santidad del Levítico[6] contiene como complemento una cláusula especial relativa a estas ciudades. El texto esencial es el de Josué cap. 21, del que dependen todos los demás.

[1]Dt 12,12.18.19; 14,27.29; 16,11.14; 26,11.13. [2]Ez 45,4-5; 48, 11-14. [3]Jos 21,1-42. [4]1 Cr 6,39-66. [5]Nm 35,1-8. [6]Lv 25,32-34.

LISTA DE LAS CIUDADES LEVÍTICAS.

I. HIJOS DE QĔHĀT.

1. Hijos de Aarón o sacerdotes.

a) En los territorios de *Judá* y de *Simeón*: 1 Hebrón (ciudad-refugio), 2 Libnāh, 3 Yattīr, 4 ᵓEštĕmōᶜa, 5 Ḥōlōn, 6 Dĕbīr, 7 ᶜĀšán, 8 Yūṭṭān, 9 Bēt Šémeš.

b) En *Benjamín*: 10 Gabaón, 11 Gabaa, 12 ᶜĂnātōt, 13 ᶜAlmōn.

2. Levitas.

a) En *Efraím*: 14 Siquem (ciudad-refugio), 15 Gézer, 16 Qibṣáyim, 17 Bēt Ḥōrōn.

b) En *Dan*: 18 ᵓEltĕqēh, 19 Gibbĕtōn, 20 ᵓAyyālōn, 21 Gat Rimmōn.

c) En la media tribu occidental de *Manasés*: 22 Taᶜănāk, 23 Yiblĕᶜām.

II. HIJOS DE GĔRĔŠŌN.

a) En la media tribu oriental de *Manasés*: 24 Gōlān en Basán (ciudad-refugio), 25 ᶜAštārōt.

b) En *Isacar*: 26 Qišōn, 27 Dābĕrāt, 28 Yarmūt, 29 ᶜĒn Gannīm.

c) En *Aser*: 30 Mišᵓāl, 31 ᶜAbdōn, 32 Ḥelqāt, 33 Rĕḥōb.

d) En *Neftalí*: 34 Cades (ciudad-refugio), 35 Ḥammōt Dōᵓr, 36 Qartān.

El-Samuᶜ, vista desde este a oeste, corresponde a la ciudad levítica de ᵓEštĕmōᶜa, situada en los territorios de las tribus de Judá y Simeón. (Foto P. Termes)



III. Hijos de Mĕrārī.

a) En *Zabulón*: 37 Yŏqnĕʿām, 38 Qartāh, 39 Rimmōn (Dimnāh), 40 Nahălāl.

b) En *Rubén*: 41 Béṣer (ciudad-refugio), 42 Yaḥṣāh, 43 Qĕdēmōt, 44 Mēfáʿat.

c) En *Gad*: 45 Rāmōt de Galaad (ciudad-refugio), 46 Maḥănáyim, 47 Ḥešbōn, 48 Yaʿzēr.

Esta lista plantea algunas dificultades:

1. A primera vista, la institución de estas ciudades levíticas parece una utopía elaborada tardíamente, ya que no es posible imaginar que cuarenta y ocho ciudades, teóricamente cuatro por tribu, muchas de ellas importantes, hubiesen sido dadas en exclusividad a los levitas, con un territorio que, según Nm 35,5, tenía unas dimensiones invariables.

2. En la lista se incluyen las 6 ciudades-refugio[1], que representa una institución fundamentalmente antigua. Pero en los textos independientes acerca de estas últimas ciudades, no se las considera nunca como levíticas.

3. La lista supone una distinción clara entre sacerdotes y levitas, la organización de los levitas en tres clases, la designación de los sacerdotes como «hijos de Aarón», cosas éstas que no aparecen en ningún texto preexílico.

No obstante, así como el texto de Josué cap. 20 relativo a las ciudades-refugio tiene sin duda alguna un núcleo antiguo, la lista de las ciudades levíticas puede apoyarse también en una tradición anterior al exilio. Aparte de su sistematización utópica, Josué cap. 21 debe con toda seguridad referirse a una situación real. Muchas de estas ciudades, por otra parte, son citadas ya en otros lugares como residencias de familias sacerdotales. Esta relación no corresponde a una lista de santuarios, en los que los levitas hubiesen servido, sino que por el contrario, estas ciudades serían probablemente aquellas donde residirían las familias levíticas fuera de los grandes santuarios en actividad o sea, aquellos levitas que no tenían un sueldo asegurado y que estarían, por lo tanto, en la situación que de ellos describe el Deuteronomio.

La lista de ciudades representaría primitivamente la dispersión de las familias levíticas luego de la fundación del Templo, la cual trajo consigo la despoblación de levitas de los alrededores de Jerusalén. Así puede explicarse la laguna geográfica que existe en el territorio de Judá, si se marcan en un mapa las ciudades levíticas. Del mismo modo, otra extensión territorial vacía de ciudades levíticas, que aparece en Israel, puede atribuirse a la organización del culto oficial en Betel.

[1] Nm 35,6; Jos 21,13.21.27.

Bibl.: A. Legendre, en *DB*, IV, cols. 216-221. W. F. Albright, *The List of Levitic Cities*, en *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, I, Nueva York 1945, págs. 49-73. A. Alt, *Bemerkungen zu einigen judäische Ortslisten des Alten Testament*, en *BBLAK*, 68 (1951), págs. 193, 210; id., *Festungen und Levitenorte im Lande Juda*, en *Kleine Schriften*, II, Munich 1953, págs. 306-315. M. Haran, *The Levitical Cities: Utopia and Historical Reality*, en *Tarb*, 27 (1957-1958), págs. 421-439. R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, II, París 1960, págs. 224-226, 448.

P. M.ª BUSQUETS

LEVÍTICO. I. Nombre. Es el título que los LXX dan al libro tercero del Pentateuco, indicando así que versa sobre las cosas que conciernen a los ministros del culto, aunque el nombre de «levitas» o «hijos de Leví» aparezca sólo en 25,32-33; pero en un sentido más amplio incluye también a los sacerdotes, hijos de Aarón, de quienes habla constantemente. En la Biblia hebrea, el libro se llama *wa-yiqrāʾ*, «y llamó», por su palabra inicial.

II. Argumento y división. En su estado actual, el Levítico prolonga la legislación consiguiente al pacto del Sinaí y a su vez encuentra la continuación en Números (→ **Códigos bíblicos**). Es el único libro del Pentateuco que no contiene narraciones, con solas dos excepciones (caps. 8-10; 24,10-14). Más que de una colección de leyes se trata de una síntesis de varias prescripciones y usos cultuales de tiempo y ambiente diversos, formando una especie de ritual para uso de los sacerdotes.

Comprende cuatro secciones bastante bien marcadas:

1. Ritual de los sacrificios (caps. 1-7) que contiene a más de lo esencial del sacrificio (1-5) una serie de instrucciones complementarias relativas a los sacerdotes (6-7). Los sacrificios mencionados son:

a) *El holocausto* (*ʿōlāh*) en que la víctima es consumida enteramente por el fuego; se trata de un sacrificio expiatorio, público y perpetuo, ya que se renovaba mañana y tarde. Mientras Ezequiel menciona sólo el de la mañana, el libro de los Reyes habla del vespertino[1] (→ **Sacrificio**).

b) *La oblación* (*minḥāh*), que puede designar cualquier ofrenda. Aunque en sentido propio es de productos vegetales, podía ir sola o acompañada de otras ofrendas. Una parte era quemada (*ʾazkārāh*, «memorial») y otra reservada a los sacerdotes.

c) *El sacrificio de comunión*, llamado también «pacífico» o «saludable» (θυσία εἰρηνική ο σωτηρίου de los LXX que vierten así el heb. *zébaḥ šĕlāmīm*) y pretende simbolizar con el banquete sagrado la unión del oferente con Dios, pues que lo mejor era quemado, una parte era para los sacerdotes y el resto lo comía con sus familiares el que lo había ofrecido.

d) *Sacrificios de expiación y reparación*, difíciles de distinguir por lo complicado de los textos. Generalmente se admite que Lv cap. 4; 5,7-13; 6,17-23 se refiere al de expiación y Lv 5,14-26; 7,1-7 al de reparación y miraban a las transgresiones cometidas por inadvertencia; se llamaban también *sacrificio por el pecado* (*ḥaṭṭāʾt*) o *por el delito* (*ʾāšām*) sin que apenas se distinga el rito de uno y otro, lo que parece sugerir que el último redactor ha unido las viejas tradiciones sobre los sacrificios que habían perdido sus diferencias específicas.

2. Ritual de la consagración de los sacerdotes (caps. 8-10). Esta sección es como una puesta en ejecución de lo ya prescrito en el Éxodo[2], con el que presenta algunas variantes, fruto de la admisión de nuevas tradiciones; el texto parece sugerir que al principio la unción era exclusiva del sumo sacerdote, aunque no se impone con certeza tal interpretación. Los caps. 9-10 relatan las irregularidades de Nādāb y Ăbihū, y una

anécdota sobre ʾElʿāzār e Ītāmār; hay varias prescripciones relativas a la pureza sacerdotal.

3. Ritual de la pureza para el culto (caps. 11-16) en la que tocaba juzgar a los sacerdotes; se trata de normas antiquísimas frecuentemente comunes a otros pueblos sobre la sexualidad, la generación, la enfermedad y la muerte, fuerzas misteriosas, enfocadas aquí como opuestas a la santidad de Dios; pureza e impureza que no son en primer término de tipo físico ni siquiera moral, sino cultuales, aunque el sentido ético no quedaba eliminado[3].

a) *Animales puros e impuros* con distinción basada, no en la naturaleza misma, sino probablemente por haber sido objeto de idolatría, aunque tal vez haya también influido la repugnancia natural que inspiran algunos de ellos; los impuros ni sirven para el culto ni pueden ser comidos.

b) *Purificación de la puérpera,* asunto en que no son de excluir las razones fisiológicas y de higiene, aunque tal vez se deba su tratamiento al hecho de considerar el parto como «una pérdida de vitalidad para el individuo» (Cazelles).

c) *Purificación de la lepra* (caps. 13-14), comprendiendo todas las enfermedades de la piel consideradas como contagiosas; en estos capítulos se suponen ideas primitivas y antiguos ritos que aquí son, al menos, ennoblecidos al ponerlos en relación con la santidad de Dios.

d) *Purificación del varón y de la mujer* (cap. 15) en relación con cuanto se refiere a la vida sexual y dentro de un esquema mental común a los otros pueblos. A más de las razones fisiológicas interviene la idea de que la fecundidad tiene un carácter misterioso y hay que referirla al Autor de la vida. Lv 15,31 hace la transición a la sección siguiente.

e) *Purificación del pueblo en el día de la expiación* (cap. 16), rito que en el texto actual está muy complicado (→ **Yōm Kippūr**).

4. La ley de santidad (caps. 17-26), así llamada por el estribillo predominante: «Yo soy Yahweh, vuestro Dios. Guardad mis leyes... sed santos porque Yo, Yahweh, vuestro Dios, soy santo» (→ **Santidad** y **Códigos bíblicos**); pero más que verdadero código es una colección de leyes caracterizada por un espíritu profético, que tampoco aparece en las otras partes del libro. Versa sobre estos puntos:

a) *Santidad del lugar* (cap. 17), que es la Tienda de la Reunión, agregando una prohibición de comer la sangre.

b) *Santidad de vida* en tres capítulos (18-20), que originalmente parecen haber sido independientes y que tratan de las relaciones sexuales prohibidas entre parientes y que responde poco más o menos a nuestros impedimentos matrimoniales: «Nadie se acerque a la carne de su carne para descubrir la desnudez»[4]; el cap. 19 contiene varias prescripciones morales y cultuales difíciles de resumir, y el cap. 20 vuelve sobre las relaciones sexuales, sancionándolas con penas; el último versículo parece posterior.

c) *Santidad del sacerdocio* (caps. 21-22): tiende a mantener a los sacerdotes lejos de lo profano; aun los animales de los sacrificios deben ser sin defecto.

d) *Santidad del año litúrgico* (caps. 23-25) con el elenco de las diversas fiestas: sábado, Pascua, fiesta de las Primicias, de las Semanas, neomenia, Expiación y Tabernáculos y la legislación sobre el año sabático y el jubilar (de discutible etimología), en orden a frenar el acaparamiento de tierras por el motivo religioso de que el propietario de la tierra es Dios y Él es el verdadero Señor de los esclavos. Al no mencionarse esta práctica en los textos históricos, algunos exegetas modernos piensan que no se realizó de hecho.

e) *Sanciones de la «Ley de Santidad»* (cap. 26), que se encuentran también en los códigos profanos de Hammurabi y otros principalmente hititas. En las maldiciones, las alusiones a un próximo exilio son evidentes; por ello es posible que las conclusiones tradicionales de la Ley hubieran sido repensadas durante el Cautiverio y con vistas a la vida del pueblo después del mismo.

Apéndice (cap. 27) sobre votos y valoraciones, que es bastante tardío, ya que supone un gran avance el poder trocar por dinero las personas u objetos consagrados, evitando así el sacrificio directo.

III. Composición y crítica literaria. En el Levítico todas las leyes son atribuidas a Yahweh y siempre con las mismas palabras, que parecen introducción estereotipada del redactor que ha pretendido conectarlas así con la legislación del Sinaí. Y en realidad a ella pertenecen en última instancia al formar parte de aquel «crecimiento progresivo de las leyes mosaicas debido a las condiciones sociales y religiosas de los tiempos posteriores»[A]. Que se trata de leyes bastante tardías lo prueba el hecho de que, aun con indicios de costumbres y conceptos antiquísimos, miran a una vida ya plenamente sedentaria, con una civilización y cultura urbanas, con fiestas agrícolas y con un culto minuciosamente regulado. La misma insistencia sobre el carácter expiatorio de los sacrificios se explica mal con las graves causas que, respecto de los mismos, lanzaron los profetas desde Amós hasta Jeremías[5], y requiere, por lo tanto, un tiempo posterior al destierro; lo confirmaría el que nunca se mencione al rey y sí al príncipe[6].

La crítica literaria del Levítico va unida a la de todo el → **Pentateuco**. El libro pertenece por entero a la llamada tradición del «código sacerdotal», designado por la sigla P (*Priesterkodex*), resultado final — como las otras tradiciones — de una larga trasmisión oral, y en parte escrita, de la historia anterior a la ocupación de Canaán y de leyes y costumbres del tiempo de Moisés, renovada y completada en conformidad con las condiciones de los tiempos sucesivos. El problema crítico-literario consiste en distinguir las partes antiguas y las recientes, y en estudiar los varios estratos para poder mostrar el desarrollo gradual de la tradición; problema que todavía no está resuelto, aunque se ha llegado a establecer la forma en los siglos VI-IV A.C., poniendo los orígenes de la reducción específica de P en un tiempo preexílico.

Limitándonos a nuestro libro, hay que decir que el criterio principal para discernir el tiempo de redacción de sus distintas secciones se basa en la comparación con Ezequiel. Así, la «Ley de Santidad» se considera comúnmente como anterior, por ir ligada a la respon-

sabilidad colectiva en tanto que el profeta insiste sobre la individualidad y parece completar aquélla[7]. Se trataría de una codificación de la práctica legislativa compuesta por los sacerdotes de Jerusalén hacia finales de la monarquía y redactada en su tenor actual antes del destierro (Cazelles), o al principio del mismo (De Vaux). Las otras partes del Levítico serían posteriores a Ezequiel, pues ya no son los levitas quienes deben sacrificar las víctimas, sino los sacerdotes[8], y, aunque el profeta hable frecuentemente de una pureza cultual, no presenta una verdadera legislación de la misma como se halla en el «Ritual de pureza»; tampoco el «día de la Expiación» se menciona en ningún otro libro. El «ritual de la consagración de los sacerdotes» sería anterior a la inserción del «ritual de sacrificios» y estaría separado de su contexto inmediato. Pero respecto a cada una de las leyes no se ha podido precisar el tiempo de su composición o redacción.

Recientemente, siguiendo las huellas de R. Rendtorff y K. Koch, el católico holandés J. Vink, ha intentado la solución del problema crítico literario, viendo en el libro una síntesis de las tradiciones cultuales de dos grandes familias sacerdotales, las de Abiatar y Ṣādōq, en forma de compromiso entre ambas, después del destierro.

He aquí un resumen de la argumentación de Vink. Estos dos sacerdotes oficiaron en el Templo de Jerusalén hasta que, al tomar Abiatar posición en favor de Adonías contra Salomón al que sostenía Ṣādōq, fue desterrado a ʿĂnātōt[9], quedando Ṣādōq y sus descendientes como sacerdocio oficial hasta la destrucción del Templo en 587. Después del destierro vuelven las dos familias con la caravana de Esdras[10], presentando cada una sus títulos al servicio sacerdotal por ser descendientes de Aarón siendo las dos admitidas, constituyendo la de Ṣādōq, más poderosa, dieciséis de las veinticuatro plazas sacerdotales, quedando ocho para la de Abiatar[B].

Ahora bien, al hablar el Levítico de los sacerdotes, siempre como hijos de Aarón, Vink se pregunta si no contendrá el libro una fusión de las tradiciones cultuales de las dos familias: las más antiguas de Abiatar — estilo cortado, sentencias formadas de tres a cuatro partes breves, uso del «*wāw* de perfecto», mención de principio de un determinado objeto cultual y conclusión con la manifestación de su intento —, en tanto que las otras partes de estilo más prolijo con enumeraciones y clasificaciones, uso del imperfecto — que es el típico estilo de P — serían tradiciones cultuales de la familia de Ṣādōq. Remitimos para más detalles al mencionado comentarista, que parece haber realizado una aportación muy valiosa para la solución del problema literario del Levítico.

IV. Doctrina. Si la redacción final hay que atribuirla a después del destierro, el Levítico podrá parecer a primera vista un paso atrás, dado que los profetas habían reaccionado fuertemente contra el culto sacrificial puramente externo, insistiendo sobre los elementos morales de la religión e inculcando la pureza de intención y la sinceridad del corazón. En cambio, el Levítico con su regulación minuciosa de los sacrificios parece presentar un verdadero nomismo. Pero ya *a priori* hay que excluir tal interpretación de un libro cuyos compositores son hombres depurados por la Cautividad y herederos espirituales de Ezequiel.

Hay que notar lo primero que la tradición sacerdotal ha custodiado y transmitido celosamente ideas y costumbres antiquísimas, enraizadas en el pueblo y muchas veces comunes a otras gentes, en las cuales se manifiesta la conciencia natural y la convicción profunda de la distinción fundamental entre lo divino y lo humano, lo sagrado y lo profano, que han de permanecer separados. Por otra parte, si el hombre debe dar culto a Dios[11], es claro que las prescripciones sobre la pureza, necesarias para que el hombre pueda acercarse a Dios, tienden precisamente a subrayar tal distinción y separación, lo mismo que el hecho, destacado en la tradición sacerdotal y especialmente en el Levítico, de que con una consagración especial el sacerdote es elevado sobre el pueblo como mediador oficial entre Dios y los hombres.

Este interés por hacer sentir siempre más y mejor la distancia que separa al hombre de Dios, aunque expresado según una mentalidad muy alejada de la nuestra, es altamente laudable y ha logrado seguramente dar a entender que Dios exige además la pureza de conciencia; es notable en este sentido cómo, a propósito de las prescripciones sobre los animales puros e impuros, hay una llamada a ser santos, como es santo el Señor, llamada que aparece insistentemente repetida en la «Ley de Santidad», en que está muy presente el aspecto ético de las acciones humanas, puesto que preserva de toda irregularidad las relaciones sexuales para salvaguardia de la santidad del matrimonio, condena las injusticias sociales y proclama por vez primera el precepto del amor al prójimo como a sí mismo, agregando severas sanciones para asegurar su observancia. Todo lo cual muestra la excelencia de la religión yahwista frente a la de los pueblos paganos.

Es también relevante el carácter expiatorio que ha recibido casi todo el culto sacrificial en el Levítico de modo especial en lo que concierne a la sangre. Las fiestas cíclicas del año litúrgico tendían precisamente a reunir al pueblo en el Templo y fomentar su unión con Dios.

Cuanto el Levítico nos revela de la majestad sobrecogedora de Dios, de su santidad opuesta a toda impureza, de la rectitud de vida que exige, de la expiación y reparación que ponen al hombre en grado de liberarse de sus deficiencias y acercarse a Dios en el culto, todo esto contiene una doctrina de alto valor, no obstante las múltiples imperfecciones inherentes a la mentalidad de aquellos tiempos.

El Levítico como parte del AT preparó el NT y cual parte de la Ley fue «nuestro pedagogo hacia Cristo»[12]; y no lo podremos comprender plenamente sino en Aquél que llena solo toda la Ley, el AT. El ejemplo de una tal comprensión del Levítico lo encontramos en la epístola a los Hebreos que es y será siempre su mejor comentario.

[A] Denz, 4.ª ed., n.º 580. [B] Sobre esta teoría, cf. R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, París 1960, II, págs. 223-239,

[1] Ez 46,13-15; 2 Re 16,15. [2] Éx caps. 28-29; 39,1-32; 40,12-15. [3] Cf. Lv 11,44. [4] Lv 18,4. [5] Cf. Am 5,21-24; Os 4,6; 8,11-12; Is 1, 11-17; Miq 6,6 y sigs.; Sof 3,4; Jer 7,21 y sigs. [6] Lv 4,22. [7] Ez cap. 18; cf. 44,22; Lv 21,7. [8] Cf. Lv caps. 1-7; Ez 44,11. [9] 1 Re cap. 1; 2,26-27; cf. 1 Sm 2,27-36. [10] Esd 8,2; cf. Lv 10,6; 1 Cr 24,3; 2 Sm 22,20; 1 Cr 5,30-41; 6,35-38; 7,1-15. [11] Cf. Gn 4,3. [12] Gál 3,24.

Bibl.: M. J. LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques*, 2.ª ed., París 1903. A. MÉDEBIELLE, *L'expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Roma 1924. G. B. GRAY, *Sacrifice in the Old Testament*, Oxford 1925. W. ROBERTSON SMITH, *The Religion of the Semites*, Londres 1927. P. D. SCHÜTZ, *Schuld und Sündopfer im Alten Testament*, Breslau 1930. F. BLOME, *Die Opfermaterie in Babilonien und Israel*, Roma 1934. O. EISSFELDT, *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch*, Halle en Saale 1935. J. BEGRICH, *Die priestliche Tora*, en *BZAW*, 66 (1936), págs. 63-88. S. H. HOOK, *The Origin of Early Semitic Ritual* Londres 1938. A. METZINGER, *Die Substitutions Theorie und das alttestamentliche Opfer*, en *Bibl*, 21 (1940), págs. 159-187, 247-272, 353, 377. R. DUSSAUD, *Origines cananéennes du sacrifice israélite*, 2.ª ed.. París 1941. H. H. ROWLEY, *The Meaning of Sacrifice in the Old Testament*, en *BJRL*, 33 (1950-1951), págs. 74-110. W. KORNFELD, *Studien zum Heiligkeitsgesetz, Lev 17-26*, Viena 1952. R. RENDTORFF, *Die Gesetze in der Priesterschrift. Eine gattungsgeschichtliche Untersuchung*, Gotinga 1954. L. E. ELLIOT-BINNS, *Some Problems of the Holiness Code*, en *ZAW*, 67 (1955), págs. 26-40. R. DE VAUX, *Les sacrifices des porcs en Palestine et dans l'Ancien Testament*, en *BZAW*, 77 (1958), págs. 250-265. L. KOEHLER, «*Aussatz*», en *ZAW*, 67 (1955), págs. 290-291. G. E. MENDENHALL, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburgh (Pennsylvania) 1955 L. MORALDI, *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'Antico Testamento*, en *AB*, 5 (1956). M. NOTH, *Die Gesetze im Pentateuch*, 2.ª ed., en *Gesammelte Schriften*, Munich 1957. G. VON RAD, *Die Theologie des Alten Testaments I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, Munich 1958. K. KOCH, *Die Eigenart der priesterschriftlichen Sinaigesetzgebung*, en *ZThK*, 55 (1958), págs. 36-51; íd., *Die Priesterschrift von Exodus 25 bis Leviticus 16. Eine überlieferungsgeschichtliche und literarkritische Untersuchung*, Gotinga 1959. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, París 1958; II, ibíd., 1960. H. CAZELLES, *Le Levitique*, en *LSB*, 2.ª ed. A. ALT, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, en *Kleine Schriften*, I, 2.ª ed., Munich 1959, págs. 302-332. K. BALTZER, *Das Bundesformular*, en *Wissenschaftliche Monographies zum Alten und Neuen Testament*, 1960. J. VINK, *Leviticus*, en *De Boeken van het Oude Testament*, Roermond-Maaseik 1962.

G. DUNCKER

LEXICOGRAFÍA HEBREA. La lexicografía hebrea no es producto de Palestina. Aunque las obras del judaísmo, por ejemplo, los Midrāšim, encerrasen mucho material en bruto, no se supo explotarlo hasta que la cultura hebrea entró en contacto con las extranjeras: la helenista, la árabe y las modernas occidentales.

I. EL CONTACTO CON EL HELENISMO. La influencia de los *Onomastika*, especie de enciclopedias que agrupan las voces por acepciones, determinó la aparición de los bíblicos, el más famoso de los cuales es el *Onomásticon* de Eusebio de Cesarea († 339 D.C.), sobre topónimos de la Biblia, cuya IV parte es un amplio tratado de nombres propios.

II. EL CONTACTO CON EL ISLAMISMO. En el ámbito cultural islámico eran frecuentes las obras lexicográficas desde el siglo VIII, en que apareció el *Kitāb al-ᶜayn* de al-Ǧalīl ibn Aḥmad. En el siglo X, Saᶜadyāh, natural de Egipto y más tarde gā'ōn en Sōrā' (Babilonia), compuso el *Kitāb al-sabᶜīn lafẓah*, en el que interpretó en árabe, sin atenerse al orden alfabético, 95 (!) vocablos bíblicos raros sobre la base del hebreo, con el propósito de probar a los caraítas la importancia de la enseñanza oral; más tarde compuso el *Sēfer hā-'egrōn*, cuyas voces aparecían ordenadas, no sólo conforme a sus letras iniciales, sino también según las finales, con el objeto de ayudar a los poetas en la búsqueda de rimas. Yĕhūdāh ibn Qurayš, del África del Norte, contemporáneo de Saᶜadyāh, estableció de modo científico en su *Risālah* las bases de la lingüística comparada hebreo-arameo-árabe.

La lexicografía de los caraítas no fue en un principio distintas de la de los rabbanitas. Así, Dāwīd ben 'Abrāhām al-Fāsī, del siglo X, presentó en su *Kitāb ǧāmiᶜ al-alfāẓ* no sólo palabras árabes y arameas como explicación de las hebreas, sino el vocabulario del hebreo medieval. En tal diccionario se tienen aún en cuenta las raíces monolíteras y bilíteras, en las que se reconocen por radicales las letras que se conservan en la conjugación, etc.

El *Maḥbéret* del rabbanita español Mĕnaḥēm ben Sarūq (siglo X) se basó también en el sistema de raíces monolíteras, bilíteras, trilíteras y cuadrilíteras. No estableció ninguna comparación léxica con el árabe, quizá porque el autor sentía aversión a interpretar la SE sobre la base del vocabulario árabe. Este diccionario ejerció un influjo decisivo sobre los judíos ajenos al ámbito cultural islámico, entre otros sobre Raši, por el hecho de estar compuesto en hebreo.

Una vez Yĕhūdāh Ḥayyūǧ hubo descubierto el triliterismo de las raíces, el genial gramático y lexicógrafo español Yōnāh Abu-l-Walīd Marwān ibn Ǧanāḥ lo cimentó en su obra compuesta en árabe, *Kitāb al-uṣūl* (segunda parte del *Kitāb al-tanqīḥ*). Por su singular talento para distinguir las distintas acepciones de una raíz, y el de enlazar de modo original significados y voces, en lo que le fue sumamente útil su conocimiento del árabe, Ibn Ǧanāḥ es tenido por el mayor lexicógrafo medieval. En comparación con él, el italiano Šĕlōmōh ibn Parḥōn (siglo XII) y Dāwīd Qimḥī de Provenza (siglo XII) son simples epígonos. Ciertamente, el segundo completó el sistema de Ibn Ǧanāḥ en su *Sēfer ha-šārāšīm*, escrito en hebreo; pero su verdadera importancia reside en que con dicha obra puso a disposición de los judíos que ignoraban el árabe y a los hebraístas cristianos la teoría de Ibn Ǧanāḥ, con lo que ejerció un influjo duradero (Pagninus Lucensis la compendió en latín, en 1529).

Entre los lexicógrafos del siglo XIV merece citarse el racionalista francés Yōsēf ibn Kaspi, quien en su *Šaršōt késef* postulaba para cada vocablo una acepción fundamental de la que derivaban todas las demás. La importancia de Elías Levita († 1549 en Venecia) estriba en que influyó en los hebraístas cristianos a través de sus discípulos P. Fagius y S. Münster; pero se hallaba en cierto modo en el punto intermedio entre el período medieval y el moderno de la lexicografía hebrea.

III. EL CONTACTO CON LA CULTURA OCCIDENTAL. Los cristianos de Occidente no desplegaron una actividad lexicográfica digna de tal nombre hasta fines del siglo XIV. En el siglo XV hubo un cambio decisivo a consecuencia del Renacimiento, el Humanismo y la Reforma. Los lexicógrafos cristianos estaban en un principio bajo la influencia de los judíos. A este período corresponden, por ejemplo, J. Reuchlin (1506), J. Buxtorf I (1607), J. Coccejus (1669) y C. Reineccius (1707). El cambio en la lexicografía cristiana se produjo en la segunda mitad del siglo XVIII, cuando A. Schulten, jefe de la escuela holandesa, puso los cimientos de la comparación científica del hebreo con el árabe, al paso que la escuela de Halle consagraba especialmente su atención a los

pasajes paralelos y a la comparación con el arameo, lo que se evidencia en los *Supplementa ad Lexica Hebraeica* de J. D. Michaelis (1792). El especialista más importante de este período fue J. Simonis, cuyo diccionario *Manuale Hebraeicum et Chaldaeicum* (1.ª ed., 1752) gozó de gran popularidad.

W. Gesenius es tenido con justicia por el padre de la lexicografía hebrea moderna. Su importancia es comparable a la de Ibn Ǧanāḥ en la medieval, aunque con la salvedad de que, así como éste cayó en gran medida en el olvido al decaer la cultura islámica, la lexicografía moderna se da cuenta perfecta de cuanto debe a Gesenius. Si éste publicó cinco ediciones de diccionarios del hebreo bíblico (cuatro alemanas y una latina), no pudo ver terminada su obra fundamental, el *Thesaurus philologicus criticus*, empezado en 1829; Roediger lo concluyó en 1858. Gesenius tuvo el don de emplear de modo adecuado la comparación filológica con los distintos idiomas semíticos y en su labor atendió, entre otras cosas, a los pasajes paralelos, *emendationes*, traducciones antiguas, lexicografía judía medieval y peculiaridades estilísticas.

Muerto Gesenius, F. F. C. Dietrich se encargó de las ediciones quinta y séptima del diccionario alemán, F. Mühlau y W. Volck de la octava y undécima, y F. Buhl de la duodécima a la decimosexta; las ediciones de 1896 a 1915 (las posteriores son reimpresiones anastáticas), se caracterizan sobre todo por sus derivaciones etimológicas de ejemplar exactitud y por su amplia bibliografía. La edición inglesa, que está a la altura de las de Buhl, es el diccionario de F. Brown, S. R. Driver y C. A. Briggs (1907), notable por su minuciosa elaboración, puntualidad de las locuciones idiomáticas y del *paralelismus membrorum*, y sólido examen de la sintaxis del hebreo bíblico. Aunque anticuados, los diccionarios de Gesenius-Buhl y de Brown-Driver-Briggs son los mejores que hasta ahora se poseen. Los de J. Fürst, C. Siegfried - B. Stade y F. König, si no derivan directamente de Gesenius, experimentan, al menos, su decisiva influencia. Otro tanto ocurre con el diccionario de L. Koehler-W. Baumgartner (1953), importante en especial por la magnífica preparación del material léxico arameo debida a Baumgartner. Los frutos de la actividad católica se resumen en el diccionario hebreo-latino de F. Zorell (1949-1954), editado por el *Pontificio Istituto Biblico*.

Merece citarse entre los modernos diccionarios israelitas el *Thesaurus totius hebraeitatis*, de Elieser ben Yehuda, que abarca también el léxico postbíblico. Las nuevas concordancias bíblicas, *Thesaurus of the Language of the Bible*, obra de la que hasta ahora han aparecido sólo dos tomos (*ʾālef-wāw*), van acompañadas de un diccionario hebreo-inglés, compuesto por S.E. Loewenstamm-J. Blau, que atiende principalmente al *paralelismus membrorum*, el hebreo medieval y el ugarítico. La Academia de la Lengua Hebrea de Israel proyecta, bajo la dirección de N. H. Tur-Sinai, la edición de un diccionario histórico del hebreo bíblico, que mostrará cómo se entendieron las voces de la Biblia en los diferentes períodos del pueblo judío.

Bibl.: J. C. WOLFIUS, *Bibliotheca hebraea*, Hamburgo-Leipzig 1725-1753. M. STEINSCHNEIDER, *Bibliographisches Handbuch über... hebr. Sprachkunde*, Leipzig 1859; reimp., Jerusalén 1957. W. BACHER, *Dictionaries*, en *The Jewish Encyclopedia*, Nueva York-Londres 1901-1905, 1916. S. L. SKOSS, *Lexicography*, en *UJE*.

I. E. KLOSTERMANN, *Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen*, Leipzig 1904. P. WUTZ, *Onomastica sacra*, Leipzig 1915.

II. W. BACHER, *Die hebräisch-arabische Sprachvergleichung des Abulwalid*, etc., Estrasburgo 1884; íd., *Leben und Werke des Abulwalid Merwan Ibn Ganah*, Estrasburgo 1885; íd., *Hebräische Sprachwissenschaft vom 10. bis zum 16. Jhdt.*, Estrasburgo 1892. H. HIRSCHFELD, *Literary History of Hebrew Grammarians and Lexicographers*, Londres 1926 (se debe utilizar con precaución). S. L. SKOSS, *Kitab Jami al-Alfaz... of David ben Abraham al-Fasi...*, New Haven 1936-1945. N. ALLONY, *Edition of the Arabic Text of the «Seventy Words» by Saadia Gaon*, en *I. Goldziher Memorial Volume*, II, *Hebrew Section*, Budapest 1948, pág. 1 y sigs.; íd., en *Tarb*, 19, pág. 89 y sigs. M. KAZ, *Sēfer ʾiggéret rabbī yĕhūdāh ben qurayš*, Tel-Aviv 1953.

III. L. GEIGER, *Das Studium der hebraichen Sprache in Deutschland*, Leipzig 1916. E. F. MÜLLER, *The Influence of Gesenius on Hebrew Lexicography*, Nueva York 1927. Se encontrará bibliografía abundante y reciente en el *Elenchus bibliographicus*, sección de *Philologia biblica, Studia lexicalia*, en *Bibl*.

J. BLAU

LEY. I. ANTIGUO TESTAMENTO. 1. VOCABULARIO Y NOCIÓN. Bajo una terminología diversa se expresa en la Biblia un conjunto de obligaciones que pesan sobre el hombre como manifestación de la voluntad divina. Aunque la serie de textos legislativos del Pentateuco es denominada preferentemente con el término *tōrāh*, la noción de la ley encuentra también expresión en otros ocho vocablos. De todos ellos, *tōrāh* es el que reviste un sentido más técnico en general y más religioso en particular. No es seguro, al menos en la Biblia, el sentido original de *tōrāh*. La raíz de este término, *yārāh* («echar») parece favorecer el sentido de consulta de la voluntad divina a través del procedimiento de los *ʾūrīm* y los *tummīm*[1]. Pero los escasos elementos de juicio que al respecto se poseen no permiten dejar por terminada la cuestión. Un sentido más probable es el que se desprende de una de las funciones primitivas de los sacerdotes, consistente en la transmisión de la *tōrāh*, es decir, del conocimiento de la voluntad divina[2]. En su punto de partida, una *tōrāh* es esencialmente una indicación que se da, una línea de conducta trazada por alguien que tiene autoridad para ello en nombre de Yahweh.

El catálogo de todos estos vocablos se encuentra en el Salmo 119, donde el autor, para tejer el elogio de la ley ha escogido nueve términos en parte sinónimos, en parte de valor específico, que servían para indicar las diversas formulaciones jurídicas: *dābār* es un vocablo más bien genérico para definir las comunicaciones divinas[3]. Sin embargo, en el Código de la Alianza, la unidad legislativa más antigua, el conjunto de cláusulas jurídicas es denominado *dĕbārīm*[4]; *ʾimrāh* es una declaración divina en forma más solemne[5]; *ḥuqqīm*, estatutos o decretos breves[6]; *dérek*, «norma»[7]; *mišpāṭīm*, el matiz dominante es el de una sentencia o prescripción judicial[8]. «No hagas injusticia en tus *juicios*, ni favoreciendo al pobre ni complaciendo al poderoso»; *miṣwōt*, «orden», «precepto»; *piqqūdīm*, son los preceptos (de *pāqad*, «visitar», «gobernar»); *ʿēdōt*, son las atestaciones aseverativas del Señor[9]. Junto a estos términos, *tōrāh* representa todo el cuerpo de la ley, aunque puede aplicarse a cada una de las prescripciones de ésta[10].

La noción de ley, según se encuentra en el AT, supera el concepto que acerca de la misma se había formado el judaísmo rabínico. El concepto bíblico de la ley no puede circunscribirse, como hacía el judaísmo posterior, a la parte del canon que contiene la misma, es decir, al Pentateuco, sino que abarca la totalidad de la revelación. De ahí que entre las formas de la vida religiosa y aquéllas de la vida moral y jurídica exista una unidad sustancial, puesto que son comunes el origen y el ámbito en que se desarrollan. Y es también único el fin de los preceptos que regulan la vida del hombre. La ausencia primero y la limitación después del absolutismo político consintieron a Israel un mayor desarrollo del aspecto religioso y teocrático de la ley en relación a otros pueblos del Oriente antiguo.

[1] 1 Sm 28,6. [2] Is 8,20. [3] Dt 4,2; Is 2,1: «Palabra que percibió Isaías, hijo de Amós». [4] Éx 24,3. [5] Dt 32,2: «Caiga a gotas como la lluvia mi doctrina. Destile como el rocío mi discurso». [6] Dt 4,5. [7] Éx 18,20; Dt 8,6. [8] Lv 19,15. [9] Dt 4,45; Sal 25,10. [10] Dt 27,3; Sal 119, 34.44.

2. Origen y formulación de la ley. La revelación del Sinaí representa prácticamente el origen del pueblo escogido. Con la Alianza, Dios invita a Israel a que, de ahora en adelante, haga la historia con Él y para Él. Esta alianza no tardará en inspirar actitudes prácticas y reglas de vida. Pero es evidente que todo este complejo legislativo no es fruto de una imposición abstracta de Dios. Orgánico en su concepción y en su fin, el derecho hebreo no lo es igualmente en la forma como aparece extrínsecamente. Tal fenómeno es comprensible si se tienen presentes los diversos factores que concurrieron a su formulación. Las condiciones geográfico-climáticas influyen en la clasificación de las fiestas, en la determinación de las estaciones, etc. En el aspecto social, la Biblia supone una población poco homogénea, un verdadero amasijo de gentes. Había que formar cuadros, reglamentar las relaciones sociales. Se trata de una sociedad viviente; por lo tanto, cambiante. De la condición de nómada, este pueblo, una vez conquistada la Tierra Prometida, pasa a la de sedentario. La necesidad de defenderse del enemigo exterior explica la creación de la monarquía. Después del exilio caen todos los cuadros sociales, quedando en pie solamente los sacerdotes. En cuanto al factor histórico-ambiental, hay que tener presente el influjo a que fueron sometidos los judíos por parte de otros pueblos. Es evidente la relación existente entre el Código de Hammurabi y la legislación judía, como igualmente entre ésta y los otros códigos prehammurábicos, tales como las leyes de Ešnunna, recientemente descubiertas (cf. R. de Vaux). Las constantes llamadas de atención y preocupaciones de la Biblia constituyen el mejor testimonio de que el pueblo judío estuvo sujeto a una fuerte presión espiritual por parte de los cananeos. Sin embargo, este encuadramiento en la tradición ambiental no logra ocultar el carácter específico del derecho bíblico. En especial, emerge por la particular coloración moral, reflejo de la intensa compenetración con los elementos religiosos. Éstos constituyen el factor principal que ha intervenido en la redacción y promulgación de las leyes. En medio de múltiples contingencias, que el hagiógrafo contempla como enlazadas entre sí por un misterioso signo de la Providencia reveladora, se va marcando toda la legislación. La necesidad de salvar la Alianza a todo trance está en la base de toda la legislación judía.

3. Diversas unidades legislativas. Exceptuados algunos pocos textos, todo el conjunto legislativo de la Biblia se encuentra en el Pentateuco. Los rasgos más característicos de los cinco primeros libros de la SE los constituye esta mezcla de narraciones y de leyes inseridas en ellas. El Pentateuco intenta demostrar que la Ley determina la constitución interna del pueblo de Dios, que Israel vive de la Tōrāh. La cuestión más difícil es dar un criterio unitario a esta gran masa, al conjunto abigarrado y cargadísimo de todas estas leyes, puesto que se trata de una verdadera recopilación. El estudio de las diversas unidades legislativas es imprescindible a este respecto.

a) *Decálogo*. Las palabras del Decálogo nos han sido transmitidas en dos pasajes diferentes[1]. Prescindiendo de pequeñas variantes, ambas composiciones concuerdan entre sí. De manera que pueden considerarse como dos redacciones de un mismo texto básico. La parte segunda de los preceptos se conserva en una forma estilísticamente más pura. Confrontando el Decálogo con enumeraciones semejantes del Oriente antiguo se percibe inmediatamente la superioridad del primero por el carácter de obligatoriedad interna que imprime a sus preceptos. La legislación mesopotámica y egipcia desconoce la «ingerencia» de Dios en la vida privada y pública por medio de la conciencia moral. El Decálogo es el documento en que se basa la estipulación de la Alianza entre Yahweh y su pueblo[2] (→ **Decálogo**).

[1] Éx 20,2-17; Dt 5,6-12. [2] Éx 24,1-8.

b) *Código de la Alianza*. Está formado por un conjunto de leyes de carácter más bien jurídico. Su interés por las bestias de labor, por los trabajos de los campos y de las viñas, por las casas, etc., supone que el sedentarismo es ya un hecho cumplido. Se hace recurso de sus leyes, unas veces casuística, otras imperativas. Se nota la presencia de leyes que se remontan a los orígenes del pueblo y algunas más antiguas todavía, según se deduce de su cotejo con otros códigos orientales. Presupone una sociedad con una autoridad políticamente débil, pero donde son fuertes las tradiciones religiosas. Este código se lee en Éx 20,22-23,19 (→ **Alianza, Código de la**).

c) *Decálogo ritual*. El apelativo le viene de las «diez palabras» de que se habla en Éx 34,11-26. Este decálogo cultual o ritual es presentado por el recopilador, a continuación de la rotura de las tablas, como si fuera un nuevo Código de la Alianza. Pero, en realidad, parece una recensión del mismo, según se lee en los caps. 20-24. Las dos versiones de las «palabras de la Alianza» presentan en sí muchos detalles comunes, de manera que puede decirse que los vers. 11-26 constituyen como una segunda recensión de una parte de la ley cultual del Código de la Alianza[1]. Se da la típica mezcla de lo sagrado con lo profano, nota peculiar de toda la legislación de Israel. El carácter de sus fiestas es claramente agrícola.

[1] Éx 22,90-30; 23,12.15-19.

d) *Código deuteronómico.* Los capítulos 12-26 constituyen el núcleo sustancial del Deuteronomio en cuanto contienen la exposición de la ley mosaica. Su estilo oratorio difiere mucho del legislativo del Código de la Alianza. Pueden distinguirse las siguientes grandes secciones: 1) legislación de la vida religiosa[1]; 2) legislación relativa a las instituciones sociales: jueces, reyes, sacerdotes y profetas[2]; 3) derecho criminal, familiar y social[3]; 4) conclusión parenética[4]. Sin separar totalmento estos elementos de su contexto antecedente y consecuente, es evidente, sin embargo, que en Dt 12-26 tenemos la parte propiamente legislativa de la obra. Ciertas disposiciones del Código de la Alianza son retocadas con un espíritu nuevo. Parte de la base de una sociedad organizada y centralizada. El redactor no siempre logra fundir armónicamente los diversos elementos legislativos. Probablemente hay que pensar en la existencia de documentos preexistentes que el autor no solamente compiló, sino que, al menos algunos, también redactó. La noción teológica de una ley revelada y puesta por escrito debe la firmeza de sus contornos al Deuteronomio. El concepto dominante de ley está marcado por el dinamismo del amor (→ **Deuteronómico, Código**).

[1]Dt 12,1-16,17. [2]16,18-18,,22. [3]19,1-25,19. [4]Cap. 26.

e) *Ley de Santidad o «Código sacerdotal».* Se trata de dos compilaciones independientes de su contexto histórico. El contenido de la colección es muy variado y la conexión no es muy clara. Sus textos revisten un carácter particularmente ritual, sacerdotal y moral. Ponen en relieve la naturaleza teocrática de la legislación de Israel. A este conjunto suele denominársele también «Código sacerdotal». La ley del trabajo y de la fecundidad se ponen en relación con el descanso sabático[1]. Abraham, el primero que goza de la alianza con Dios, tiene que sujetarse al precepto de la circuncisión[2]. Inmediatamente después de la teofanía del Sinaí se dan las normas para la construcción del Tabernáculo con el Arca que contiene[3]. El legislador trata seguidamente del sacerdocio que asegura el servicio litúrgico del santuario[4]. Antes de entrar en la Tierra Prometida se dictan las leyes relativas a la división[5] y a la parte que corresponde a los levitas[6] (→ **Código sacerdotal).**

[1]Gn 1,28; 2,3. [2]Gn 17,9-14. [3]Éx caps. 25-27. [4]Éx caps. 28-29; Lv 8-10. [5]Nm cap. 32. [6]Nm cap. 35.

f) *Otras unidades menores.* En este conjunto histórico-legislativo se han intercalado otras unidades legislativas. Ley de los sacrificios[1], ley de la pureza[2] y ordenación sobre las fiestas[3]. Queda todavía una serie de pequeñas disposiciones que quizás puedan atribuirse a una obra de conjunto, paralela a la del Código sacerdotal[4].

Todos estos elementos muestran cuán difícil es la debida clasificación de todo el conjunto legislativo del Pentateuco.

[1]Lv caps. 1-7. [2]Lv caps. 11-16. [3]Nm caps. 28-29. [4]Cf. Éx 10, 1-10 (altar de los perfumes); 22-25 (aceite de unción); Lv 27,28-29 (anatema); Nm 9,9-12 (Pascua); 10,1-10 (instrumentos de música), etc.

II. Nuevo Testamento. En los tiempos de Jesús dominaba la conciencia entre los judíos de que su unidad étnica y religiosa se debía a la Ley. Las dispersiones y las dominaciones extranjeras habían aumentado este fervor. «Ahora ya no nos queda nada más —se lee en el libro apócrifo de Bārūk (83,3)— sino *El fuerte y su Ley*». La literatura judía concede gran relieve a la libertad humana y a su poder de satisfacer las exigencias de la norma moral, mientras da escaso relieve a la necesidad del auxilio divino. Esta concepción constituye el fundamento del culto que el mundo judío de los tiempos del NT tributaba a la Ley.

Frente a esta mentalidad, el evangelio se presenta como el perfeccionamiento de la Ley con relación a su valor religioso, pero también como la gran ruptura con relación al carácter nacionalista y excesivamente jurídico que el judaísmo rabínico le había imprimido. En los cinco grandes discursos mateanos que constituyen las líneas esenciales del cristianismo, se establecen frecuentes comparaciones entre la nueva y la vieja economía. Cristo afirma solemnemente que Él no quiere abrogar la ley antigua, sino completarla[1]. Abundan en Mateo las expresiones: «según está escrito», «para que se cumpliera», etc. Sin embargo, el NT no sólo confirma la antigua economía en su valor religioso, sino que también la supera en cuanto Dios se incluye en la historia de este mundo, manifestando su voluntad, no a través de fórmulas jurídicas, sino en la persona de su enviado, Jesucristo. Alejándose de los métodos didácticos de los escribas contemporáneos, que fundaban sus enseñanzas en tradiciones no garantizadas por Dios, Jesús enseña «como quien tiene autoridad»[2]. Los rabinos eran simples expositores de la Ley y dependían de ella. Jesús tiene autoridad propia e incluso toma posición inequívoca contra las palabras de la Ley con aquel famoso «habéis oído que se dijo a los antiguos... pero Yo os digo»[3]. Habla como supremo legislador, atribuyéndose la misma autoridad con que Dios impuso su Ley a los israelitas.

El sistema farisaico de la justificación, evolución unilateral de la doctrina del AT, exagerando apasionadamente algunos elementos (el valor de la Ley mosaica y su observancia) y colocando en segundo plano otros (la iniciativa divina en orden a la salud, así como también la transformación espiritual interna prometida por los profetas en la era mesiánica), dieron ocasión a la enérgica y decisiva denuncia de Pablo contra la caducidad de la Ley frente a la nueva economía[4]. Para él, la Ley contiene muchas prescripciones positivas de una sociedad determinada y en este sentido, la considera totalmente caducada. A la tendencia del judaísmo posterior a la casuística, al formalismo, a la exterioridad y al alejamiento de la auténtica religiosidad, con una concepción estrechamente jurídica de las relaciones entre Dios y el hombre, Pablo opone, en una formulación vigorosamente polémica el concepto de la justicia cristiana. Ésta se adquiere, no a través de las obras de la Ley, sino a través de la fe en Cristo. La Ley, con sus prescripciones y las sanciones que las acompañan, se ha mostrado impotente para comunicar la verdadera vida al hombre. Enseña lo que tiene que hacerse sin dar fuerzas para cumplirlo[5]. Cristo, por el contrario, ha dado a los hombres la posibilidad de actuar y participar de la vida divina y esto por la fe[6]. Pablo ha enseñado el carácter provisional de la Ley: su fin era Cristo[7].

[1]Mt 5,17.21. [2]Mc 1,22. [3]Mt 5,22.28.34.39.44. [4]Rom 10,4. [5]Rom 7,7 y sigs. [6]Rom 5,1-5. [7]Rom 10,4.

Bibl.: R. DE VAUX, *Les patriarches hébreux et les découvertes modernes*, en *RB*, 10 (1949), págs. 17-30. H. CAZELLES, *Loi israélite*, en *DBS*, cols. 498-530 (con bibliografía hasta 1953, y un apéndice de bibliografía española). G. E. MENDENHALL, *Ancient Oriental and Biblical Law*, en *BA* (1954), págs. 26-46; íd., *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburgh (Pennsylvania) 1955. G. T. MANLEY, *The Book of the Law*, Londres 1957. M. G. KLINE, *The Two Tables of the Covenant*, en *WTJ*, 22 (1959), págs. 133-146. S. LYONNET, *Exegesis Epistulae ad Romanos (cap. I ad IV)*, Roma 1960. W. ZIMMERLI, *Das Gesetz im AT*, en *ThZ*, 85 (1960), págs. 481-498. R. L. ALDRICH, *The Mosaic Ten Commandments Compared to their Restatements in the N.T.*, en *BS*, 118 (1961), págs. 251-258. T. FAHY, *Faith and the Law (Rom 4)*, en *IThQ*, 28 (*1961*), págs. 207-214. D. DAUBE, *Direct and Indirect Causation in Biblical Law*, en *VT*, 11 (1961), págs. 246-269. C. F. WHITLEY, *Covenant and Commandments in Israel*, en *JNES*, 22 (1962), págs. 37-48.

F. RAURELL

LEY HEBREA, Letra y espíritu en la. La antítesis entre letra y espíritu (γράμμα καὶ πνεῦμα) expresada por Pablo[1], equivalía a la antítesis griega ῥητον καὶ διάνοια, que era un tópico de la antigua retórica helena. Orígenes ya observó este hecho[A]. El propio término y concepto de la letra de la Ley, que corresponde al hebreo *ʿōt min ha-tōrāh*[B], fue tomado por Pablo de la exégesis rabínica contemporánea, que le era harto familiar. La expresión paulina «espíritu de la Ley» es idéntica a la de Is 4,4 y 28,6, en donde se emplea la frase *rūaḥ mišpāṭ*. Es posible que Pablo, durante la elaboración de su concepto de *rūaḥ mišpāṭ*, sufriera la influencia de Is 42,1: «He aquí mi Siervo en quien me apoyo, en el que se deleita mi alma. Yo puse mi espíritu (*rūḥī*) sobre él. Promulgará la ley (*mišpāṭ*) a las naciones». Puede aceptarse que la antigua tradición judía, incorporada en la traducción aramea de este versículo (y presupuesta en el Talmūd palestinense[C]), era conocida de Pablo. Según ella, este verso alude al Mesías, el cual, investido del Espíritu Santo, expondrá leyes a las naciones (*dīnīm lĕ-ʿāmĕmīm yĕgālleh*). El verbo arameo *gālāh* significa «revelar»; en hebreo rabínico denota principalmente «manifestar».

Así, pues, la antítesis entre letra y espíritu, como la utiliza Pablo, presupone que la Ley es susceptible de una doble interpretación: una literal y otra de significado alegórico. Sin embargo, como la Ley antigua, según Pablo, quedaba abolida con la llegada de la nueva, Pablo declaró que «la letra mata y el Espíritu vivifica»[2]. La última proposición recuerda de modo sutil a Ez 37,5: «He aquí, Yo haré que penetre el Espíritu en vosotros y reviviréis». Pablo justificaba la abolición de la circuncisión mediante el argumento, tomado de la propia Escritura, que usa la expresión de «y él circuncidará el prejuicio de vuestro corazón».

[A]*Contra Celsum*, 6, 18. [B]*Yĕbāmōt*, 79 *a*. [C]*Dĕmaʾy*, 7, 1, 26 *a*.

[1]2 Cor 3,6. [2]2 Cor 3,7. [3]Dt 10,16; Jer 4,4.

En cuanto al legalismo en la Escritura, en el sentido de una adhesión estricta (en ocasiones excesiva) y literal a la Ley, nótese que en el AT, como en todos los sistemas legales antiguos, existió la tendencia a que, en el principio, prevaleciese una interpretación apegada a la letra, hasta que, debido al paso del tiempo, apareció una más liberal. Esto fue particularmente cierto en el terreno del derecho civil, en que la justicia y la misericordia atemperaron los viejos estatutos. En cambio, y de un modo general, la interpretación estricta persistió en el terreno de la ley ritual y religiosa. Por ello es improbable que el Deuteronomio y Jeremías interpretaran solamente de manera alegórica la ley de la circuncisión. Emplearon una expresión metafórica, familiar al pueblo, a fin de grabar en su mente la lección de una obediencia ética a todos los mandamientos de Dios.

En la edad bíblica, las leyes correspondientes a los derechos y deberes del hombre, en la sociedad civil, solían recibir el nombre de *mišpāṭ*. El legislador exigía que los jueces fuesen imparciales e incorruptibles[1], y sentenciasen con honestidad[2]. Es posible suponer que, en el período más temprano, los jueces siguieran sin apartarse un → **ápice** de la letra de la ley.

Pero transcurrió el tiempo y se advirtió que la adherencia a la ley estricta (*mišpāṭ*) quizá no cumpliese el propósito de la misma, que era la justicia (*ṣĕdāqāh*) y la prosperidad de la sociedad[3]. A fin de combinar el derecho con la justicia, nació el principio de equidad, que se basa en la comprensión de la intención de la ley. En el AT existen tres términos, referentes a la equidad, cada uno de los cuales destaca un aspecto particular de la misma. El primero es *mīšōr* o *mēšārīm*, que denota la rectificación de la aspereza de la ley, debida a su aplicación estricta; el segundo, *mišpāṭ ʾĕmet*, «juicio de verdad», que alude a las leyes verdaderamente justas y moralmente equitativas, en contraposición al *mišpāṭ* puro y simple, que es escrupulosamente correcto y legal; y tercero, *mišpāṭ šālōm*, «juicio de paz», que apunta a la finalidad de la ley de preservar la paz, con cuyo objeto es a veces necesaria una relajación de su aplicación literal. El libro de Isaías describe la futura actividad judicial del Mesías como aquella en que la equidad tiene un papel preponderante: «Y Él no juzgará según la mirada de sus ojos; ni decidirá conforme al oír de sus oídos; sino que con justicia juzgará al pobre y decidirá con equidad por los humildes de la tierra»[4].

[1]Lv 19,15; Dt 1,17. [2]Dt 16,19. [3]Lv 18,5; Dt 5,26. [4]Is 11,3-4.

Bibl.: B. COHEN, *Letter and Spirit in Jewish and Roman Law*, reimpresión del *Mordechai M. Kaplan Jubilee Volume*, Nueva York 1953, págs. 109-135; íd., comentario sobre *Letter and Spirit in the New Testament*, reimpresión de *HThR*, 47 (1954), págs. 197-203.

B. COHEN

LEYES ASIRIAS ANTIGUAS. → **Códigos orientales y la Biblia.**

LEYES HITITAS. → **Códigos orientales y la Biblia.**

LEYES MESOASIRIAS. → **Códigos orientales y la Biblia.**

LEYES NATURALES. Son las leyes que rigen los fenómenos de la naturaleza, bien sea físico-químicos, geológicos o biólogicos. Algunas de estas leyes tienen expresión matemática; tal es el caso de las leyes físicoquímicas, astronómicas, geofísicas, etc. Las leyes biológicas, salvo contadas excepciones, se caracterizan por su empirismo, y en general no pueden expresarse matemáticamente, a pesar de lo cual, no son menos reales. Por ejemplo, la ley de la continuidad de los procesos vitales, las leyes del desarrollo embrionario, las leyes

por las que se rige la evolución de los seres vivos en el tiempo, etc.

Estas leyes naturales, constituyen la forma que Dios ha dispuesto para gobernar la creación, y para que en el transcurso del tiempo se haya ido actualizando. En los textos evangélicos[1], hay varios pasajes en los que Jesucristo dice taxativamente que ésta es la forma como Dios hace las cosas en la naturaleza, mediante esas leyes naturales.

La suspensión de estas leyes naturales constituye precisamente los milagros, que sólo pueden ser realizados por el mismo Autor de las leyes, por el Sumo Hacedor; pero tal cosa sólo ocurre cuando existe un motivo suficiente o cuando place a los designios de la Divina Providencia. Corrientemente, Dios guarda y mantiene las leyes naturales en toda su fijeza; este es el modo que Él tiene de gobernar al universo, no mediante una serie de milagros sucesivos o de intervenciones inmediatas, anulando constantemente las mismas leyes por Él instituidas.

Se da por supuesto que para admitir la existencia de un milagro, ha de darse razón suficiente al modo humano.

[1] Mt 5,45; 6,27-31; Lc 12,24.27-28.

B. MELÉNDEZ

LEYES NEOBABILÓNICAS. → **Códigos orientales y la Biblia.**

LEZNA (heb. *marṣēa*ᶜ; ὀπήτιον; Vg. *subula*). Instrumento metálico empleado para hacer orificios; de la raíz *rṣ*ᶜ «taladrar». También puede traducirse por «punzón». El vocablo griego es diminutivo de ὄπεας, lezna de zapatero. En la SE aparece dos veces al mencionar el rito del taladro de la oreja del siervo que, sintiéndose a gusto en casa de su señor, no quería recobrar la libertad al llegar el año sabático.

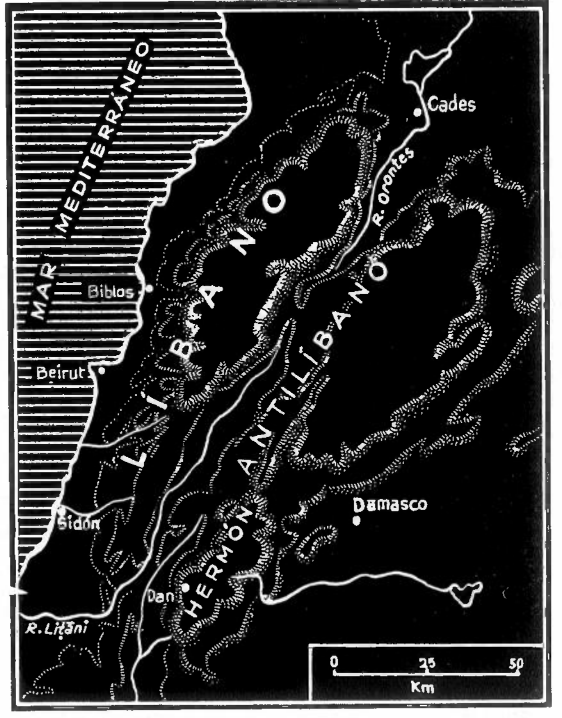
Éx 21,6; Dt 15,17.

J. A. PALACIOS

LÍA (heb. *lē'āh*, «vaca salvaje»?, «antílope»?; ár. *la*ᶜ*a*^{un}, «antílope»; Λεία; Vg. *Lía*). Hija mayor de Lābān y primera esposa de Jacob, quien pretendía a su hermana Raquel. Lía tenía los ojos débiles; Raquel, en cambio, era apuesta y de bello semblante[1]. Jacob amaba a la hija menor, que era Raquel; mas Lābān con engaño, y por seguir la costumbre del país, le dio primero la mayor[2]. Cuando se cumplieron los siete años, por los cuales había servido Jacob a Lābān, éste le entregó Lía, por la noche, después de un convite, y entró en ella. Llegada la mañana, Jacob se dio cuenta del fraude y se quejó ante Lābān[3]. Éste le prometió la hija menor, con tal que le sirviera otros siete años. Cuando se cumplió la semana nupcial con Lía, Lābān entregó a Raquel, para cuya posesión cumplió Jacob lo estipulado[4]. Al principio, Raquel era estéril, mientras que Lía dio a Jacob su primogénito Rubén y luego Simeón, Leví

Relieve del palacio de Asurbanipal en Nínive. En él podemos ver al monarca asirio ofreciendo una libación ritual ante los leones obtenidos en una cacería. (Foto *British Museum*)





Mapa de la cadena montañosa del Líbano, región de Siria

y Judá[5]. En la constante rivalidad entre ambas esposas, Lía, que más adelante ya no daba hijos a su marido, ofreció su esclava Zilpāh, para tener hijos por ella; estos fueron Gad y Aser[6]. Más adelante, por unas mandrágoras que le trajo del campo su hijo Rubén, y que ella entregó a Raquel, «compró», en compensación, el dormir con Jacob. Dio entonces a luz a su quinto hijo, Isacar[7]. Y todavía, con el tiempo, un sexto hijo, Zabulón y una hija, Dina[8]. El texto del Génesis no narra su muerte. Sólo sabemos que murió antes de la ida de Jacob a Egipto, y que fue enterrada en la cueva de Makpēlāh, donde habían sido sepultados Abraham, Sara, Isaac y Rebeca[9]. Lía ha sido considerada frecuentemente en la literatura patrística como figura de la sinagoga, y en la medieval, de la vida activa.

[1]Gn 29,16-17. [2]Gn 29,26. [3]Gn 29,23.25. [4]Gn 29,28.30. [5]Gn 29,32-35. [6]Gn 30,9-13. [7]Gn 30,14-18. [8]Gn 30,20-21. [9]Gn 49,31.

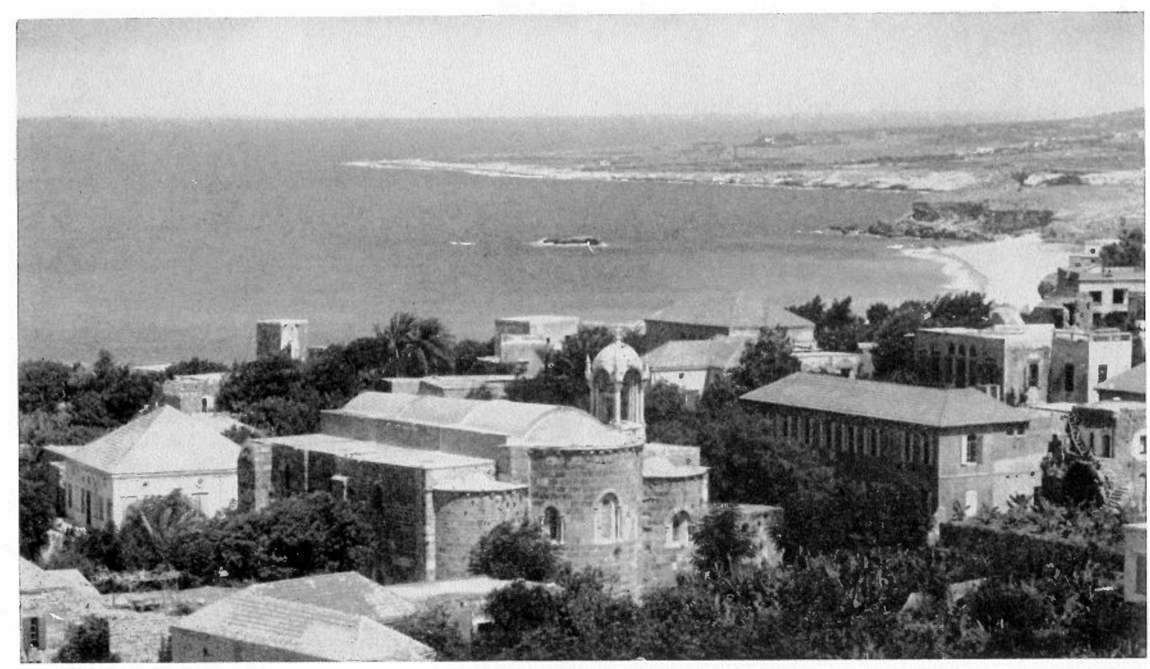
Bibl.: NOTH, 805, pág. 10. G. STANO, *Lia*, en *ECatt*, VII, cols. 1242-1243. A. CLAMER, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, París 1953, pág. 370 y sigs. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, París 1958, págs. 46-49.

T. DE J. MARTÍNEZ

LIBACIÓN (heb. *nések*, de *nāsak*; aram. *niskā'*; σπονδή, σπένδω; Vg. *libatio*, *libamen*). Se entiende por libación el sacrificio litúrgico consistente en el derramamiento de un líquido: vino, aceite, sangre o agua. En las liturgias cananeas antiguas tuvo peculiar importancia; no así en Israel, donde ningún sacrificio constaba de la sola libación, que sólo como complemento acompañaba a los sacrificios sangrantes y de viandas sólidas.

En el holocausto, el sacerdote derramaba la sangre de la víctima alrededor del altar[1] como reconocimiento de que la vida contenida en la sangre pertenecía a Dios. Después se acompañó el holocausto de ofrenda de tortas de harina y libación del vino al pie del altar[2]. De Simón, hijo del sumo sacerdote Onías, se recuerda que «tendía

Biblos fue la ciudad del Líbano más importante en la antigüedad. En la ilustración vemos la zona situada al norte del puerto antiguo. (Foto P. Termes)





Líbano. El pueblecillo de Ehdén en plena cordillera libanesa, en el valle de Kadiša, cerca del lugar donde crecen los célebres cedros. (Foto P. Termes)

su mano a la libación (ἐπὶ σπονδείου) y ofrecía la sangre de la vid, y derramaba al pie del altar la sangre, de olor agradable al Altísimo Soberano»[3]. Lo mismo ocurría con los sacrificios pacíficos o de comunión[4]. En los expiatorios se asperjaba siete veces el velo del santo de los santos con la sangre de las víctimas si era por los pecados del pueblo, de otro modo se derramaba al pie del altar[5]. La libación del vino acompañaba al sacrificio pascual y al perpetuo o cotidiano[6].

Como libación no litúrgica, pero sí religiosa, interpreta el autor sagrado el acto de David, derramando el agua apetecida[7]. Y sentido de libación metafórica tiene la expresión «derramar el alma» por el dolor o la tristeza[8]. Tal vez late la idea concreta de libación cúltica en el sacrificio que de su vida hace el Siervo de Yahweh, aunque el término *heʿĕrāh* sólo en ese pasaje tendría tal significado[9].

Tal sentido aparece ciertamente en dos pasajes paulinos: «Me alegro y congratulo con todos vosotros, aunque sea derramado como libación sobre el sacrificio y liturgia de vuestra fe»[10], y poco antes de morir «ya estoy para ser derramado en libación»[11] —en ambos casos σπένδομαι, en latín *spondeo*, que entre los clásicos señalaba principalmente la libación de vino—. El apóstol ve su muerte como coronación litúrgica de una vida de trabajos en favor de los fieles, cuya vida cristiana ya había enfocado otras veces como ofrenda y sacrificio a Dios[12].

[1] Lv 1,5. [2] Éx 29,38-44; Lv 23,18; Nm 5,15. [3] Eclo 50,15-17. [4] Lv 3,2.8.13. [5] Lv cap. 4. [6] Cf. Éx 29,40; Lv 23,13; Nm 15,1-12. [7] 2 Sm 23,16; 1 Cr 11,18. [8] Job 30,16; Lam 2,12. [9] Is 53,12. [10] Flp 2,17. [11] 2 Tim 4,6. [12] Cf. Rom 1,9; 15,16.

Bibl.: K. HANELL, *Trankopher, Spenden, Libationen*, en PAULY-WISSOWA, VI, cols. 1232-1235. A. M. DENIS, *Versé en libation (Phil 2,17) = versé son sang?*, en *RSR*, 45 (1957), págs. 567-570; íd., *La libation de Phil 2,17*, en *RSPhTh*, 42 (1958), págs. 640-656. O. MICHEL, σπένδολαι, en *ThW*, VII, págs. 529-537.

C. GANCHO

LÍBANO (heb. *[ha-]lĕbānōn*, «blanco»; ac. *labnānu*; ár. *ğebel el-libnān*; Λίβανος; Vg. *Libanus*). Cadena montañosa situada en Siria, que, siguiendo una dirección sur-suroeste a nor-nordeste alcanza una longitud de unos 170 km. Está dividida en dos ramales paralelos, el Líbano propiamente dicho, más próxima al mar, del que es paralela, y el Antilíbano (heb. *šĕnīr*; ár. *ğebel el-šarqī*) en el interior. El extremo sur está limitado por el Nahr el-Qāsimiyah o Nahr el-Liṭāni (el Leontes de la antigüedad) y al norte por el Nahr el-Kebīr (Eleutheros), desde Beirut a Trípoli principalmente. Ambas

cadenas están separadas entre sí por el-Beqā' (Celesiria), valle formado por el-Liṭāni y el-Āṣi (Orontes). Las mayores alturas se alcanzan en la cadena propiamente llamada del Líbano, cuyos puntos culminantes son Ğebel Makmal (3126 m), Dahr el-Dubāb (3066 m) y Dahr el-Kutib (3063 m), en la parte septentrional; la mayor altura de la parte meridional es Ğebel el-Bārūk (2200 m). La más importante de la cadena interior, Antilíbano, es el monte Hermón (2760 m) separado del cuerpo de la cordillera por una profunda fosa.

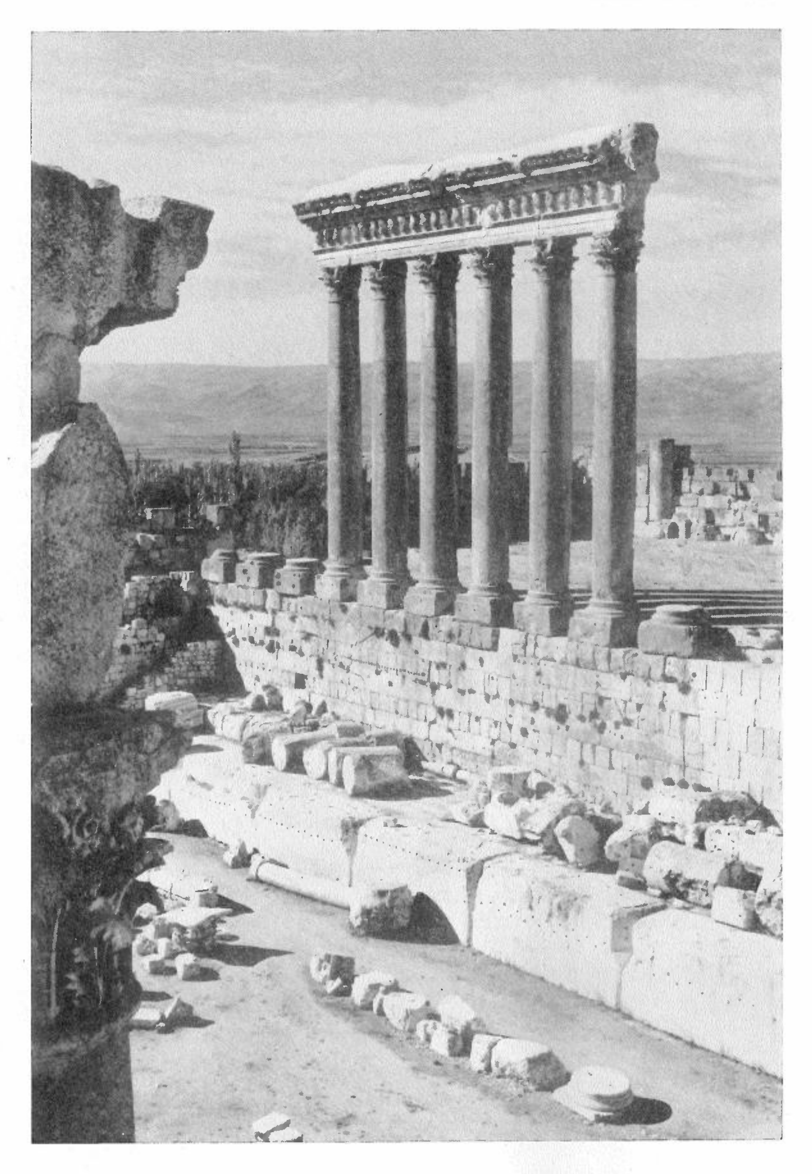
El nombre proviene de la raíz *lbn*, «ser blanco». Tal denominación le viene, según unos autores, de la existencia de nieve durante algunos meses del año en sus cumbres más altas. Para otros — suponiendo que si se hubiese debido a tal observación el Hermón hubiese debido recibir el mismo apelativo, ya que también él tiene nieve — se debería al hecho de existir un tipo de minerales blancos en alguna parte de la cordillera; los más abundantes son arenisca, caliza y basalto.

Se encuentran numerosas referencias en la Biblia. El Líbano constituía la frontera noroeste[1], circundada de estribaciones de menor altura[2]. Si bien en nuestros días su importancia agrícola no es considerable, en la época bíblica debió practicarse en considerable grado y en las zonas bajas se cultivaba la vid[3]. El producto que caracterizaba la riqueza del Líbano en la antigüedad fue el cedro, aunque también crecían cipreses y abetos; Salomón hizo traer una gran cantidad de cedros del Líbano para la construcción del Templo[4], y a ellos se vuelve a hacer referencia en el oráculo de Yahweh a Ezequías[5]. Su madera se utilizaba para múltiples usos, entre otros para la construcción de mástiles de las embarcaciones[6]. En la Biblia se menciona muchas veces, casi siempre en tono de alabanza[7]; varias veces aparece en los Salmos, utilizándose bien el Líbano bien sus cedros, como puntos de comparación[8]. Con el mismo fin se menciona muchas veces en los Profetas: el Mesías tendrá la gloria, la ufanía poderosa del Líbano[9]; el palacio del rey de Judá fue como la cumbre del Líbano[10]; la casa de Israel se puede comparar con la rama más frondosa de un cedro del Líbano[11]; Israel se convertirá en una plantación con raíces como los cedros del Líbano[12], tendrá su misma fragancia[13] y será tan renombrada como sus vinos[14]. El Líbano siempre está cubierto de nieve[15].

Constituyó la frontera norte, permaneciendo poco tiempo en poder de Josué[16]. Los reyes de Israel estuvieron en contacto bastante estrecho con Fenicia, bajo cuyo dominio se hallaba el Líbano[17]; también Zorobabel[18] tuvo relaciones con ella.

Líbano. Grupo de cedros en Becharré, lugar en que se conservan los ejemplares más antiguos y además en gran cantidad. (Foto P. Termes)





Templo de Júpiter en Baʿalbek, en un valle situado entre las cordilleras del Líbano y Antilíbano

[1]Dt 1,7. [2]Os 14,6. [3]Os 14,8. [4]1 Re 5,6-10. [5]2 Re 19,23. [6]Esd 3,7. [7]Cant 4,8. [8]Sal 29,5-6; 72,16; 80,11; 92,13; 104,13.16. [9]Is 35,2. [10]Jer 22,6. [11]Ez 17,4. [12]Os 14,6. [13]Os 12,7. [14]Os 12,8. [15]Jer 18,14. [16]Jos 13,1-6. [17]2 Sm 5,11; 1 Cr 22,4-10, etc. [18]Esd 3,7.

Bibl.: Estrabón, *Geog.*, 16,2,16. Plinio, *Nat. Hist.*, 5, 20. O. Fraas, *Drei Monate im Lebanon*, Stuttgart 1876. F. J. Bliss, *The Religions of Modern Syria and Palestine*, Nueva York 1912. A. Legendre, *Liban*, en *DB*, IV, cols. 227-234. Pauly-Wissowa, XIII, cols. 1-11. R. Dussaud, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*, París 1927. Abel, II, cols. 340-347. A. Clamer, *Deutéronome*, en *La Sainte Bible*, II, París 1946, pág. 515. G. Levi Della Vida, *Libano*, en *EIt*, XXI, págs. 30-32. A. Kuschke, *Beiträge zur Siedlungsgeschichte der Bikāʿ*, en *ZDPV*, 70 (1954), págs. 104-129, E. de Vaumas, *Le Liban. La végétation*, París 1954. Simons, §§ 112, 143, 228, 275, 276, 283, 295, 303, 509, 1481. M. Noth, *The History of Israel*, 2.ª ed., Londres 1960, págs. 14, 24, 27, 41, 197, 211 (trad. ing.).

R. SÁNCHEZ

LIBB, Ḫirbet. → **Yáhaṣ.**

LIBELO DE REPUDIO. → **Divorcio.**

LIBER. En la Vg., nombre del dios pagano Baco. Aparece en dos pasajes del libro de los Macabeos[1], pero su forma más correcta es → **Dionisos.**

[1]2 Mac 6,7 bis; 14,33.

«LIBER DE INFANTIA SALVATORIS», Extractos del. Esta compilación está contenida en dos recensiones muy diferentes (*Cód. Arundel*, 404 del *British Museum* [siglo xiv], 1-19, caps. 1-102; *Cód. Hereford*, 0.3.9 [siglo xiii], 114-133, caps. 1-110). La primera, que atribuye la narración a san Mateo, es más antigua y menos difusa que la segunda, que da por supuesto autor a Santiago (→ **Pseudomateo, Evangelio del**).

Bibl.: M. R. James, *Latin Infancy Gospels*, Cambridge 1927, págs. 2-95. C. Gecchelli, *Mater Christi III*, Roma 1954, págs. 387-393, estudio. A. de Santos, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid 1956, págs. 275-292, estudio, bibliografía y trad.

A. DE SANTOS OTERO

LIBERALIZANTES, Fariseos. En el judaísmo farisaico no ha existido nunca un partido liberal en el sentido estricto de la palabra. No puede hablarse más que de una orientación más tolerante en la interpretación de la Ley y a veces en las prácticas que se exigían de los → **prosélitos** en tiempos de Herodes. A este respecto hay que citar por su lenidad al famoso Hillēl y su escuela, en contraposición al rabino Šammay, que representaba la orientación rigurosa y estrecha. Las imágenes y parábolas de Hillēl recuerdan con frecuencia temas de los evangelios; en la cuestión de la disolución del matrimonio, Jesús[1], seguía la práctica moderada[A] de Hillēl. Cristo también quizás haya sabido de expresiones de Hillēl como ésta: «Ama a tu prójimo como a ti mismo; eso es toda la Tōrāh». O de la que dijo a un gentil que quería aprender de sus labios la Tōrāh durante el tiempo en que pudiera sostenerse sobre un solo pie: «No hagas a tu prójimo lo que a ti te es desagrable. Esto es toda la Tōrāh, lo demás son explicaciones. Vete y aprende»[B].

Semejante tolerancia y transigencia para con los no judíos se desprende también de los Hechos de los Apóstoles[2] en la intervención del rabino fariseo Gamaliel

el Viejo, calmando a los acusadores de los apóstoles en el sanedrín con estas palabras: «Desistid de molestar a esos hombres, porque si proviene de hombres esa obra, se disolverá; pero si proviene de Dios, no podréis disolverla». La escena difícilmente puede ser histórica en su tenor escueto. En la novela pseudoclemintina y en leyendas tardías sobre Gamaliel, se dice que se convirtió al cristianismo.

Finalmente, de los alegoristas radicales de Alejandría, que tenían las leyes escritas como símbolos de doctrinas espirituales, refiere Filón que eran prácticamente no sólo liberales, sino francamente antinomistas. Filón se aparta de ellos, ya que no otorgaban importancia alguna a la unión con la comunidad judía.

[A] *Bar. Gitti*, 90 *a*. [B] *Sab.*, 31 *a*.

[1] Mt 19,1-9. [2] Act 5,34 y sigs.

Bibl.: Filón, *De migratione Abrahae*, 1,450. F. Delitschz, *Jesus und Hillel*, 3.ª ed., Leipzig 1879. J. Klausner, *Jesus von Nazareth*, Berlín 1930, pág. 300 y sigs. A. Kaminka, en *JQR*, (1939-1940).

H. J. SCHÖPS

LIBERTAD. La libertad externa, es decir, la posibilidad de desplegar la vida conforme el propio arbitrio, no sólo era entre los griegos «un bien hermoso y magnífico, tanto para el individuo como para el estado», sino que también se apreciaba sumamente en el AT.

1. Antiguo Testamento. Moisés sacó a su pueblo de Egipto, «la casa de la servidumbre»[1], a la libertad, que por lo pronto estaba unida, por cierto, al hambre y los peligros del desierto, de tal modo que los hebreos echaban de menos las ollas de Egipto[2], pero la libertad constituía una condición indispensable para la futura misión de Israel. Verdad es que estaba permitida en el AT[3] la posesión de esclavos; no obstante, la situación social y jurídica de éstos a tenor de Éx 21,2-11 («Decálogo de los derechos de los esclavos») era sustancialmente mejor que en todos los demás pueblos de la antigüedad. La destrucción de Jerusalén (587 a.C.) y la conducción de muchos judíos a la Cautividad babilónica[4] encontraron en los cánticos de lamentación de Jeremías una conmovedora repercusión. Más tarde, los Macabeos lucharon constantemente por la independencia política de Palestina, porque con la libertad política se perdía muy fácilmente la libertad religiosa[5].

[1] Dt 7,8. [2] Éx 16,3. [3] Cf. Lv 25,44. [4] 2 Re cap. 25; 2 Cr 36,17-21. [5] Cf. 1 Mac 1,41-49; 2,19 y sigs.; 14,29; 2 Mac 3,1 y sigs.; 6,1 y sigs., etc.

2. Nuevo Testamento. En él ya no desempeña papel alguno la libertad política de los judíos. Con el mandato de dar al César lo que es del César[1], puso Jesús claramente de manifiesto que Él no era un Mesías nacionalista, ni iba a ser el liberador del yugo romano, sino que venía como Salvador del mundo[2]. Las importantes libertades religiosas y demás privilegios que Julio César obtuvo del senado romano para los judíos, permitieron a éstos efectivamente dar también libremente a Dios lo que es de Dios. Tampoco para cada uno de los cristianos, que no tienen en definitiva su morada permanente en la tierra[3], es la libertad meramente externa el bien supremo a que ha de aspirarse a toda costa, así ha de entenderse quizá 1Cor 7,21 a causa del vers. 24: «La libertad de Cristo es más que la libertad civil» (cf. Michl). Además, aún era demasido débil la naciente Iglesia para lograr en la cuestión de la esclavitud algo decisivo dentro del estado romano (→ **Esclavo**).

[1] Mt 22,21. [2] Mt 28,19; Lc 24,27; Jn 4,12; 11,52, etc. [3] Heb 13,14.

3. La libertad de autodeterminación. La libertad interna del hombre es el fundamento de toda responsabilidad moral y el supuesto previo de todo premio y castigo. Ya Adán y Eva, creados a imagen y semejanza de Dios[1] —cuya libertad absoluta viene puesta de relieve por el conocido símil del alfarero en Jer 18,6, Sab 15,7 y Rom 9,21— poseían esta libertad de determinación[2]. En el monte Sinaí se propuso al pueblo de Israel la vida y la muerte, la bendición y la maldición, y «¡así escogió la vida!»[3]. Más tarde advirtieron los profetas que no se abusara de la libertad de determinación[4] y según el Ecl 31,10 está cierto del favor de Dios, quien pudiendo hacer el mal no lo hace. Tampoco el Eclesiastés niega fundamentalmente la libertad de determinación, aunque en algunos lugares[6] así lo parezca.

En los escritos de Qumrān se resalta, en ocasiones con gran vigor, la graciosa elección divina[A], pero ello no significa en modo alguno una predestinación absoluta. Esos «escogidos» tenían que decidirse por sí mismos a entrar en la alianza, por eso se les llama también «voluntarios»[B]. Las penas relativamente rigurosas por la infracción de las reglas de la orden suponen indudablemente la posibilidad de una decisión libre y voluntaria. Acerca de cómo pudiera conformarse esto con la predestinación divina, los textos de Qumrān hasta ahora editados no nos dan ninguna noticia. Sus autores no eran, en efecto, por lo general, doctos filósofos de la religión, sino ejercitantes de un ascetismo práctico.

La ética pagana tenía por supuesto indudable nuestra libertad de determinación, y consideraba posible y apetecible la victoria sobre los apetitos y las pasiones. Según Epicteto[C], la vida humana es un banquete en el que se puede y debe participar, «pero si tú mismo no tomas nada de lo que te ofrece...no sólo serás un comensal de los dioses, sino también cosoberano».

[A] 1 QH, 15,12-20. [B] 1 QS, 5,1.6.8.10.21-22. [C] *Enchiridion* 15.

[1] Gn 1,26. [2] Gn 2,17; Eclo 15,14-15. [3] Dt 30,19. [4] Is 1,19; Jer 11,8, etc. [5] Ecl 2,26; 7,13; 8,10.

Para el NT, la libertad de determinación es de igual modo un hecho evidente: «Cuántas veces quise reunir a tus hijos..., pero tú no has querido»[1]. Cristo prefirió subir a la cruz antes que forzar a Israel a aceptar el mensaje de salvación. «Así la libertad se torna en escándalo», porque el hombre puede abusar de ella hasta para el mal (Judas Iscariote, etc.). Para san Pablo, la aceptación del cristianismo es también esencialmente un acto de la voluntad humana[2] y el predicador jamás debe obtenerlo por la fuerza[3], aunque Dios con su gracia puede obrarlo[4] y lograr que se lleve realmente a cabo la conversión[5]. Pero el libre albedrío humano queda salvaguardado en todo caso; el «cómo» es ciertamente un misterio que, siguiendo la exhortación de muchos Padres de la Iglesia, no vamos a indagar indiscreta y temerariamente.

En los hombre caídos y, por tanto, «vendidos» al pecado[6], dejan ciertamente sentir su fuerza los obstáculos del libre albedrío, ante todo el mismo demonio[7],



Tras la victoria enemiga el pueblo perdía su libertad, siendo deportado en la mayoría de los casos, tal como aparece en esta escena procedente del fragmento de un relieve asirio del palacio de Nimrud

el mundo enemigo de Dios[8], la propia debilidad[9], el apetito de la carne[10], etc., que, naturalmente, pueden impedir la realización de los buenos propósitos[11]. Este hecho era bien conocido en el judaísmo como entre los paganos: *video meliora... deteriora sequor* («Veo [y deseo] lo que es mejor, mas realizo lo que es peor») (Ovidio). Pero el cristiano, que todo lo puede en Aquel que le conforta[12], sigue siendo responsable de sus actos y será juzgado según sus obras[13]. Esta indudable y grave responsabilidad intentó eludirla como es sabido Lutero, negando el libre albedrío (en las acciones morales y religiosas); sin embargo, hasta para el moderno incrédulo la libertad le parece notoria por el hecho de tener que decidir con responsabilidad y por sus propias fuerzas: «El hombre está condenado a ser libre» (J. P. Sartre).

[1] Mt 23,27. [2] 2 Cor 5,20. [3] Act 13,46; 18,6; Tit 3,10. [4] Act 9,15; 22,14 y sigs.; Gál 1,19; Flp 1,29. [5] Rom 9,16; Flp 2,13. [6] Rom 7,14. [7] Mt 13,19; Jn 13,27; Act 5,3. [8] 1 Jn 2,15. [9] Mt 26,41. [10] Rom 8,7; Ef 2,3. [11] Rom 7,19. [12] Flp 4,13. [13] Mt 25,34; Rom 2,5; 2 Cor 5,10; Gál 6,7; Sant 2,14 y sigs.; Ap 22,12.

4. La libertad cristiana. Ésta es algo perfectamente nuevo y desconocido antes de Cristo. Su supuesto es la creencia en Él: «Si permanecéis en mi palabra..., conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres... Si pues el Hijo os librare, seréis verdaderamente libres»[1]. «Donde está el Espíritu del Señor, allí reinará la libertad»[2]. Ésta se obtiene por el bautismo objetiva y cuasi germinalmente (Rom 8,23 ἀπαρχή; 2Cor 1,22 y 5,5 ἀρραβών) y subjetivamente la libertad de los hijos de Dios[3], que sólo se logra poco a poco, se extiende a los más diversos dominios:

a) La *libertad del pecado* en el que antes habíamos caído y al que estábamos vendidos[4] igual que esclavos, tanto por la culpa original[5], como por nuestras transgresiones personales[6]. Éste ya no reinará nunca más sobre nosotros[7] ni tampoco la tentación excederá a nuestras fuerzas[8].

[1] Jn 8,31-36. [2] 2 Cor 3,17. [3] Rom 8,21. [4] Rom 5,12 y sigs.; 1 Cor 15,21; Ef 2,3. [5] Rom 6,17-20. [6] Rom 7,14. [7] Rom 6,14. [8] 1 Cor 10,13.

b) *Libertad de la eterna o «segunda» muerte*[1], pues ésta es, en efecto, el pago o estipendo del pecado[2], su consecuencia ineludible[3] y hasta su propia hija[4]. La muerte corporal sólo al fin de los tiempos «como último enemigo»[5] será con toda seguridad totalmente aniquilada.

[1] Ap 2,11; 20,6.14; 21,8. [2] Rom 6,23. [3] Rom 7,11. [4] Sant 1,15. [5] 1 Cor 15,26.

c) *Libertad de la soberanía de Satanás* que despojado ya por Cristo, y aun por Pablo varias veces, de su poder sobre los hombres (*possessio et obsessio*)[1] quiere recobrar su influencia cada vez más decadente[2]. Puede vencérsele por la oración y el ayuno[3] y será antes del fin del mundo «aprisionado por mil años» y finalmente eternamente condenado[4].

[1] Mt 8,28 y sigs.; 12,22; 17,18; Lc 13,16, etc.; Act 16,18. [2] Ef 6,12; 1 Pe 5,8. [3] Mt 17,21. [4] Ap 20,3.

d) *Libertad del imperio de la carne* que pelea en nosotros contra el espíritu[1]. Éste tiene que reprimir las *opera carnis*[2] y, por tanto, el influjo de los malos apetitos, para que el cuerpo, que como tal es bueno y aun templo del del Espíritu Santo[3], pueda también resucitar un día[4].

[1] Rom 8,5-9; Gál 5,17 y sigs. [2] Rom 8,13. [3] 1 Cor 6,19. [4] Rom 8,11.

e) *Libertad de la Ley del Antiguo Testamento*, que ya no rige ahora[1], pues Cristo es el fin de la Ley[2]. Ésta era de suyo igualmente santa, justa y buena[3], pues pretendía salvaguardar del pecado a los judíos[4], pero con el transcurso del tiempo se tornó en un yugo insoportable[5], en una cárcel en que se hallaban encerrados los judíos, en una prisión de la que Cristo nos ha liberado[6]. En el siglo II d.C., también los rabinos exhortaban a no hacer demasiado altas las vallas de la Tōrāh.

[1] Rom 6,14. [2] Rom 10,4. [3] Rom 7,12; 1 Tim 1,8. [4] Gál 3,24. [5] Act 15,10. [6] Gál 3,23; Rom 7,6.

Aunque el cristiano está «llamado a la libertad»[1], nos previene Pablo en la misma frase a no entenderla como desenfreno licencioso. La libertad frente a las leyes ritualistas y de los alimentos condicionados por los diversos tiempos no debe utilizarse abusivamente como

«cobertura de la maldad»[2]. El bautizado es ciertamente un «liberto del Señor», pero sigue siendo «esclavo de Cristo»[3] y, por tanto, sujeto a su ley[4]. La libertad cristiana comporta, por tanto, un «carácter dialéctico» y ha de entenderse como «libertad servidora», que no sólo tiene en cuenta la conciencia del hermano «débil»[5], sino también ha de cumplir gustosamente las exigencias del *bonum commune* y de la autoridad política. La posibilidad de que una crítica objetivamente fundada de la autoridad (política o eclesiástica) quede abierta[6], sólo puede ser de provecho para ambas.

[1]Gál 5,13. [2]1 Pe 2,16. [3]1 Cor 7,22. [4]1 Cor 9,21. [5]1 Cor 8,9. 19 y sigs. [6]Cf. Gál 2,11-14.

Bibl.: H. SCHLIER, ἐλευθερία, en *ThW*, II págs. 484-500. E. KALT, en *BRL*, 1 (1937), págs. 556-557. E. G. GULIN, *Die Freiheit in der Verkündigung des Paulus*, en *ZSTh*, 18 (1941), págs. 458-481. O. MICHEL, en *Universitas*, 1, Stuttgart 1946, págs. 1-17. O. VEIT, *Die Flucht vor der Freiheit*, Francfort 1947. E. WOLF, en *EvTh*, 9 (1949-1950), págs. 127-142. J. MICHL, *Freiheit und Bindung. Eine zeitgemässe Frage im Lichte des NT*, Munich 1950. K. H. SCHELKLE, *Erwählung und Freiheit im Römerbrief nach der Auslegung der Väter*, en *ThQ*, 131 (1951), págs. 17-31, 189-207. H. RIDDERBOS, *Vrijheid en wet volgens Paulusbrief aan de Galaten*, en *Arcana revelata (Festschrift F.W. Grosheide)*, Kampen 1951, págs. 89-103. H. ST. LYONNET, *Liberté chrétienne et loi nouvelle selon S. Paul*, Roma 1954. E. GRÄBER, en *EvTh*, 15 (1955), págs. 333-342. G. HARBSMEIER, en *EvTh*, 15 (1955), págs. 469-486. M. SCHMAUS, *Kirche und Freiheit*, en *MThZ*, 8 (1957), págs. 81-92. J. B. HIRSCHMANN, *Die Freiheit in der Kirche*, en *SZ*, 83 (1957), págs. 81-92. B. RAMAZZOTTI, en *RivB*, 6 (1958), págs. 50-82. R. BULTMANN, *Theologie des N.T.*, Tubinga 1958, §§ 38-40, págs. 331-353. J. KOSNETTER, *Freiheit*, en *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Graz-Viena 1959, págs. 224-231. H. CAMPENHAUSEN - G. BORNKAMM, *Bindung und Freiheit in der Ordnung der Kirche*, Tubinga 1959. F. NÖTSCHER, *Schicksal und Freiheit*, en *Bibl*, 40 (1959), págs. 446-462; íd., *Schicksalsglaube in Qumran und Umwelt*, en *BZ*, 3 (1959), págs. 205-234.

J. KOSNETTER

LIBERTO (ἐλεύθερος; Vg. *liber*). Es el esclavo que recupera la libertad. Los textos legales aluden explícitamente a los emancipados israelitas que no podían quedar en esclavitud perpetua sino por propia decisión, decisión que sin duda venía motivada por el miedo a la vida de miseria que les había llevado a venderse como esclavos.

Quedaban libres cada siete años al celebrarse el año sabático y también en caso de lesiones más o menos graves — pérdida de un ojo, de un diente, señalan los textos a modo de ejemplo —, recibidas de parte de su amo. También salía del estado de esclavitud la cautiva de guerra que era desposada por un conquistador hebreo. Otra salida podían realizarla los parientes que pagaban por él un rescate de treinta siclos de plata, lo que venía a significar el trabajo de tres años de un jornalero.

No hay indicios en los textos bíblicos que hablan de los *ḥǒfšîm*, de que éstos constituyesen una clase social aparte, aun cuando los *ḫupšu* de los textos asirios y ugaríticos señalan una clase de trabajadores agrícolas parecidos a los esclavos de la gleba de tiempos medievales, o bien eran obreros textiles que se distinguían de los esclavos de palacio y de los propietarios libres.

Éx 21,2-6.26-27; Lv 25,46; Dt 15,12-17; 21,10-14; Jer 34,8-22.

Los textos del NT que hablan de los ἐλεύθεροι, casi exclusivos de Pablo, se refieren sobre todo a la emancipación espiritual del pecado, de la muerte, etc., que nos ha merecido Cristo. Pero hay un pasaje que enjuicia cristianamente el problema de la emancipación jurídica. Pablo establece el principio general de que la conversión al cristianismo no implica cambios sociales — contrariamente a las ideas rabínicas relativas a la conversión al judaísmo —: el circunciso no intente no serlo, el casado viva su matrimonio y «cada uno permanezca en la vocación (o estado) que tenía al ser llamado. ¿Eras esclavo? no te preocupes, pero en caso de poder hacerte libre aprovéchalo (μᾶλλον χρῆσαι), pues quien fue llamado a la vida cristiana siendo siervo, es liberto de Cristo; y al revés, habéis sido rescatados con precio (de rescate), no os hagáis esclavos de hombres».

Algunos exegetas entienden que, aun en el caso de (ἀλλ' εἰ καὶ) poderse obtener la libertad, se prefiera seguir siendo esclavo ¡por humildad! Pero el pensamiento de Pablo — ¿para qué hablar de sus sentimientos humanísimos? — parece ser muy otro: «*pero si* puedes, aprovéchate», confirmado por la forma de *aoristo ingresivo* (χρῆσαι) que connota un comienzo de nueva vida. Y respecto de la humildad, hay que decir que Pablo nunca alaba la esclavitud, ni tampoco la alabó Jesús, y que mejor es ser humilde siendo libre sin otra sujeción que la religiosa, sin otro dueño que Dios: «¡No os hagáis esclavos de hombres!»[1] (→ **Liberto de Cristo**).

[1]1 Cor 7,18-24.

Bibl.: A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, París 1953, págs. 214-215. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, II, París 1958, págs. 136-138.

C. GANCHO

LIBERTO DE CRISTO. San Pablo proclama muchas veces que la unión del cristiano con Cristo anula las diferencias de raza, sexo y condición social; no hay ya esclavo ni libre, todos son uno en Cristo[1]. A sus ojos poco importa que se sea esclavo y hombre libre; y lo más prudente es permanecer en el estado en que se estaba al oír la llamada de Dios[2]. En efecto, el esclavo convertido al cristianismo entra en una libertad superior, siendo no esclavo, sino hijo[3], un *liberto del Señor*, de la misma manera que el hombre libre convertido se transforma en esclavo de Cristo[4]. La única esclavitud temible es la del pecado, que produce frutos que hacen avergonzarse y que conduce al fin a la muerte; en cambio, la adhesión a Cristo hace del creyente un liberto del pecado y un esclavo bienaventurado de la justicia, cuyo fruto es la santidad y cuyo fin la vida eterna[5]. Se es forzosamente esclavo, bien del pecado, bien de la obediencia a Dios[6].

Pablo insiste más en la noción de esclavitud que en la de manumisión; pero ambas se enlazan sin cesar. Toma en varias epístolas el título de servidor o esclavo de Dios o de Cristo[7]. Los predicadores del evangelio son esclavos de los fieles por amor de Cristo[8]. Cristo mismo se redujo voluntariamente a la condición de esclavo, tomando naturaleza humana, pasible y mortal. Por consiguiente, los esclavos deben obedecer a sus dueños y ver en ellos a Cristo[10]. Los amos, por su parte, han de ser justos con sus esclavos y tener presente que ellos tienen también un Dueño en el cielo[11]. Las relaciones entre amos y esclavos se transformarán: Pablo pide a Filemón que reciba a su esclavo fugitivo, Onésimo, no como a tal, sino como a hermano amado, como al

propio Pablo[12]. La condición de esclavo resultará cada vez más incompatible con la de liberto de Cristo. La libertad cristiana prepara de este modo la abolición de la esclavitud pagana.

[1]Gál 3,28; Col 3,11; Ef 6,8. [2]1 Cor 7,17-20. [3]Gál 4,7. [4]1 Cor 7,22. [5]Rom 6,17-23. [6]Rom 6,16. [7]Rom 1,1; Flp 1,1; Tit 1,1. [8]2 Cor 4,5; 1 Cor 9,19. [9]Flp 2,7. [10]Ef 6,6-8; Col 3,22-24. [11]Col 4,1. [12]Flm 16-17.

Bibl.: → **Libertad.**

F. AMIOT

LIBERTOS, Sinagoga de los (συναγωγὴ Λιβερτίνων; Vg. *synagoga Libertinorum*). Sinagoga de Jerusalén, mencionada por el autor de los Hechos de los Apóstoles al hablar de los perseguidores del diácono Esteban, pertenecientes a «la sinagoga llamada de los Libertos, de los cirenenses, y de los alejandrinos y de los de Cilicia y Asia»[1]. La construcción de esta frase resulta ambigua, de modo que no se sabe de cuántas sinagogas habla el autor. Los exegetas se preguntan si a cada uno de los nombres corresponde una sinagoga, y en este caso serían cinco, o si solamente se trata de dos, como parece sugerir la construcción de τινες τῶν ...καί τῶν, que daría el texto traducido así: «Llamada *de los* Libertos, cirenenses y alejandrinos, y *de los* de Cilicia y Asia».

Los libertos, miembros que se reunían en la sinagoga, eran probablemente descendientes de judíos, prisioneros de guerra, deportados a Roma por Pompeyo, el año 63 A.C., después de la toma de Jerusalén, vendidos como esclavos y luego dejados libres, hasta llegar algunos de ellos a obtener el título de ciudadanos romanos[A]. Lo mismo que todas las otras comunidades de la Diáspora, la de Roma, una vez emancipada, tendría interés en hallarse representada en la ciudad santa.

De esta sinagoga parece haberse señalado el emplazamiento en Jerusalén, en la extremidad meridional del ʿŌfel. En efecto, en el invierno de 1913-1914 fue hallada por R. Weill una inscripción judía, redactada en griego, en la que se habla de «una sinagoga construida por Teodoto a fin de leer en ella la Ley... y una hospedería para servir de albergue a los que, venidos del extranjero, tengan necesidad de ella». Esta inscripción sería anterior a la toma de Jerusalén por Tito y Vespasiano (año 70 D.C). Nos da a conocer el origen, la fecha aproximada, el lugar y la fisonomía general de una sinagoga, que acaso podría ser la misma mencionada por san Lucas.

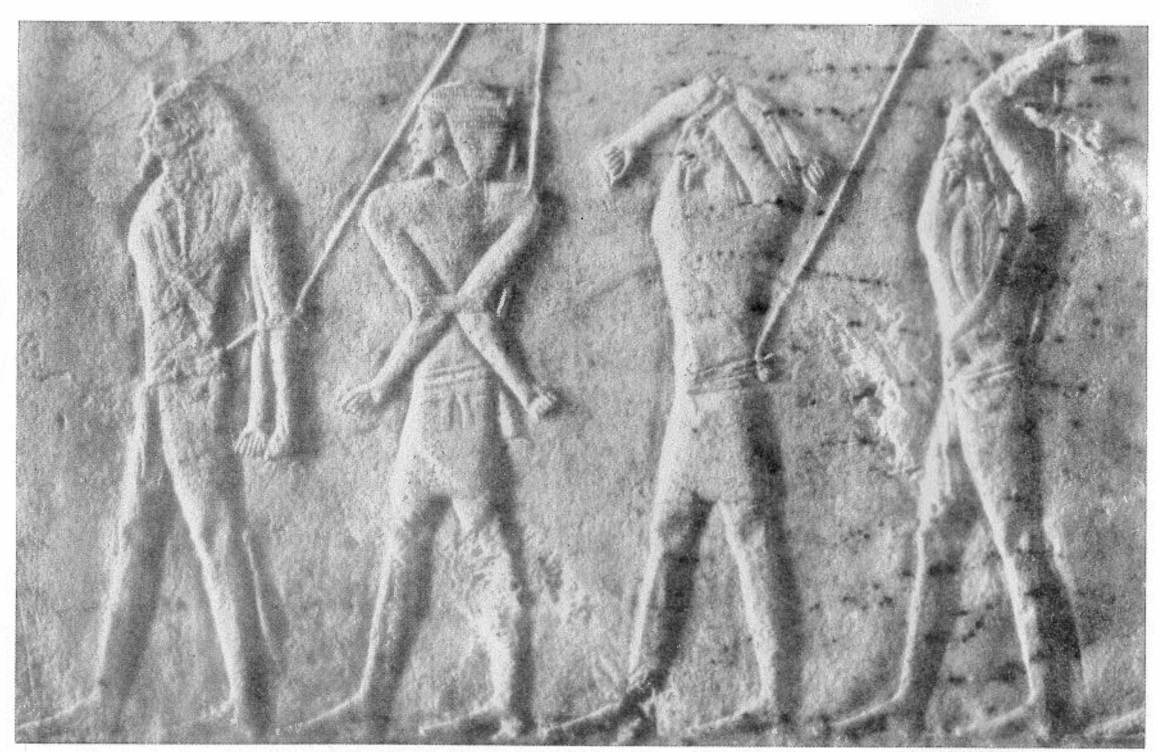
[A]TÁCITO, *Anales*, 2, 85, habla de 10 000 judíos, *libertini generis*; y FILÓN, *Leg. ad Caium*, 23, de judíos romanos, que eran «libertos». Cf. E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes*, III, 4.ª ed., Leipzig 1949, pág. 128.

[1]Act 6,9.

Bibl.: CH. CLERMONT - GANNEAU, *Découverte à Jérusalem d'une synagogue de l'époque hérodienne*, en *Syr*, 1 (1920), págs. 190-197 y lám. XVIII, con una fotografía de la inscripción. T. REINACH, *L'inscription de Théodotos*, en *RÉJ*, 71 (1920), págs. 30-34, 46-56. K. LAKE, *The Beginnings of Christianity*, IV, Filadelfia 1920-1930, págs. 67-68. L. H. VINCENT, *Découverte de la «Sinagogue des Affranchis» à Jérusalem*, en *RB* (1921), págs. 247-277.

R. DÍAZ CARBONELL

Relieve egipcio procedente del templo de Sahure, en el que aparecen un grupo de esclavos libios y de otros pueblos fronterizos con Egipto



LIBIA, LIBIOS (heb. *pûṭ* y *lûbîm*; Λιβύα, Λίβυες; Vg. *Libya, Libyes*). *Pûṭ* es el nombre de la costa africana del mar Rojo[1] y *lûbîm* el de una tribu igualmente africana[2]. Ambos acostumbran a traducirse por Libia y libios, o sea como si fueran un país y sus habitantes de la parte occidental del Bajo Egipto. Es opinión muy aceptada la identificación de los libios con los *lĕhābîm* (variante de *lûbîm*) de la Tabla de las Naciones[3], si bien algunos autores alegan tal posibilidad suponiendo que en realidad los libios son los habitantes de *Pûṭ* de la misma Tabla, y mencionados un versículo antes[4]. Hubo períodos de la historia de Egipto en que los libios tuvieron una gran influencia, siendo designados[5] con el nombre *pwn* y *rbw*. Formaron unos ejércitos, a base de tropas mercenarias, muy apreciados. Los libios, tal como los representan los monumentos egipcios, tenían la tez clara, cabello y barba rubios, y ojos azules. Libia era para Egipto el desierto de occidente, que va desde el Mediterráneo hasta Etiopía. Los griegos llamaron Libia a toda África que corresponde a la tierra antes descrita. Más tarde, y con mayor exactitud, el nombre se aplicó a la región que se extendía entre Egipto y la provincia romana de África. La frontera del oeste de la misma estaba en *Philaenorum Arae*, en la parte media de la Sirte Mayor. Roma repartió el país en dos porciones: la septentrional se denominó *Libya Superior*, equivalente a Cirenaica, y la meridional tomó el nombre de *Libya Inferior*, que es Marmárica. El límite meridional, que se confundía con el desierto, fue siempre, lógicamente, impreciso. Cirenaica estaba constituida por la Pentápolis: Cirene, Barca, con el puerto de Ptolemaida, Teuquira o Arsinoe, Apolonia y Euespérides. En el año 67 A.C., unida a Creta, se transformó en provincia romana, cuya capital fue Cirene. El resto de Libia se distribuyó entre las provincias de Egipto y de África. Desde el territorio libio fueron a Jerusalén, durante la fiesta de Pentecostés, distintas personas que oyeron en su propia lengua el discurso de san Pedro[6].

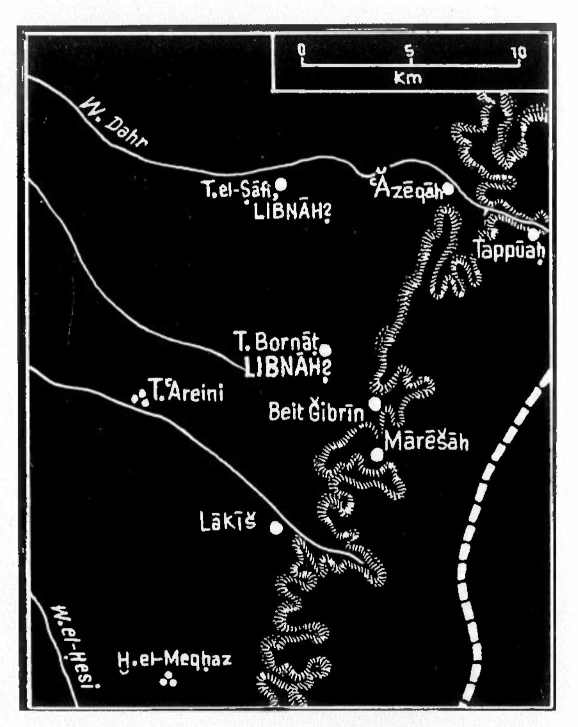
En el libro de Judit[7] se dice que los príncipes libios enviaron mensajeros a Holofernes. Este fragmento ha quedado sólo en latín. Por el cuadro geográfico algunos comentaristas han querido ver *lĕbanōn* (Líbano y Antilíbano) en vez de la forma aramea *lîbĕnān*.

[1]Jer 46,9; Ez 30,5; 38,5; Nah 3,9. [2]Dan 11,43; 2 Cr 12,3. [3]Gn 10,13. [4]Gn 10,6. [5]2 Cr 12.3; 16,8; Nah 3,9; Dan 11,43. [6]Act 2,10. [7]Jdt 3,1.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 1,6. C. BEURLIER, *Libyens*, en *DB*, IV, cols. 238-242. D. BALDI, *Libia*, en *ECatt*, VII, cols. 1295-1296. A. ROWE, *A History of Ancient Cyrenaica*, El Cairo 1948. A. CLAMER, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, París 1953, págs. 209, 214. G. HÖLSCHER, *Libyer und Ägypter*, 4 (1955). É. DHORME, en *BP*, I, págs. 31 (n. 6), 32 (n. 13); íd., II, pág. 394 (n. 9). SIMONS, §§ 69, 149, 150-151, 198, 1601, 1602.

R. SÁNCHEZ

Mapa en el que se indican los dos lugares propuestos para la localización de la ciudad cananea de Libnāh



LIBNĀH («blanca»; Λεβωνα; Vg. *Lebna*). Nombre de dos topónimos:

1. Estación de los israelitas en el desierto[1], situada en las proximidades del actual Wādī el-Beiḍā, al suroeste de Kuntilah, en la península sinaítica (→ **Éxodo, Itinerario del**).

2. (Λεβνά, Λοβνά, Λεμνά, Λομνά; Vg. *Lebna*). Ciudad cananea situada en la Šĕfēlāh de Judá[2], entre Maqqēdāh y Lākīš[3]. Josué la conquistó, condenándola al anatema[4] y entregándola, después, a los levitas de Aarón[5]. Bajo Joram de Israel, aliado de Josafat, Libnāh se declaró independiente de Judá, al mismo tiempo que Edom[6]. Durante su campaña contra Jerusalén, Senaquerib, después del asedio de Lākīš, atacó Libnāh para hacer frente a la avanzada de Taharqa de Egipto[7]. En el bajorrelieve y en la relación de Senaquerib se omite el resultado del asedio de Libnāh, mientras que la Biblia menciona claramente su fracaso[8]. Fue patria de Ḥămūṭal, madre de Joacaz[9] y de Sedecías[10].

Siguiendo los datos bíblicos[11] y los documentos asirios en los que se lee el nombre de *rbnt*, interpretados por la tradición, podría ser que la ciudad se localizase en Tell el-Ṣāfi, la *Blanca Guarda* de los cruzados, hipótesis confirmada por el sentido etimológico y por la arqueología que ha demostrado que estuvo habitada aquel lugar desde el 1700 A.C. hasta el período seleucida. Es muy probable, sin embargo, que el lugar bíblico se encuentre en Tell Bornāṭ, a unos 9 km al sur del anterior, en el cual se han hallado restos del Bronce III y Hierro I que reforzarían esta hipótesis.

[1]Nm 33,20-21. [2]Jos 15,42. [3]Jos 10,29-31. [4]Jos 10,30.39; 12, 15. [5]Jos 21,13; 1 Cr 6,57 (42). [6]2 Re 8,22; 2 Cr 21,10. [7]2 Re 19, 6-9; Is 37,8. [8]2 Re 19,35-37. [9]2 Re 23,31. [10]2 Re 24,18; Jer 52,1. [11]Jos 10,29-31; 15,42.

Bibl.: W. F. ALBRIGHT, *Historical Geography of Palestine*, en *AASOR*, 2-3 (1921-1922), págs. 12-17; íd., *Researches of the School in Western Judaea*, en *BASOR*, 15 (1924), pág. 9. F. M. CROSS - G. E. WRIGHT, *The Boundary and Province Lists of Judah*, en *JBL*, 75 (1956), págs. 217-218. SIMONS, § 431 (n. 223).

G. LOMBARDI

LIBNĀN, Ǧebel el-. → **Líbano.**

LIBNĀT. Lugar de la frontera meridional de la tribu de Aser. → **Šiḥōr Libnāt.**

LIBNĪ («blanco»; Λοβενί; Vg. *Lobni*). Nombre de dos personajes veterotestamentarios:

1. Hijo primogénito de Gērĕšōn y nieto de Leví[1]. Fue el fundador de la familia de los libnitas[2]. En el libro de los Números[3], el nombre ostenta en la Vg. la grafía de *Lebni.*

2. Individuo de la tribu de Leví, descendiente de Mĕrārī. Fue hijo de Maḥlī[4].

[1]Éx 6,17. Nm 3,18. 1 Cr 6,2.5. [2]Nm 3,21; 26,58. [3]Nm 3,18.21. [4]1 Cr 6,14.

Bibl.: Noth, 808, págs. 38,225.

J. VIDAL

LIBNITA (heb. *ha-libnī*; δῆμος τοῦ Λοβενί; Vg. *Lebnitae*). Individuo de la familia de → **Libnī** o descendiente suyo.

LIBRA (λίτρα; Vg. *libra*). El nombre es griego transcripción del latino y designa la libra romana, de un peso aproximado de 326 gramos.

Aparece dos veces en el evangelio de san Juan con ocasión de la unción de María de Betania que empleó «una libra de perfume de nardo legítimo», y de la sepultura de Jesús para la que llevó Nicodemo «unas cien libras de mirra y áloe», es decir, unos 32 kg de perfume.

Jn 12,3; 19,39.

Bibl.: A. G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, II, París 1953, pág. 258.

C. WAU

LIBRO DE LA VIDA. En varios pasajes bíblicos se habla de un misterioso «libro de la vida», cuya acepción no es igual en ambos Testamentos.

1. Antiguo Testamento. En Éx 32,32.33 se dice que Moisés pidió a Dios que le borrara del «libro» en que le tenía inscrito si no perdonaba a su pueblo. El contexto exige se interprete el deseo de Moisés de morir. Vemos, pues, aquí que se concibe a Dios como llevando un «registro» en el que están inscritos los que han de disfrutar de la vida. El salmista desea que sus enemigos sean borrados del «libro de la vida» y no sean «inscritos con los justos» en el mismo[1], y confiesa que sus obras «están inscritas todas en su libro»[2]. No es necesario acudir a la creencia babilónica de que en los cielos se echan las suertes de los mortales. Se trata de una de tantas concepciones antropomórficas que encontramos en el AT: Dios es representado como un notario que lleva cuidadosamente el registro de los vivientes conforme a sus buenas o malas obras. La perspectiva es intraterrena, sin que en estos textos se insinúe la existencia de una misteriosa «vida» con Dios en ultratumba. En Dan 12,1 y sigs., la perspectiva cambia y se espiritualiza: al fin de los tiempos «se salvarán los que de tu pueblo están *escritos en el libro*». Es la inauguración de la era mesiánica que viene después de una gran tribulación. Y la perspectiva se oscurece con tintes escatológicos: «Las muchedumbres de los que duermen en el polvo se despertarán, unos para eterna vida, otros para eterna vergüenza y confusión». Es la discriminación final de la literatura apocalíptica.

[1]Sal 69,29. [2]Sal 139,16.

2. Nuevo Testamento. En Ap 3,5 se habla de nuevo del «libro de la vida», en el que están inscritos los que vencieron al mal. En el último juicio, el que no esté inscrito en el «libro de la vida» será reprobado[1]. Sólo tendrán acceso a la Jerusalén celestial los que estén inscritos en el «libro de la vida del Cordero»[2]. La acepción, pues, aquí es ultraterrena, y se alude a la predestinación a la gloria. Jesucristo había dicho a los discípulos que debían gloriarse sobre todo de que «sus nombres estuvieran escritos en el cielo»[3]. San Pablo alaba a sus colaboradores, «cuyos nombres están inscritos en el libro de la vida»[4]. El autor de la epístola a los Hebreos llama a los bienaventurados «los primogénitos, que están escritos en los cielos»[5].

[1]Ap 17,8; 20,12.15. [2]Ap 21,27. [3]Lc 10,20. [4]Flp 4,3. [5]Heb 12,23.

Bibl.: F. Ceuppens, *Theologia Biblica*, I, Roma 1938, págs. 256-257. G. Schenk, βίβλος, βιβλίον, en *ThW*, I, págs. 617-620. Haag, *Buch des Leben*, cols. 265-266.

M. GARCÍA CORDERO

LIBROS BÍBLICOS HEBREOS, Forma original de los. Es algo aceptado por todos el hecho de que los libros bíblicos se escribieron originalmente en hojas de cuero o de papiro, que luego se arrollaban; de aquí el nombre de *mĕgil·lāh*, «rollo», esto es, «libro» (cf. lat. *volumen*). Así, en Jer 36,2, *mĕgil·lat sēfer* significa «rollo de un libro», que equivale a decir libro en forma de rollo. El profeta Zacarías (5,2) habla de que vio un *mĕgil·lāh* que volaba, o sea un rollo volante. Actualmente poseemos pruebas concluyentes sobre los rollos gracias a los que se han descubierto en las cuevas de Qumrān. Sin embargo, se carece de pruebas directas sobre el tamaño de las hojas que componían cada uno de ellos. Al parecer, se pegaban o cosían cuantas eran necesarias para contener toda la obra. Así se hacía, desde luego, en los siglos inmediatamente anteriores a Jesucristo. El famoso *Rollo de Isaías* comprende diecisiete pedazos de cuero cosidos, constituyendo un volumen de 7,15 m de longitud, pero no se tienen datos de épocas anteriores. Por su mejor conveniencia, los griegos repartían sus obras en varios rollos de proporciones moderadas, y es razonable creer que los escritores hebreos más antiguos adoptaron el mismo procedimiento. Abundan, en efecto, los indicios indirectos de que los libros se copiaban en rollos más pequeños e independientes, de forma que lo que hoy denominamos el libro de Isaías fue en un principio una colección de volúmenes, de tamaño más o menos uniforme, guardados en una jarra o caja. Durante muchos años, los rollos permanecieron en estado de colección suelta, hasta que, en los últimos siglos anteriores a la era cristiana, fueron copiados en uno solo por un amanuense o editor, que es el responsable, tanto de la actual disposición del libro, como de las pequeñas variantes textuales.

Examinemos las pruebas que tenemos. No se ha resuelto aún el problema de la sucesión cronológica de Esdras y Nehemías. Por lo menos es posible, y aun probable, que Nehemías llegara a Jerusalén antes que Esdras. Pero, en tal caso, ¿cómo explicar el presente orden del texto masorético, que narra la misión de Esdras antes que la de Nehemías? Responde a esta pregunta lo que podría llamarse «la teoría del rollo». Supone ésta que los libros de Esdras y Nehemías, que primitivamente eran uno solo, fueron escritos en cinco volúmenes separados. El primer rollo, conteniendo Esd caps. 1-6, relata la vuelta de los cautivos y la reconstrucción del Templo; Esd caps. 7-10 formaba otro, que versa sobre la llegada de Esdras a Jerusalén y la disolución de los matrimonios con mujeres extranjeras; un tercero abarca Neh caps. 1-7, y trata de la reedificación de los muros jerosolimitanos. Neh caps. 8-10 es una continuación de la misión de Esdras. Y el último rollo, Neh caps. 11-13, contiene las postreras ordenanzas de Nehemías. Ahora bien; el primer rollo, Esd caps. 1-6, ocupa el lugar lógico y cronológico como continuación de Crónicas; Esd caps. 7-10 le sigue, porque el séptimo año de Artajerjes precede naturalmente al vigésimo del soberano del mismo nombre; va después Neh caps. 1-7, en la suposición de que el Artajerjes de Nehemías y el Artajerjes de Esdras sean la misma persona. Neh caps. 8-10 no estaría bien colocado; el motivo de ello quizá sea la asociación de los dos jefes en hecho tan trascendental como la promulgación de la Ley, la confesión del pueblo y la firma del pacto de compromiso de obedecer la Ley.

Otro caso lo ofrece el libro de Proverbios. Sus distintas colecciones aparecen dispuestas en un orden diferente en el texto hebreo y en la LXX. La discrepancia se explica con facilidad, suponiendo que las colecciones se escribieron en rollos independientes y que los compiladores hebreos y griegos los ordenaron después, atendiendo a distintos criterios literarios. No hay motivo para separar las dos colecciones de proverbios atribuidos a los sabios[1], salvo que hubieran sido escritos en rollos separados; ni resulta justificable la separación de los proverbios de ʿĀgūr[2] de la colección anónima siguiente[3], si ambas estaban escritas en el mismo volumen.

El libro de Daniel también es aleccionador en este aspecto. Los problemas lingüísticos y literarios, así como las adiciones deuteronómicas, quedan perfectamente explicados partiendo de la hipótesis de que la historia de Daniel circuló en rollos separados y en diferentes idiomas, que luego se unieron en uno solo, según la forma que era accesible al editor. Las adiciones griegas lo fueron para el editor griego, pero no para el hebreo.

Son muchos los problemas textuales que esta teoría aclara sin dificultad, adquiriendo por ello un alto grado de probabilidad. Más importante resulta aún su aplicación a la crítica literaria. Mientras los rollos constituían colecciones sueltas, cabía siempre la posibilidad de que escritores posteriores agregaran otros nuevos. Así los caps. 36-39 de Isaías, cuya única conexión con el profeta en su intervención en los sucesos narrados, formaron ciertamente un rollo independiente tomado de 2 Re 18, 13-20,19, que a la muerte de Isaías se añadió a sus rollos originales. Asimismo, el profeta tenía discípulos[4] que le seguían por doquier, escuchando sus enseñanzas. Fallecido Isaías, sus fieles discípulos pudieron escribir de memoria algunos de sus discursos y sumarlos a los volúmenes del maestro. Puesto que las adiciones contenían la doctrina de Isaías, los escritores no se consideraron como autores de dichos discursos y al dejar de consignar sus nombres, renunciaron íntegramente a sus derechos a favor del profeta. Lo mismo pudo ocurrir con la segunda parte del mismo libro, en que se desarrolla la doctrina de Isaías sobre la restauración. La predijo al mismo tiempo que el castigo; éste se probó con el Exilio y también se realizaron sus oráculos sobre la restauración. Pero habría sido un profeta exilado quien desarrolló a su manera, partiendo de su propio punto de vista histórico, una doctrina que, a pesar de su elaborado desarrollo, es en esencia la de Isaías.

Muchos otros problemas literarios puede resolver esta teoría de modo más satisfactorio que las sutiles conjeturas basadas en peculiaridades lingüísticas. Creemos, por consiguiente, que al menos los libros más largos del AT se escribieron, originalmente, en una serie de rollos separados, que no se unieron en un rollo único hasta el siglo III o II A.C., poco antes de la versión de los LXX.

[1]Prov 22,17-24,22 y 24,23-34. [2]Prov 30,1-14. [3]Prov 30,15-33. [4]Is 8,16.

Bibl.: W. ROBERTSON SMITH, *The Old Testament in the Jewish Church*, Londres 1908, págs. 111-112. P. P. SAYDON, *Il libro di Geremia. Struttura e composizione*, en *RivB*, 5 (1957), págs. 141-162; íd., *Literary Criticism of the Old Testament. Old problems and New Ways of Solution*, en *Actes du 1er. Congrès Catholique International des Sciences Bibliques*, Lovaina 1959.

P. P. SAYDON

LIBROS INSPIRADOS PERDIDOS. La mención en la Biblia de libros que hoy no se conservan, atribuidos algunos en el AT a profetas y en el NT a san Pablo, hizo que algunos autores se preguntaran si es posible o no que libros inspirados se hayan perdido. Unos pocos siguieron la opinión de san Agustín, que se inclinaba por la sentencia negativa[A]. La mayoría, en cambio, admite con Orígenes[B], san Juan Crisóstomo[C] y santo Tomás[D] la posibilidad, aunque no todos el hecho.

La posibilidad es, al parecer, perfectamente admisible en los supuestos siguientes: *a*) que los libros perdidos no contuvieran revelación de verdades nuevas; *b*) que Dios no los hubiera confiado a la custodia de la Iglesia, por lo menos de un modo definitivo[E]. En efecto, nada se opone a que Dios pueda inspirar un libro para utilidad particular o incluso temporal de toda la Iglesia; tampoco en la revelación hay indicación alguna en contra.

La dificultad está sobre todo en admitir el hecho. Suelen citarse en favor de la existencia los libros del AT mencionados como obra de profetas: *Crónica de Samuel el vidente*[1], *Crónica del profeta Nātān*[2], *Crónica de Gad el vidente*[3], *Profecía de ʾĀhiyyāh de Silo*[4], *Crónica de ʿIddō el vidente*[5], *Midraš del profeta ʿIddō*[6], *Crónica del profeta Šĕmaʿyāh*[7] y quizá algún otro. Del NT se citan diversos escritos del apóstol san Pablo: un «evangelio» de Pablo[8], una carta a los Corintios anterior a nuestra primera[9], tal vez otra a los mismos entra la 1.º y 2º actuales[10], varias a los Filipenses[11],

quizá otra a los Tesalonicenses[12] y, en particular, la carta a los Laodicenses[13].

¿Qué pensar de estos escritos? Ciertamente, por el simple hecho de que un escrito sea citado en la Biblia[14], no debe concluirse necesariamente que sea inspirado; mas cuando su autor es llamado profeta o vidente, que actuó, por tanto, bajo la acción divina, parece congruente admitir que también escribió bajo el influjo del Espíritu Santo. Pero no pasa de una probabilidad... discutible.

El caso de las cartas paulinas es de otra índole. Pablo, que estuvo inspirado hasta en un billete de recomendación como es la carta a Filemón, ¿no lo estaría también en otras cartas extensas? Caso seguro parece el de la carta a los Laodicenses, que debía leerse públicamente en Colosas, según disposición del mismo Pablo. Pero como se indicó en su lugar (→ **Laodicenses, Carta paulina a los**), algunos autores ni aquí admiten la existencia de libros inspirados perdidos, porque, en su opinión, la carta no ha desaparecido, sino que es la actual a los Efesios.

[A]*De Civitate Dei*, 18,38, en *PL*, 41, 958. [B]*Prólogo al Cantar*, en *PG*, 13,82-84. [C]*Homilía VII, 3 sobre 1 Cor*, en *PG*, 61, 57-58, [D]*Comentario a 1 Cor 5,9 y Col 4,16*. [E]Pero véase J. B. FRANZELIN, *De Deo Trino*, Roma 1874, pág. 42.

[1]1 Cr 29,29. [2]1 Cr 29,29; 2 Cr 9,29. [3]2 Cr 29,29. [4]2 Cr 9,29. [5]2 Cr 9,29; 12,15. [6]2 Cr 13,22. [7]2 Cr 12,15. [8]2 Tim 2,8. [9]1 Cor 5,9. [10]2 Cor 2,4. [11]Flp 3,1. [12]Cf. 2 Tes 2,2 y 3,17. [13]Col 4,16. [14]Nm 21,14; Jos 10,13; 2 Sm 1,18; 1 Re 4,22; 11,41; 14,19.29; 2 Cr 20,34; 26,22; 33,19; 35,25; 1 Mac 16,24; 2 Mac 2,1.24.

P. TERMES



Mapa de Licaonia en el Asia Menor

LICAONIA (Λυκαονία; Vg. *Lycaonia*). Región de Asia Menor, situada entre Cilicia y la cordillera del Tauro por el sur, con Galacia por el norte, y con Capadocia al este y Pisidia y Frigia al oeste. Se trata de una meseta de considerable altitud (1000 metros) casi totalmente desértica, con clima muy extremado y una población principalmente nómada y dedicada al pastoreo. Es

Llanura o estepa de Licaonia, junto a un pozo frecuentado por los rebaños. Los montes del fondo señalan la dirección aproximada de Derbe, Listra e Iconio. (Foto P. Termes)

muy insalubre, existiendo varios lagos de aguas amargas. Existía un dialecto, el licaónico, que lo mismo que la religión, conserva restos del primitivo asentamiento. Nunca tuvo históricamente una autonomía, siendo anexionada a Galacia en el año 35 A.C. San Pablo visitó esta región y predicó en sus ciudades, junto con Bernabé; en Iconio tuvieron poco éxito, en Listra los tomaron por dioses, a causa de la curación de un cojo; pero terminaron siendo apedreados y en Derbe pudieron predicar sin contratiempos y permanecieron bastante tiempo evangelizando a los infieles.

Act 13,51-14,23.

Bibl.: ESTRABÓN, *Geog.*, 12, 61. J. RENIÉ, *Actes des Apôtres*, en *La Sainte Bible*, XI, París 1940, págs. 199-200. D. BALDI, *Licaonia*, en *ECatt*, VII, col. 1323. H. METZGER, *Las rutas de san Pablo en el Oriente griego*, Barcelona 1962, págs. 20-23 (trad. esp.).

R. SÁNCHEZ

LICIA (Λυκία; Vg. *Lycia*). Región marítima, situada al sur de Asia Menor, limitada al norte con Frigia, al este con Panfilia y al oeste con Caria. Es una península con una meseta muy árida y cuyas montañas descienden rápidamente al mar. Se ha conservado su nombre en monedas e inscripciones prehelenísticas: egipcio, hitita y en las cartas de el-ʿAmārnah.

Es desconocido el origen de sus habitantes, así como su idioma, que aún no se ha interpretado. Sus moradores estaban poco helenizados, ya que, si bien Homero manifiesta que fueron aliados de Troya, estuvieron mucho tiempo sin adoptar la cultura griega, a la que fueron muy hostiles. Sólo entraron las costumbres griegas en tiempos de Alejandro, pero no consiguieron borrar el primitivo sustrato. Tampoco lo lograron la influencia de los lagidas alejandrinos ni otros pueblos extranjeros. Fue incorporada a Roma el año 43 de nuestra era. Tal vez la única riqueza de Licia fueran sus bosques, que ya se explotaron en tiempo de los egipcios y sirios, que importaban de allí sus maderas. La misma costumbre continuó en el medioevo, cuando los fatimíes de Egipto se proveían de mástiles para sus embarcaciones en las costas de Licia, costumbre que en parte ha continuado hasta hoy en algunos pueblos.

Las noticias contenidas en el AT parecen indicar la existencia en Licia de colonias judías de bastante importancia. Junto con una de sus ciudades, Faselis, se menciona durante las revueltas de los Macabeos, siendo destinataria de una de las cartas que Roma envió a diversas ciudades y regiones, invitándolas a ser amigas de los judíos, con quienes habían pactado recientemente[1]. Es citada en el NT en dos ocasiones. San Pablo hace

Garganta final en las inmediaciones del mar de Nahr el-Kelb, el valle del Lico de la antigüedad, camino seguido por todos los grandes ejércitos. (Foto P. Termes)



Nahr el-Kelb o valle del Lico. Inscripción n.º 6 de una estela asiria en muy mal estado de conservación, con la imagen de un rey cubierto con una tiara. (Foto P. Termes)



escala, durante el regreso de su tercer viaje, en la ciudad de Pátara, situada en Licia, en donde cambia de nave[2]. Durante el viaje de la cautividad, el apóstol hace escala en Mira «de Licia», otro de sus importantes puertos marítimos[3].

[1] I Mac 15,23. [2] Act 21,1. [3] Act 27,5.

Bibl.: R. CAGNAT, *Inscript. graecae ad res romanas pertinentes*, III, París 1906, págs. 141 y sigs., 512 y sigs. T. KLUGE, *Die Lykien. Ihre Geschichte und ihre Inschriften*, en *AO*, 11 (1910), II. E. MEYER, *Die Grenzen der hellenistischen Staaten in Kleinasien*, Zurich-Leipzig 1925. J. BELOCH, *Griechische Geschichte*, 2.ª ed., Leipzig-Berlín 1927, págs. 311 y sigs., 335 y sigs. A. J. FESTUGIÈRE - P. FABRÉ, *Le monde greco-romain au temps de Notre-Seigneur*, I, París 1935. G. CORRADI, *Licia*, en *EIt*, XXI, págs. 90-92 (con amplia bibliografía). M. GRANDCLAUDON, *Les Livres des Macchabées*, en *La Sainte Bible*, VIII, 2.ª parte, París 1951, pág. 120. SIMONS, § 1197. H. METZGER, *Las rutas de san Pablo en el Oriente griego*, Barcelona 1962, págs. 59-63 (trad. esp.).

R. SÁNCHEZ

LICO, Valle del. Nombre castellanizado del griego Λύκος «lobo» (lat. *Licus*), que corresponde al actual Nahr el-Kelb («río del perro»), el cual desemboca en el Mediterráneo a unos 12 km al norte de Beirut. Las aguas han abierto su cauce en la masa miocénica que se extiende hasta Beirut; llegan con ímpetu al mar y crean con las paredes rocosas un promontorio difícil de salvar en dirección norte-sur, al paso que, en dirección oeste-este, se alcanza fácilmente su origen que es el Ǧebel Sannin (2750 m), en la cordillera del Líbano.

Estas razones geofísicas hicieron que el valle se usara desde la más remota antigüedad como camino estratégico para llegar al centro de Siria, y a través de ésta, a la región mesopotámica. El hombre apareció en él durante el paleolítico, vivió en sus cavernas y se alimentó de la caza que le proporcionaba la fauna. En edad histórica, los grandes conquistadores del norte, del sur y, más tarde, del oeste, pasaron por él con sus ejércitos, practicando dos vías en las paredes rocosas del torrente. Una de ellas, dispuesta ya en el II milenio A.C., fue la clásica y venció el abrupto promontorio hasta la época romana, en que un nuevo camino la sustituyó.

Como testimonio de su tránsito, los conquistadores dejaron monumentos de sus gestas en los acantilados del río. El «Servicio de Antigüedades Libanesas» enumera las distintas estelas conforme al orden en que las presentamos:

ORILLA DERECHA (NORTE). 1. Estela de Nabucodonosor, que es la única existente en aquella parte del río.

ORILLA IZQUIERDA (SUR). 2. Inscripción del sultán Sayf el-Dīn Barqūq.

3. Inscripción de Caracalla, en recuerdo de las actividades que allí llevó a cabo la III Legión Gálica.

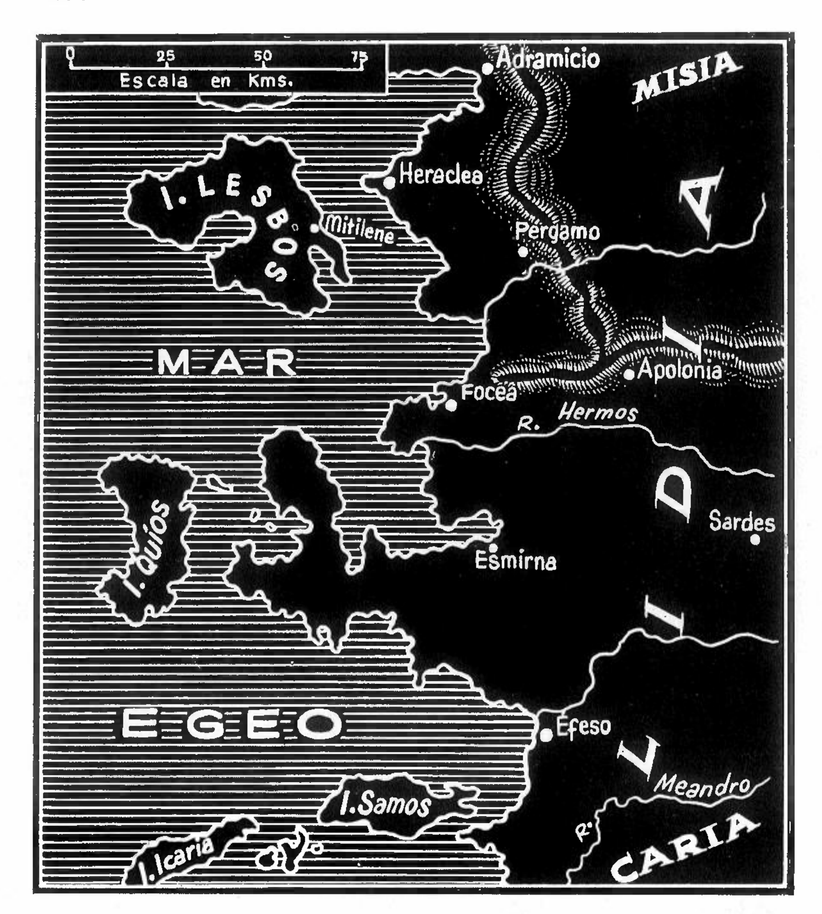
4. Inscripción del general Goybet Gouraud, en memoria de la ocupación de Damasco en el 25 de julio de 1920.

5. Estela egipcia de texto jeroglífico, que representa a Ramsés II mientras sacrifica un prisionero al dios Ptah. El texto y el bajorrelieve fueron destruidos por Napoleón III en 1861 para conmemorar su expedición contra Siria.

6 y 7. Inscripciones asirias en pésimo estado de conservación; se atribuyen respectivamente, de modo conjetural, a Asurbanipal II y a Salmanasar III.

8. Estela destruida.

9. Conmemoración de la toma de Damasco.



Región de Lidia, en la zona occidental de Asia Menor

10. Conmemoración de la ocupación anglofrancesa.

11. Incripción griega en la vía romana en memoria de los trabajos efectuados por Proclo, gobernador de Fenicia en 382 D.C.

12. Inscripción griega, totalmente estropeada.

13 y 15. Tienen características semejantes a la 7, que se ha reconocido como perteneciente a Asarhaddón; hay grabados en el monumento y en el cuerpo caracteres cuneiformes en parte descifrables. En un texto triunfal parecido al descubierto en Zenğirli, cerca de Alejandreta y en Tell el-Aḥmar, junto al Éufrates.

14 y 16. Son de Ramses II (cf. 5), fechadas respectivamente en el año 4 y 2 (o 10) de su reino. Próximo a la desembocadura hay un pedestal que, legendariamente se dice, soportó un perro, el cual vigilaba el mar y avisaba con sus ladridos, que se oían aun en Chipre, la aproximación del enemigo. Es bastante improbable que sostuviera una estatua de índole asiria; en cambio, suele identificarse como la base de una piedra militar.

G. LOMBARDI

LIDA, LIDDA. Ciudad situada en la Šĕfēlāh, originariamente benjaminita, citada tanto en el AT como en el NT. Puede escribirse también, siguiendo materialmente formas griegas, → **Lydda.**

LIDBIR. Grafía variante del lugar natal de → **Mākīr**, situado en Transjordania. → **Lō Dĕbār.**

LIDIA (Λυδία; Vg. *Lydia*). Nombre de una mujer prosélita, convertida por san Pablo en Filipos[1]. Era natural de Tiatira, ciudad del distrito de la Lidia, en el Asia proconsular. Su nombre se ha puesto en relación con el lugar de su origen, pues era llallamada o le dieron el nombre de Lidia, la lidiana. Este nombre se halla, con todo, entre los romanos y precisamente entre cortesanos[A].

Lidia vivía en Filipos dedicada al comercio de la púrpura. El texto la llama πορφυρόπωλις, vendedora de púrpura. Vendería tejidos bordados o teñidos de este color. El negocio estaba muy desarrollado en aquella región, como lo muestra la epigrafía. En la misma Tiatira se halló una inscripción griega en la que son mencionados los βαρεῖς, «tintoreros»; y en otra, latina, de Filipos, se leen las letras *RPURARI* (*purpurarius*)[B].

Parece ser que, si bien era pagana por nacimiento, más tarde se hizo prosélita judía. San Lucas dice que «adoraba a Dios»[2]. San Pablo, en su segundo viaje, durante su estancia en Filipos, halla a Lidia entre los concurrentes al «lugar de oración, un día de sábado, fuera de la ciudad, a la orilla de una corriente»[3]. Allí oyó la predicación de Pablo y Dios le abrió el corazón para prestar atención a lo que el apóstol proponía para salvarse. Fue bautizada, y con ella toda su familia[4]; no se nos detalla de quienes constaba, aunque de ella con cierta verosimilitud, se dice que era viuda y recibió en su casa a Pablo, Timoteo y Lucas, con una delicadeza tal, que muy bien se refleja en la narración de este último al describir la manera cómo instó a los predicadores evangélicos para que aceptasen su hospitalidad: «"Si habéis juzgado que tengo de veras fe en el Señor, entrad en mi casa y reposad en ella". Y nos forzó a ello».[5] Después que Pablo y Silas fueron encarcelados y luego puesto en libertad, volvieron a la casa de Lidia, y de allí se despidieron para otras misiones. Sabemos que, en lo sucesivo, Pablo solamente de la comunidad de Filipos quiso aceptar limosnas para su sustento personal[6].

No es aventurado, ni está fuera de lugar, el suponer que las colectas debían de ir encabezadas, sino ya organizadas, por Lidia, que por su oficio puede suponerse en muy buena posición, ya que el comercio de telas de púrpura no supone un capital pequeño.

[A]HORACIO, *Odas*, 1,8,1; 13,1; 25,8; 3,9,6: MARCIAL, *Epigram.*, 11,21, etc. [B]*CIG*, 3496-3498 y *CIL*, III, n. 664, cit. por E. JACQUIER, *Les Actes des Apôtres*, París 1926, pág. 489.

[1]Act 16,14-15.40. [2]Act 16,14. [3]Act 16,13. [4]Act 16,31.34; cf. 18,8; 1 Cor 1,16. [5]Act 16,15. [6]Flp 4,15-16.18.

Bibl.: W. H. BUCKLER, *Monuments de Thyatire*, en *RPh*, 37 (1913), págs. 189-331. A. WIKENHAUSER, *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert*, en *NA*, VIII, págs. 410-411. J. RENIÉ, *Actes des Apôtres*, en *La Sainte Bible*, XI, París 1949, págs. 230-231.

R. DÍAZ CARBONELL

LIDIA (heb. *lūd*; Λούδ, Λύδια; Vg. *Lud, Lydia*).

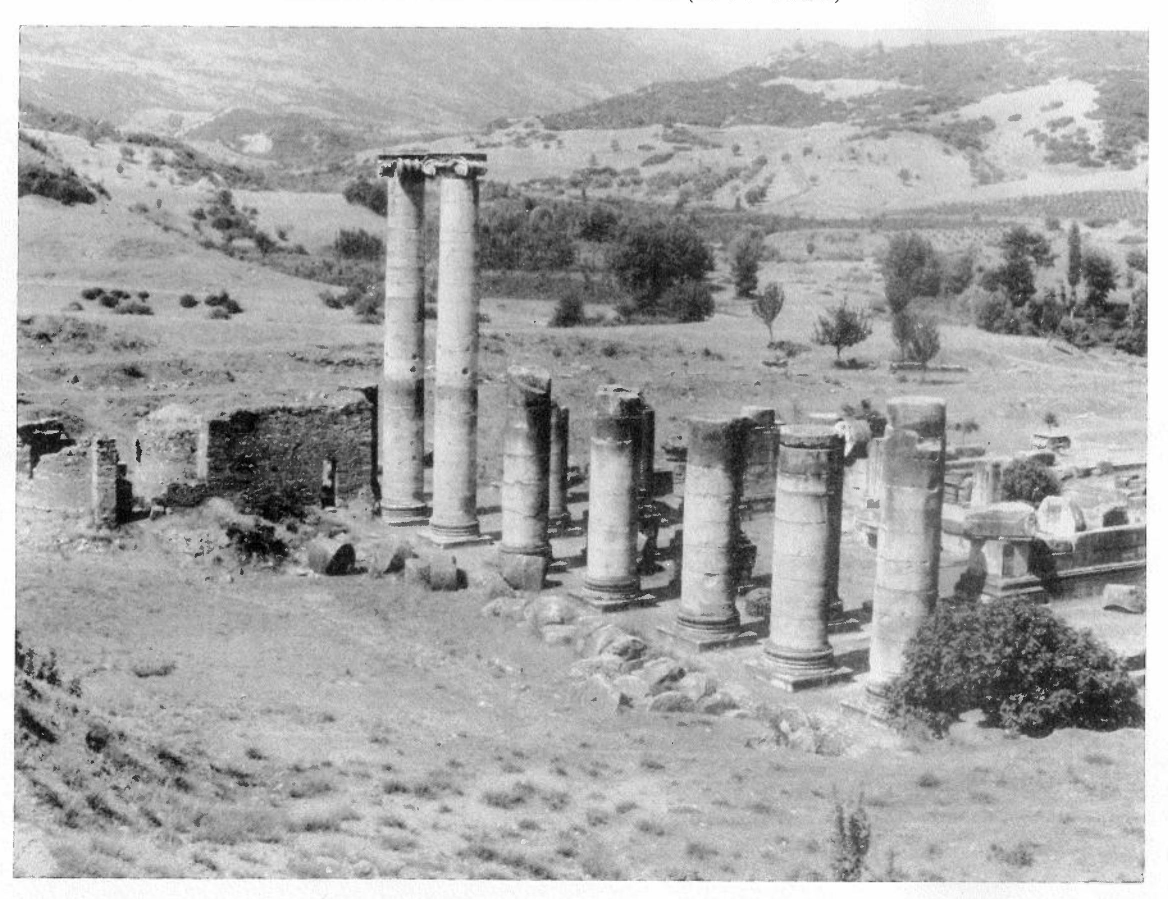
1. Región de Asia Menor. Durante mucho tiempo se ha creído que los *lūdīm* de la Tabla de las Naciones habrían de identificarse con los lidios, mas tal teoría se ha dejado de lado, ya que de dicho pasaje se infiere que los lūdīm habitaban en medio de otros pueblos semíticos, como ellos mismos, lo cual inclina modernamente a identificarlos con los *lu-ud-du* de las inscripciones cuneiformes, pueblo que moraba entre el Éufrates y Tigris superior (→ **Lūd**).

Lidia está situada en la costa occidental de Asia Menor, junto al mar Egeo. Limitaba al norte con Misia, al sur con Caria y al este con Frigia. Es región abrupta, abundante en valles y ríos, de los que los más importantes son el Caistro y el Hermos. La región oriental está ocupada por una meseta de origen volcánico. Su principal riqueza era agrícola, sobre todo, de vino y azafrán, aunque también el oro suministraba importantes ingresos.

Los pueblos que la habitaron en el comienzo de su historia eran los lidios, no los semitas como se creyó. A pesar de su relativa cercanía con la cuna hitita, no se conocen apenas referencias de Lidia entre este pueblo. Algunos suponen que la *aššuwa* de sus textos (posteriormente Asia), habría de localizarse en Lidia; se han hallado unos relieves de la misma procedencia en Karabel y una estatua sedente de una diosa cerca de Magnesia.

2. El período histórico comienza después de la edad del Bronce, siendo Herodoto quien informa de las dos primeras dinastías, la de los atíadas y la de los heráclidas. La poderosa dinastía de los mermnadas, cuyo fundador, Giges gobierna *ca.* 685-652 A.C., hace de Lidia una región próspera después de sus ataques a las ciudades costeras que permanecían bajo el dominio griego, y mantiene relaciones amistosas con Delfos. Mantuvo también relaciones con Asurbanipal, quien le ayudó en sus encuentros con los cimerios, por el este. Poco después, sin embargo, parece ser que cambió su política y apoyó

Templo de Artemisa. construido por Creso en Sardes, ciudad que entonces era capital de Lidia. Aquí vemos solamente los restos de la fachada oriental. (Foto P. Termes)



a Psammético I de Egipto, enviándole fuerzas para ayudarle a expulsar del país a los asirios. Murió durante una de las incursiones de los cimerios, y los dos sucesores que le siguieron, apoyados por Asiria, hubieron de soportar sus ataques. Alyattes, cuarto rey de la dinastía (605-560 A.C.) consiguió expulsar definitivamente al pueblo cimerio. Ciaxares, el medo, puso en aprieto la seguridad del reino, que en cierto momento llegó a estar seriamente comprometido, mas al fin logró rechazar sus ataques, estableciendo sus fronteras en el río Halys y anexionándose Frigia. El sucesor de Alyattes, Creso (560-546 A.C.) verá los últimos días gloriosos para la independencia de Lidia: el año 546 A.C., Ciaxares toma Sardes, la capital, después de una derrota del ejército nacional.

El período siguiente, los años comprendidos entre el 546 al 334 A.C., marcan el vasallaje de Lidia a Persia, convertida en satrapía suya. Económicamente Lidia siguió sin cambio alguno, ya que su comercio, cada vez más floreciente, fue un gran foco de riquezas. Lo que sí perdió bajo la mano persa fue su espíritu de nación, su alma de pueblo guerrero y valiente que, influido por la prohibición persa de llevar armas y por el deseo de mantenerlos bajo su poder, sin que pudiesen constituir un peligro en el mañana, sustituyó los ejercicios castrenses por la enseñanza de la danza y el canto, por cuyo motivo, andando los años, su afeminamiento sería proverbial.

La batalla de Gránico, en el año 334 A.C., marca el fin del dominio persa en Lidia, que entonces pasó a ser uno más de los países sometidos a Alejandro Magno. Desde la muerte de Alejandro hasta el año 190 A.C., estuvo en poder de los seleucidas, mas en tal fecha, y como resultado de la batalla de Magnesia en que Antíoco es derrotado, pasa a formar parte del reino de Pérgamo. El año 133 A.C., marca el comienzo del dominio romano, durante el cual Lidia formará parte, junto con Misia, Frigia y Caria, de la provincia de Asia, no recobrando su independencia hasta la época de Diocleciano, convitiéndose en capital de la diócesis de Asiria, con Sardes como capital (año 297).

La lengua de los lidios se conoce muy poco, porque a partir del dominio persa dejó de usarse. Los escasos restos que de ella nos quedan parecen conducir a la hipótesis de que se trataba de un idioma original de la región, de la rama indoeuropea, más que un idioma traído por otros pueblos que allí se asentaron.

Lidia aparece varias veces en la Biblia. Aparte de la mención que se tiene de Lūd, anteriormente aclarada[1], vuelve a citarse en el libro de Judit, con motivo de la devastadora campaña que Holofernes dirigió contra ella[2]; los libros de los Macabeos recogen la noticia de la derrota de Antíoco III, con la consiguiente pérdida de Lidia[3].

En el NT no aparece mencionado el nombre de la región, pero debido a las importantes comunidades judías que ella se habían asentado, fue evangelizada y tres de las siete iglesias del Apocalipsis, estaban dentro de su territorio[4]. La primera carta que san Pedro envía a la provincia de Asia incluía también Lidia[5].

[1] Gn 10,20; 1 Cr 1,17. [2] Jdt 2,23. [3] 1 Mac 8,8. [4] Ap 1,4.11; 2, 1-2.18-29; 3,1-13. [5] 1 Pe 1,1.

Bibl.: R. Schubert, *Geschichte der Könige von Lydia*, Breslau 1884. W. Von Olfers, *Über die Lydischen Königsgräber bei Sardes*, Berlín 1884. G. Radet, *La Lydie et le monde grec aux temps de Mermnades*, París 1893. P. Kretschmer, *Einleitung in die Geschichte der griechischliche Sprache*, Gotinga 1896. J. Buresch, *Aus Lydien*. Leipzig 1898. J. Keil - A. von Premerstein, *Reise in Lydien*, Leipzig 1900. D. G. Hogarth, *Ionia and the East*, Oxford 1909. L. Alexander, *The Kings of Lydia*, Princeton 1913. E. Littmann, *Lydian Inscription*, en *Sardis*, 6, Leipzig 1924. J. Burchner - J. Keil - G. Deeters, *Lydia*, en Pauly-Wissowa, XIII, cols. 2122-2202 (con bibliografía). P. Naster, *L'Asie Mineure et l'Assyrie aux VIII et VII siècles avant Jésus-Christ*, París 1938, págs. 91-98. O. Magie, *Roman Rule in Asia Minor*, Princeton 1950. A. Clamer, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, París 1953, pág. 220. Simons, §§ 149-150-1, 154 (n. 31), 1145, 1602.

R. SÁNCHEZ

LIDIO. → **Lidia.**

LIEBRE (heb. *'arnébet*; δασύπους; Vg. *lepus*). La ley sacerdotal sobre pureza e impureza de los animales señala a este roedor de la familia de los lepóridos como rumiante; a pesar de lo cual lo considera impuro por no tener hendida la pezuña y son puros los que reúnen las dos características; lo mismo repite el Deuteronomio.

Es un caso bien conocido de cómo la Biblia no pretende hacer ciencia y juzga las realidades físicas con criterios populares. La liebre es un roedor, pero el hecho de mover constantemente el hocico hacía pensar en un rumiante; tiene la pezuña hendida en cuatro dedos, pero, al no aparecer separadas sino las uñas, se le considera como de pie compacto (δασύπους, «de pies velludos») (→ **Fauna**).

Lv 11,2; Dt 14,7.

C. WAU

LĪLĪT (heb. *līlīt*; ὀνοκένταυρος; Vg. *lamia*). Entre los animales salvajes que Isaías[1] menciona como habitantes de la tierra de Edom desolada por la venganza de Yahweh, figura *līlīt* (en el texto de Qumrān *lylywt*); que algunos comentaristas proponen leer también en un pasaje del libro de Job[2].

Se la ha relacionado con la diosa asiro-babilónica *lilītū*, demonio de la lujuria. En el Talmūd es un demonio nocturno que opera en las tinieblas contra los hombres que duermen solos. El folklore del judaísmo tardío ha creado en torno a esta figura varias leyendas fantásticas.

LXX no entendió el término y tradujo por asno-centauro y Vg. por lechuza o vampiro nocturno femenino con que se asusta a los niños (→ **Fauna**).

[1] Is 34,14. [2] Job 18,15.

Bibl.: S. A. Horodezky, *Lilit*, en *EJud*, X, cols. 972-974. G. Furlani, *La religione babilonese e assiria*, Bolonia 1928. A. Cohen, *Le Talmud*, París 1950.

C. WAU

LIMBO. Esta palabra no se encuentra en la Biblia, ni en el AT ni en el NT. Ni siquiera en los Santos Padres la hallamos. Parece que el primero en emplearla fue Guillermo de Augergne (1230), al decir que los niños que mueren sin bautismo moran en un lugar *in limbo inferni*, es decir, al borde o al extremo del infierno.

La palabra «limbo» se emplea actualmente en la teología católica para designar 1.º, el lugar en que las almas

de los justos aguardaban la redención; y 2, el lugar adonde van los niños que mueren sin bautismo.

1. MORADA DE LAS ALMAS. *a*) En el AT se habla del šĕʾōl, del infierno y del hades. Šĕʾōl puede ser el mismo infierno, o el lugar oculto (generalmente concebido como en el centro o en la parte inferior de la tierra), a donde iban las almas de los difuntos en general[1]. Hades designa ya el lugar de las almas de los justos en cuanto se les supone felices por su salvación[2]. Infierno se refiere más bien al lugar adonde van los réprobos, aunque puede identificarse con el → **šĕʾōl**[3].

[1]Gn 37,35; 42,38; 44,29.31. [2]2 Mac 6,23. [3]Éx 15,12; Nm 16,31-34.

b) En el NT se menciona el «seno de Abraham», el «infierno» y el «paraíso». En la parábola del rico epulón y el pobre Lázaro, se nos describe a estos dos personajes ocupando dos lugares distintos después de la muerte: el rico está en el «infierno»; Lázaro está en el «seno de Abraham». Entre ambos existe un abismo infranqueable[1]: «Yo os digo que vendrán muchos de Oriente y Occidente y se recostarán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos»[2].

San Pablo dice que Cristo «descendió a las partes bajas de la tierra»[3]. Y san Pedro habla seguramente de lo mismo cuando escribe: «Cristo una vez murió por los pecados...; muerto en la carne, pero vivificado en el espíritu; en el cual también a los espíritus que estaban en prisión, ido allá, predicó; a los que un tiempo fueron rebeldes, cuando en los días de Noé la longanimidad de Dios estaba aguardando...»[4]. En ambos textos se habla del descenso de Cristo a los limbos o «seno de Abraham» inmediatamente después de su muerte, en donde anunció a las almas de los justos, allí reunidas, la redención que acababa de verificarse y les comunicó la visión beatífica (→ **Descenso de Jesús a los infiernos**).

[1]Lc 16,22-26. [2]Mt 8,11; cf. Lc 13,29; 14,15. [3]Ef 4,9. [4]1 Pe 3,18-20.

2. LIMBO DE LOS NIÑOS. De este lugar particular, destinado a los niños que mueren sin bautismo, no habla en pasaje alguno la SE. La causa de este silencio hay que buscarla en la idea de moralidad que encierra toda la revelación. La Escritura quiere exhortar a cuantos tienen responsabilidad sobre la necesidad de obrar el bien, evitar el mal, y someterse a la ley divina. Todo esto no corresponde a los niños, que no pueden tener responsabilidad de sus actos. De ellos, pues, guarda absoluto silencio. Únicamente prescribe cuanto está en manos de los hombres para hacer llegar a ellos la redención por el bautismo.

Pero la teología ha visto la necesidad de establecer entre el infierno y el cielo otros dos lugares: el purgatorio y el limbo de los niños. Del purgatorio nos habla ya san Pablo (→ **Purgatorio**); de los niños se ocuparon los Santos Padres. San Gregorio de Nisa estudia el caso de tres categorías de personas que mueren sin bautismo: las que lo rechazaron, las que fueron negligentes y las que no pudieron recibirlo. Y aunque no es explícito sobre la suerte de estas terceras, ciertamente no las condena al fuego del infierno.

San Agustín afrontó de lleno la cuestión y no dudó en admitir un lugar entre la pena y la gloria[A]. Pero luego, al negar los pelagianos el pecado original y establecer una distinción entre el Reino de los cielos y el Reino de Dios, indujo al santo a colocar los niños entre los condenados, si bien, después de muchos tanteos de solución, reconoció que sufrirían una pena mínima. Y esta doctrina de san Agustín continúa intacta hasta san Anselmo.

Este santo doctor, sin tocar directamente la cuestión del limbo de los niños, establece un principio que será fecundo a este respecto: la esencia del pecado original consiste en la privación de la justicia primitiva concedida por Dios a los primeros padres. Abelardo sacó la consecuencia: los niños que mueren sin bautismo, como quiera que no tienen más pecado que el original, no sufrirán otra pena que la privación de la visión de Dios[B].

En el siglo XIII, los grandes teólogos prosiguieron por esta línea y fijaron la doctrina del limbo, principalmente santo Tomás, con exclusión de toda suerte de pena aflictiva a los sentidos; si bien, hablando en sentido estrictamente teológico, estos niños han de ser llamados condenados, porque no alcanzaron el fin sobrenatural a que Dios elevó la humanidad.

La doctrina de la existencia del limbo de los niños, tal como hoy día se entiende, se recibe comúnmente como teológicamente cierta, por lo menos. Hay documentos por los que podría aducirse como de fe[C]. Con todo, hay que precisar bien y distinguir entre las siguientes cuestiones:

a) Existencia del limbo; *b*) penas en el limbo; *c*) duración del limbo. En cuanto a la existencia del limbo, la doctrina no es meramente «opinión»; en cuanto a las penas, hay que admitir ciertamente la privación de la visión beatífica, aunque no es obligatorio excluir alguna pena sensible (por más que la opinión cada vez más común, suele rechazarlas); por lo que hace a la duración, las opiniones tienden, en algunos, a suavizarse, y se distinguirá entre el lugar y el tiempo. Por lo que se refiere al lugar, puede admitirse que los niños del limbo compartan el sitio de los bienaventurados, aunque sin gozar de la visión de Dios después de la resurrección; algunos conceden incluso que puedan lograr la visión beatífica si aquí en la tierra se ruega por ellos. Pero de estos pormenores nada se sabe.

Conviene también tener en cuenta dos suertes de niños: los que han nacido y los que han muerto antes de nacer. Sobre estos últimos nada dice la Iglesia expresamente. No consta, pues, que exista una ley universal por la cual se puedan salvar. Hay que dejar a Dios que según sus justos designios cumpla sus decretos. La revelación nada nos ha dicho claramente hasta ahora sobre esta materia.

[A]*De Libero arbitrio*, 1,3, 23, en *PL*, 32, 1304. [B]*Expos. in Ep. ad Rom.*, 2,5, en *PL*, 178, 870. [C]Cf. Concilio de Lyon y Concilio Florentino, y proposición 26 del Sínodo de Pistoya condenada por Pío VI.

Bibl.: T. M. MAMOCHI, *De animabus iustorum in sinu Abrahae ante Christi mortem*, Roma 1766. J. DIDIOT, *Mort sans baptême*, Lille 1896. J. KROLL, *Beiträge zum «Descensus ad inferos»*, Königsberg 1922. A. GAUDELL, *s. v.* en *DThC*, IX, cols. 760-772. A. MICHEL, *Salut des enfants morts sans baptême*, en *AmiCl*, 58 (1948), págs. 33-43; íd., *Encore le sort des enfants morts sans baptême*, ibíd., 61 (1951), págs. 97-101.

F. SOLÁ

LIMOSNA (del griego ἐλεημοσύνη, «compasión», lat. *eleemosyna*). Auxilio material prestado a los pobres.

1. Antiguo Testamento. En el texto hebreo no existe término unívoco para designar la limosna; se recurre a circunlocuciones o conceptos afines, como gracia, justicia; por ejemplo, Dan 4,24, donde *ṣidqāh* (aram.), «justicia», designa las buenas obras y en particular la limosna. En el texto griego, ἐλεημοσύνη, además del sentido general de compasión, tomó el de beneficencia, beneficio, especialmente para con el pobre[1] y ordinariamente corresponde al hebreo *ṣĕdāqāh*. Pero a pesar de que en hebreo falte un término unívoco para limosnas, muchas veces se recomienda y alaba la beneficencia para con los necesitados[2], y se inculca ardientemente el auxilio a los pobres[3]. El texto clásico relativo a la limosna en el AT es Tob 4,7-11: el viejo Tobit recomienda a su hijo que dé limosnas y le propone motivos eficaces para hacerlo, como el favor de Dios, perdón de los pecados, preservación de la muerte y seguridad en la otra vida.

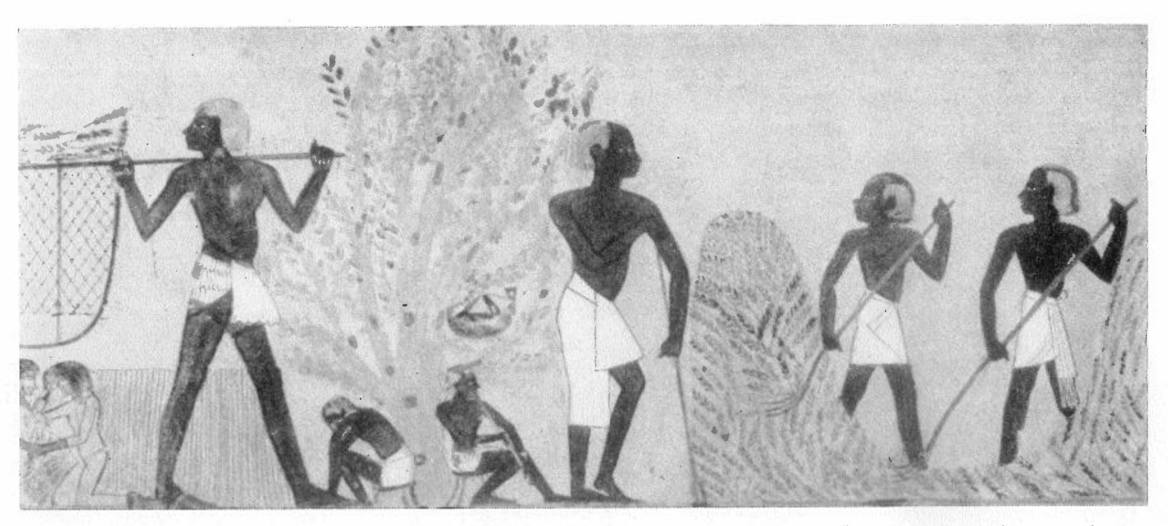
[1]Eclo 3,14.30; 12,3; 29,8; Tob 4,7-11.16. [2]Is 58,7.10; Ez 18, 7.16; Dan 4,24; Prov 3,27 y sigs.; 14,21; 19,17; 22,9; 28,27; 31,20; Eclo 4,1-5; 7,10; Job 29,12-13; 31,16-23; Sal 41,2; 112,9. [3]Dt 15,7-11; Lv 25,35-38.

2. Nuevo Testamento. Jesucristo recibe del AT y del judaísmo la práctica de la limosna y ennoblece su motivo, declarando que todo lo que se hiciere al más humilde de sus hermanos Él lo considera hecho a sí mismo[1]; en consecuencia, exhorta a vender las posesiones y distribuirlas como limosna[2]; pero condena la vana ostentación en este acto[3]. La Iglesia primitiva recibió y cultivó este precioso legado de su fundador: Tabita es alabada por las limosnas que había hecho y, del mismo modo, el centurión Cornelio[4]; en este último vemos la limosna unida a la piedad y a la oración. La práctica de la beneficencia y asistencia, muy extendida ya entre los primeros cristianos[5], también supone la limosna. Mención especial merecen las limosnas y colectas que san Pablo organizó y él mismo llevó a la comunidad empobrecida de Jerusalén[6]; especialmente en 2 Cor caps. 8-9 trata ampliamente de este tema, proponiendo a los corintios motivos magníficos para contribuir generosamente. No es de admirar, pues, que el gran apóstol designe la limosna con los términos sugestivos de κοινωνία, «participación fraternal»[7]; εὐλογία, «bendición», «liberalidad»[8]; χάρις, «gracia», «favor»[9]; λειτουργία, «función sagrada»[10]; διακονία, «ministerio», «servicio de recoger y distribuir limosnas»[11].

[1]Mt 25,40; cf. 10,42; Mc 9,41. [2]Lc 12,33; 11,41; cf. 14,3; Mc 10,21 y par.; 14,7; Act 20,35. [3]Mt 6,2-4. [4]Act 9,36; 10,2.4.31. [5]Act 4,32.34; 6,1-6; 1 Tim 5,16; 6,17-19; Sant 2,14-17; 1 Jn 3,17. [6]Act 11,29-30; 12,25; 24,17; Gál 2,10; Rom 15,25-28.31. [7]Rom 15,26; 2 Cor 8,4; 9,13. [8]2 Cor 9,5 *b*.6. [9]1 Cor 16,3; 2 Cor 8,4.6-

Panorámica de Jafa, desde el Museo de Tel-Aviv. En Jafa vivió Tabita, virtuosa mujer alabada por sus limosnas que fue resucitada por san Pedro. (Foto P. Termes)





Fresco egipcio procedente de la tumba de Mena, en el que aparecen representados unos campesinos en el momento de la recolección del lino

7.19. [10]Flp 2,30; 2 Cor 9,12; cf. Rom 15,27. [11]Rom 15,31; 1 Cor 16,15; 2 Cor 8,4; 9,1.13; cf. Rom 15,25.

Bibl.: B. ALLO, *La portée de la collecte pour Jérusalem dans les plans de St-Paul*, en *RB*, 45 (1936), págs. 529-537. STRACK-BILLERBECK, IV, págs. 536-558. H. BOLKESTEIN, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchrist. Altertum*, Utrecht 1939. R. SCHACKENBURG, *Die sittliche Boschaft des NT*, Munich 1954, págs. 83-86, 102-107.

B. KIPPER

LINO (Λίνος, var. Λῖνος; Vg. *Linus*). Personaje que nombra Pablo escribiendo a Timoteo, al enviarle sus saludos. La tradición lo considera el sucesor de san Pedro en la sede de Roma.

2 Tim 4,21.

Bibl.: IRENEO, *Adv. haereses*, 3,3,3. EUSEBIO, *Historia Eccles.*, 3,4.

S. BARTINA

LINO (heb. *pišteh*; λίνον, βύσσος; Vg. *linum*, *byssus*). La producción indígena del lino (*Linum usitatissimum*, L.) no debió ser muy abundante en el suelo palestinense durante los siglos bíblicos; al menos las alusiones a la mercancía no son frecuentes en la SE, y su uso quedaba casi exclusivamente reservado a las gentes acomodadas y al servicio litúrgico de los sacerdotes, cuyas vestiduras oficiales debían ser de tela de lino[1].

En cambio, el cultivo de esta linácea fue siempre importantísimo en Egipto. Ya en la época del Éxodo israelita aparecen los campos del Delta cubiertos de lino en flor[2]. Isaías describe la tragedia social que la invasión asiria de Egipto provocará «en los trabajadores del lino, en las peinadoras, hiladores y tejedores»[3], y Ezequiel alude al poderoso comercio que la planta proporcionaba a la tierra del Nilo con la opulenta Tiro[4].

El calendario agrícola de Gézer menciona las faenas de la recolección del lino. Luego de segado o arrancado se lavaba, dejándolo empapar, después lo extendían a secar, pasando a espadarlo con varas, con lo que quedaba así dispuesto para el tejido. Rāḥāb la cortesana ocultó a los exploradores de Jericó enviados por Josué, bajo tascos o haces de lino macerado, almacenado en la terraza de la casa[5].

El libro de Crónicas recuerda a la familia de Mārēšāh que parece tenía la exclusiva de los telares del lino al servicio del Templo y del palacio de Jerusalén[6].

Todavía en la época del NT, el lino es signo de opulencia y dignidad[7]; el griego βύσσος, transcripción del siríaco *būṣ* (ac. *būṣu*), representa un tejido delicado de lino (→ **Byssus**).

La torcida o pábilo de las linternas y candiles debía de ser de lino, porque como lino viene designada[8].

[1]Cf. Éx 28,5.42; 39,28; Lv 16,4; 1 S, 2,18; 22,18; 2 Sm 6,14. [2]Éx 9,31. [3]Is 19,9-10. [4]Ez 27,7.16; cf. Prov 7,16; 31,13. [5]Jos 2,6. [6]1 Cr 4,21. [7]Lc 16,19; Ap 15,6; cf. Dan 10,5; 12,7. [8]Is 42,3; Mt 12,20.

Bibl.: A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, I, París 1939, págs. 468-469.

C. GANCHO

LIPIT-IŠTAR, Código de. → **Códigos orientales y la Biblia.**

LIQḤĪ (et.?; Λακεείμ; Vg. *Leci*). Tercer hijo de Šĕmīdāᶜ, de la tribu de Manasés[1]. Parece ser que el nombre es el resultado de una confusión del escriba, pues en las listas paralelas Liqḥī aparece reemplazado por Ḥēleq[2].

[1]1 Cr 7,19. [2]Cf. Nm 26,30; Jos 17,2.

Bibl.: NOTH, 818, pág. 249.

G. SARRÓ

LIRA. → **Música.**

LIRIO. → **Azucena.**

LISĀN, El- Península situada en la margen oriental del mar Muerto. En ningún lugar de la Biblia se menciona de forma concreta. Es de formación diluvial, rocosa, de una altura aproximada de 40 m. Está situada aproximadamente en el último tercio del mar Muerto,

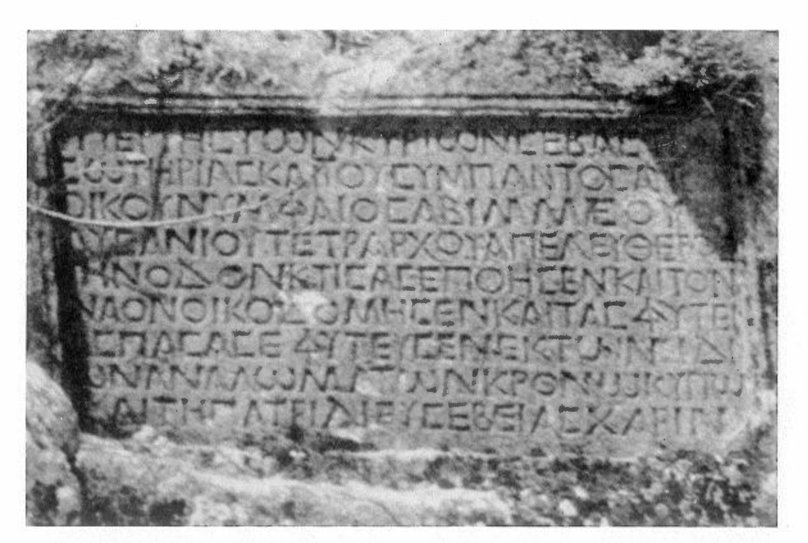
dividiéndolo en dos partes muy desiguales en extensión (la septentrional es el doble de la meridional) y en profundidad (la septentrional alcanza profundidades de hasta 400 m, mientras que la meridional únicamente llega a los 6 ó 10 m). Se adentra en el mar unos 8 km y su longitud máxima de norte a sur es de unos 13. Su extremo más occidental está a unos 3 ó 4 km de la ribera occidental del mar Muerto, cuya profundidad es allí muy pequeña, pudiendo cruzarse aún en el siglo pasado con el agua hasta las rodillas.

En la parte norte del istmo desemboca el Wādī el-Kerak y el Seil el-Drāᶜ afluente del anterior, que en su desembocadura forman una fértil vega de poca extensión, pero que contrasta fuertemente con el aspecto rocoso y árido de la península propiamente dicha. El istmo está limitado al sur por el Seil el-ᶜEsāl, que también en su desembocadura forma una llanura fértil, pero no como la anterior.

Bibl.: ABEL, I, págs. 93-94. A. FERNÁNDEZ, *Geografía Bíblica*' Barcelona 1951, pág. 118. P. LEMAIRE - D. BALDI, *Atlante Storico della Bibbia*, Roma 1955, pág. 28. D. BALY, *The Geography of the Bible*, Londres 1959, págs. 204-205.

R. SÁNCHEZ

LISANIAS (Λυσανίας; Vg. *Lysanias*). Tetrarca de Abilene, en el Antilíbano, al occidente de Damasco y en el extremo límite septentrional, mencionado con ocasión de la predicación de Jesucristo, en el tiempo en que san Juan Bautista comenzó su misión en las orillas del Jordán. La fecha que ofrece el evangelista es el decimoquinto año del imperio de Tiberio, que pudiera ser el 27-28 D.C.[1] Se acusa a san Lucas de incurrir en inexactitudes históricas en el pasaje que exponen estos hechos, principalmente la de convertir a Lisanias en tetrarca de Abilene. Algunos críticos, especialmente los antiguos, discutieron la existencia de Lisanias, sosteniendo que la única persona de este nombre, relacionada con Abilene, había fallecido medio siglo antes. Se apoyaban en que dicho territorio había pertenecido a Ptolomeo, rey de Iturea y a su hijo Lisanias I, rey de Calcis, que le sucedió el año 40 y murió el 36 A.C., condenado por Marco Antonio a instigación de Cleopatra. Por consiguiente, se achacaba a san Lucas un anacronismo que hacía vivir a Lisanias bajo Tiberio o sea unos sesenta años después de su óbito. Pero la epigrafía ha probado lo deficiente de esta argumentación y ha dado la razón al evangelista. Los hechos deben considerarse como sigue: Lisanias, el hijo de Ptolomeo, que gobernó en Calcis, nunca recibió el título de tetrarca; además, Abila no consta entre sus dominios. Zenodoro obtuvo el territorio de Lisanias, hacia el año 25 A.C., y se le conoció por su nombre; estaba entre Traconítide y Galilea: en términos amplios, por Paneas y Ulata. Por consiguiente, parece ser que no incluía a Calcis, que se hallaba en Celesiria y era territorio distinto de Batanea, Traconítide y Gaulanítide. A la muerte de Zenodoro, Augusto concedió tales distritos a Herodes el Grande; el mismo César confirmó en su posesión al hijo de aquél, Filipo; esto es, le otorgó Batanea, Auranítide, Traconítide y una porción de los antiguos dominios de Zenodoro (Paneas). Calígula, en el año 37 D.C., nombró a Herodes Agripa rey de la tetrarquía de Filipo, agregándole la de Lisanias. Esta última tenía por capital a Abila y era absolutamente distinta del reino de Calcis. Claudio, posteriormente, la asignó a Agripa II. Y bajo el imperio de Tiberio, la región de Abila era gobernada por un tetrarca llamado Lisanias, según las inscripciones griegas halladas en Abila, lo que concierta precisamente con el texto de san Lucas. Así, pues, el Lisanias de san Lucas fue un personaje distinto de su homónimo, rey de Calcis, tal vez de la estirpe de Zenodoro.



Inscripción de Abila, *ca.* 14-29 D.C., que reza: «Por la salud de los señores Augustos y de toda su casa Ninfeo Abimeo, liberto del tetrarca Lisanias, al construir la vía ofreció votos». (Foto Monasterio de Montserrat)

[1]Lc 3,1.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 14,13,3; 15,4,1; 17,11,4; 18,6,10; 19,5,1; 20,7,1; íd., *Bell. Iud.*, 2,6,3. E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdisches Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3 vols., 4.ª ed., Leipzig 1901-1909. R. SAVIGNAC, *Texte complet de l'inscription d'Abila relative à Lysanias*, en *RB*, 19 (1912), págs. 533-540. M. J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc*, París 1927.

J. A. G.-LARRAYA

LISIAS (Λυσίας; Vg. *Lysias*). General sirio al servicio de los seleucidas. Desempeñó un papel considerable en las guerras de éstos contra los Macabeos. Antíoco IV Epífanes al partir para la guerra contra los persas dejó como tutor de su hijo Antíoco V Eupátor a Lisias[1]. La Biblia llama a Lisias «pariente del rey» y en ello debe verse un título honorífico en uso en aquella corte. Antíoco Epífanes le ordenó exterminar a los judíos y establecer en Judea colonos extranjeros, pero los generales enviados por él fueron derrotados por Judas Macabeo, y en otoño de 165 A.C., lo fue también el mismo Lisias, a pesar de sus 60 000 hombres, cuando atacaba

por el sur de Judea la plaza de Bēt Ṣūr. Antíoco Epífanes irritado por esta derrota, retiró al morir su confianza a Lisias, designando en su lugar a Filipo; pero Lisias se sostuvo en el poder, coronó a Antíoco V y en 164 emprendió una segunda campaña contra Judea en la que también fue derrotado en el mismo lugar[2]. Hizo entonces la paz con los judíos, prometiéndoles gestionar concesiones cerca del rey, pero la paz duró poco. En 163 se reanudó la lucha. Bēt Ṣūr se rindió a los helenistas, pero cuando Lisias sitiaba ya Jerusalén tuvo que correr a Siria para impedir que Filipo le suplantase en la privanza del trono seleucida. Lisias rechazó a Filipo, mas su poder no fue duradero. En 162 regresó de Roma Demetrio, hijo de Seleuco IV Filopátor, y se apoderó del trono sirio. Lisias, junto con el monarca por él coronado, Antíoco V, murió a manos del ejército, por orden de Demetrio; muerte que viene referida trágicamente en el libro sagrado: «Al saber el hecho (Demetrio) dijo: "No me mostréis sus rostros". Las tropas los mataron y se sentó Demetrio en el trono real»[3]. Así se vengaba el nuevo rey Demetrio I Sóter de su prisión en Roma como rehén durante su juventud y después que el trono de su padre había sido ocupado por su tío Antíoco Epífanes.

[1] 1 Mac 3,31-33; 6,17. [2] 2 Mac 11,1-5. [3] 1 Mac 7,1-4.

Bibl.: F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine*, I, París 1952.

R. BALLESTER

LISIAS, Claudio (Κλαύδιος Λυσίας; Vg. *Claudius Lysias*). Era un griego que había comprado la ciudadanía romana[1] y que llegó a tribuno, jefe de la guarnición de Jerusalén y encargado de la cohorte que guardaba la torre Antonia. Cuando los judíos se amotinaron contra san Pablo para matarle, mandó unos soldados para que lo rescataran del furor del populacho.

Mas, reproduciéndose el motín, mientras Pablo con autorización suya hablaba a la muchedumbre, Claudio Lisias dio orden de introducirlo en la fortaleza y de azotarlo; pero, al conocer su condición de ciudadano romano, suspendió el castigo.

Al día siguiente, para aclarar el asunto, presentó a Pablo ante el sanedrín; mas como los judíos se alborotaran de nuevo al oír la defensa del apóstol, mandó llamar a sus soldados para que lo liberasen de manos de sus adversarios y lo condujeran de nuevo a la fortaleza.

Al otro día, se formó una conspiración entre los judíos para matar a Pablo. Enterado por el hijo de una hermana del apóstol, Claudio Lisias llamó a dos centuriones para que preparasen la conducción de Pablo, durante la noche, hacia Cesarea. Allí fue entregado al procurador romano Félix[2].

[1] Act 22,28. [2] Act 22,23; 23,35.

Bibl.: Véanse los comentarios a los Hechos de los Apóstoles.

D. VIDAL

LISÍMACO (Λυσίμαχος; Vg. *Lisimachus*). Nombre de dos judíos citados en el AT:

1. Hijo de Ptolomeo, de Jerusalén, autor de la versión griega del libro de Ester y de sus apéndices, probablemente el conservado en la traducción de los LXX. Esta noticia se nos ha transmitido por el final del texto actual de la versión de dicho libro[1]. En ella se afirma su autenticidad y se dice que la traducción fue llevada a cabo por Lisímaco, según unos, bajo Ptolomeo VIII (116-101 A.C.), según otros, más probablemente, bajo Ptolomeo XIV (51-47 A.C.). Por lo tanto, la «carta sobre los Pūrīm (o las Suertes)» mencionada en este texto, se refiere al mismo libro de Ester que, a manera de una carta, fue enviado a los judíos.

2. Hermano del sumo sacerdote Menelao. Sustituyó a éste en el sumo sacerdocio, durante el tiempo que tuvo que abandonar Jerusalén para entrevistarse con Antíoco IV Epífanes[2]. Su actuación fue desdichada. Muchos fueron los robos sacrílegos cometidos en el Templo y en la ciudad por Lisímaco con el consentimiento de su hermano. Ello provocó una reacción en el pueblo, entre los fieles seguidores de la Ley, los cuales se amotinaron para oponerse a un tan grave crimen. Pero ya muchos objetos de oro estaban dispersos. Excitada la multitud, Lisímaco emprendió la represión armando a unos tres mil hombres. Cuando se dieron cuenta del ataque, se pusieron en plan de defensa y lo primero que les venía a la mano lo arrojaban contra sus partidarios. Muchos de éstos fueron heridos o puestos en fuga y el mismo Lisímaco fue asesinado junto al gazofilacio. Su muerte, precisamente en tal lugar, tratándose de un dilapidador de los tesoros y bienes del Templo, fue juzgada como el justo castigo de Dios[3].

[1] Est 11,1. [2] 2 Mac 4,19; según la Vg. Menelao fue depuesto del sacerdocio y le sucedió Lisímaco. [3] 2 Mac 4,39-42.

Bibl.: Véanse comentarios a los lugares citados en → **Ester** y **Macabeos**.

B. GIRBAU

LISTA DE LOS REGRESADOS DE BABILONIA. Se encuentra en Esd, cap. 2 y en Neh 7,6-72. Del hecho de que Esd cap. 2 resume en el ver. 68 y sigs. cuanto Neh presenta separado en 7,69-71, se deduce que Esd cap. 2 depende de Neh cap. 7 (y no al contrario), o que ambos proceden de la misma fuente. Nehemías afirma haberlo tomado del libro de los primeros repatriados (ver. 5).

Prescindiendo de pequeñas divergencias de texto, debidas a errores de transcripción, o a la intervención del Cronista, la lista tiene el carácter de un documento oficial: *a*) Título: «Éstos son los ciudadanos de la provincia que volvieron de entre los desterrados». *b*) La lista de jefes enumera doce nombres. *c*) La lista de los regresados, divididos por clanes, las ciudades de origen, el clero: todos con el número respectivo de miembros. Se añaden los que no pudieron comprobar su naturaleza judía o sus derechos al sacerdocio. Al final de la suma total de los repatriados hay dos apéndices: el número de esclavos y acémilas; la contribución de los repatriados para la reconstrucción del Templo y para el culto.

Para determinar exactamente el sentido de la lista, hay que tener en cuenta dos factores: el comienzo y el fin de la misma. El comienzo dice «ciudadanos de la provincia». El texto del final está corrompido y debe corregirse según el apócrifo *3 Esd* 5,45 (gr. Esd A):



Templo de Seti I en Abidos. Detalle de una de las dos «listas reales», en las que aparecen setenta y seis cartuchos con los nombres de otros tantos faraones. (Foto Lehnert & Landrock, El Cairo)

«Los sacerdotes, levitas y parte de los laicos se avecindaron en Jerusalén y alrededores; los cantores, porteros y el resto de Israel en las ciudades propias». Por lo tanto, los repatriados se encuentran ya en Palestina. También hay que tener en cuenta el número de los repatriados: 42 360, excluidos los siervos 7337. Sumando los registrados en la lista se obtienen unos 30 000: la diferencia de 12 000 se puede explicar conjeturando que las mujeres no estaban incluidas en la lista detallada.

Hay que notar que no todos los exilados regresaron: aun después de la gran repatriación bajo Ciro, quedó en Babilonia un fuerte núcleo de judíos. Por lo tanto, el número total de repatriados resulta excesivo y no responde al número de los deportados en 598-597, 587 y 582[1]. Por tanto, aceptando que Neh cap. 7 (Esd cap. 2) sea la lista auténtica de los regresados, hay que tomarla en sentido amplio, es decir, se trataría del censo de la comunidad judía al final de las caravanas de 537-520, incluyendo los judíos que quedaron en Palestina durante el Destierro, y que se fundieron con los regresados, formando una única comunidad de «sobrevivientes de la Cautividad»[2]. De aquí se seguiría que los doce jefes fueron comisarios activos en la repatriación, y también jefes de la comunidad en Palestina[3]; que las familias ya han rescatado los patrimonios retenidos durante el Destierro por los no exilados; que Jerusalén y otras ciudades más o menos destruidas ya estaban al menos parcialmente habitadas[4]; que la vida religiosa se había reorganizado según nuevas ideas maduradas durante el Destierro.

[1] 2 Re 24,14-16; Jr 52,28-30. [2] Neh 1,2-3. [3] Esd 5,10. [4] Ag 1,4.

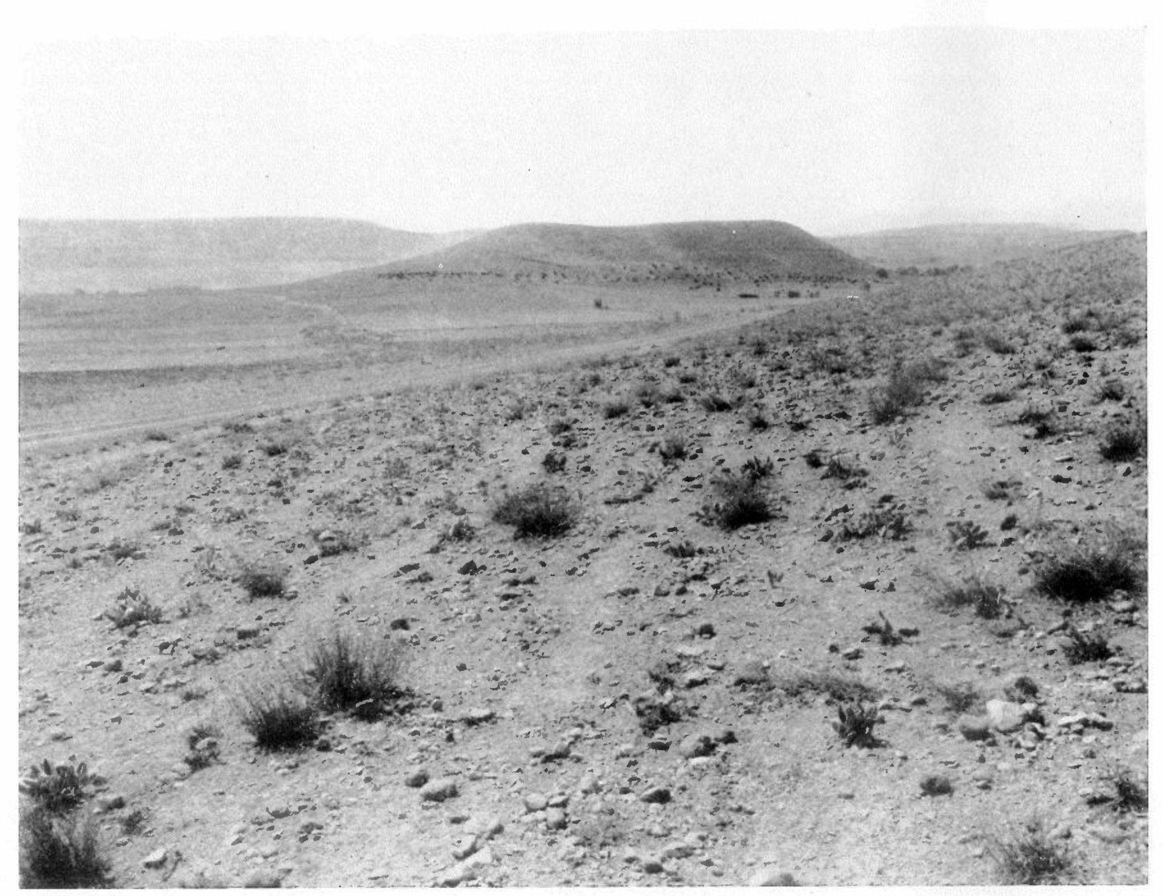
Bibl.: Además de los comentarios a los libros de Esdras y Nehemías, véase: R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, III, Stuttgart 1923-1929, pág. 330-340. K. Galling, *The «Golalist» According to Ezra 2/Nehemia 7*, en *JBL*, 70 (1951), págs. 149-158; id., *Die Liste der aus dem Exil Heimgekehrten*, en *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter*, Tubinga 1964, págs. 89-108.

G. PAVLOVSKY

LISTAS REALES. Documentos cronológicos, que contienen una relación de los soberanos con la duración de su reinado.

La redacción de estos documentos se impone cuando la datación se hace por años de reinado. Cuando se utiliza otro sistema de datación, éste da lugar a las listas correspondientes: fórmula de los años, en Babilonia desde el siglo XXVII al XV A.C. y en Asiria la de

Colina en donde estuvo edificada Listra. Los edificios de la población se extendían hasta unos 250 m en torno al montículo. (Foto P. Termes)



los dignatarios epónimos desde 1969 a 610 A.C. La redacción de las listas reales se resiente de estos sistemas de datación.

Fue en el siglo XX A.C., cuando se hizo sentir en Babilonia la necesidad de hacer, de acuerdo con los documentos existentes en aquella época, una lista de los reyes de Sumer y de Acad (lista sumeria) que en lo sucesivo se conservó al día. La unificación del país alrededor de Babilonia, creó la necesidad de establecer nuevas listas limitadas a ciertas dinastías (lista A, I y II dinastía; lista seleucida) o bien abarcando toda la historia de Babilonia (lista B). En Asiria, las listas reales derivan del canon de los epónimos, completadas en sus orígenes con la ayuda de algunos otros documentos; fueron continuadas hasta finales del imperio. Elam tuvo también sus listas reales.

Egipto redactó algunas listas reales muy valiosas (papiros de Turín). En ciertos casos, algunos resúmenes, que no indican la duración del reinado, han sido grabados en las paredes de los templos y de las tumbas (listas de Abidos, de Ṣaqqārah, etc.).

En Mesopotamia se hicieron listas sincronizadas, donde figuraban en columnas paralelas los reyes de Babilonia y de Asiria con la duración de su reinado; debido a que fueron redactadas a base de recopiar a la inversa los documentos separados, sin discrinación de las dinastías o reinos que cada uno de ellos comprendía, estas listas no deben utilizarse sino después de una comprobación muy rigurosa, pues contienen abundantes y graves errores de sincronización.

En Judá e Israel existieron listas similares, que constituyeron el esquema cronológico de los libros de los Reyes. En este caso, también pueden haberse cometido errores.

El valor de las listas reales que han transmitido los autores griegos es muy variable: las de los reyes de Babilonia (Beroso), de Egipto (Maneton) y de Tiro (Menandro) pueden aceptarse con la máxima consideración, pero en cambio la de los reyes de Asiria (Ctesias) no tienen el menor valor.

El *canon de Ptolomeo*, astrónomo egipcio del siglo II D.C., constituye una lista real de tipo especial, destinada a una datación precisa de los fenómenos celestes a partir del año 747 A.C., facilitando además los nombres sucesivos de los reyes de Babilonia, los reyes de Persia (aqueménidas), los reyes de Egipto (ptolomeos) y los emperadores romanos. La lista prescinde de los soberanos que reinaron menos de un año, e indica siempre como fecha del acontecimiento el comienzo del año egipcio; teniendo en cuenta estas dos particularidades, el historiador puede estar seguro que cualquier hipótesis que esté en contradicción con el *Canon de Ptolomeo* es evidentemente falsa.

La *Crónica de Eusebio* es en realidad un documento cronológico que abarca el conjunto del mundo antiguo, precedido de una serie de documentos aclaratorios. En aquellos casos en que no se disponga de una mejor fuente, es aconsejable atenerse a las fechas que facilita.

Bibl.: J. KARST, *Die Chronik des Eusebius*, Leipzig 1911. E. WEIDNER, *Die grosse Königsliste von Assur*, en *AfO*, 3 (1926), págs. 66-77 (lista sincrónica). A. UNGNAD, *Datenlisten*, en *RLA*, 2 (1935), págs. 131-196, 256-257; id., *Eponymen*, en *RLA*, 5 (1938), págs. 412-457. G. FARINA, *Il papiro dei Re restaurato*, Roma 1938. T. JACOBSEN, *The Sumerian King List*, Chicago 1939. W. G. WADDELL, *Manetho*, Londres 1940. E. CAVAIGNAC, *Chronologie de l'histoire mondiale*, París 1946, págs. 38-39 (en donde hay la traducción del *Canon de Ptolomeo*). A. J. SACHS - D. J. WISEMAN, *A Babylonian King List of the Hellenistic Period*, en *Iraq*, 16 (1954), págs. 202-211. I. J. GELB, *Two Assyrian King Lists*, en *JNES*, 13 (1954), págs. 209-230. M. FALKNER, *Die Eponymen der spätassyrischen Zeit*, en *AfO*, 17 (1955), págs. 100-120. A. H. GARDINER, *The Royal Canon of Turin*, Oxford 1959.

G. GOOSSENS

Mapa con la situación de Listra en Licaonia



LISTRA (Λύστρα Vg. *Lystra*). Ciudad de Licaonia, situada a unos 28 km al suroeste de Iconio. Ptolomeo la situó en Isauria, región que formaba parte de Licaonia. Empezó a adquirir importancia cuando Augusto, en el año 6 A.C., asentó un destacamento militar que, a pesar de todo, era muy reducido en comparación con el núcleo indígena. San Pablo, en su primer viaje, curó en ella a un cojo de nacimiento, por lo que los naturales, confundiéndole con un dios, le llamaron Mercurio y le hubieran adorado de no oponerse rotundamente el mismo apóstol. Unos judíos de Antioquía y de Iconio persuadieron a la multitud para que le apedreasen, dejándole por muerto. Al día siguiente, marchó con Bernabé, su acompañante en los sucesos antes citados, a Derbe[1]. De Listra era Timoteo, a quien Pablo tomó como compañero en el segundo viaje apostólico, después de circuncidarlo[2].

Listra estaba en un valle de la llanura licaonia, edificada sobre una colina, que está a un kilómetro o kilómetro y medio antes de llegar al villorio de Hatunsaray, viniendo de Iconio (hoy Konya). No se han realizado hasta la fecha excavaciones; sólo unas prospecciones muy rudimentarias en la colina — cubierta por lo de-

más de fragmentos de cerámica — y en el llano, a unos 250 m de aquella en dirección a Iconio: aquí se ve un friso, algunas piedras y algo que pudo ser un sepulcro. Han sido halladas varias inscripciones de Listra.

[1]Act 14,6-21; 2 Tim 3,11. [2]Act 16,1-3.

Bibl.: PTOLOMEO, *Geogr.*, 5, 4. ESTRABÓN, *Geogr.*, 12,6,2-3. J. M.ª RIERA, *Actes dels Apostols*, en *La Biblia de Montserrat*, XIX, Montserrat 1933, pág. 362. J. RENIÉ, *Actes des Apôtres*, en *La Sainte Bible*, XI, París 1949, pág. 200 (con bibliografía). D. BALDI, *Listra*, en *ECat*, VII, cols. 1415-1416.

R. SÁNCHEZ

LITERAL, Sentido. Uno de los sentidos de la SE, el más representativo y fundamental. Se opone especialmente al típico. En el sentido literal hablan las palabras; en el típico, hablan las cosas expresadas por las palabras de la Biblia, cuando Dios ha conectado a las cosas un mensaje. La nomenclatura no siempre es constante entre diversos autores y en diversas épocas. En las palabras bíblicas, suele contraponerse la letra al espíritu, como se contrapone el cuerpo al alma; pero esta distinción expresa de preferencia la existencia en la SE, de calidades espirituales que se han de descubrir y que no poseen otros escritos. El sentido literal, estrictamente entendido, es también espíritu muchas veces.

Sentido literal es el manifestado por «las palabras del escrito» (*littera*), que el autor ha pretendido expresar conscientemente. Como, en virtud del carisma de la inspiración sagrada, el autor de la Biblia es doble, Dios y el hagiógrafo, ambos unidos íntimamente como causa principal e instrumental, no puede llamarse sentido pretendido el que no ha sido conocido, por lo menos de modo confuso, por el autor humano. Si el autor secundario es a la vez profeta, cuando describe una profecía puede ser que ignore su sentido, pero entenderá siempre lo que ha escrito y su tendencia al describir o narrar los elementos de la profecía.

No es lo mismo «sentido literal» que «sentido histórico». El segundo sólo cabe en los hechos históricos en cuanto narrados; el primero está en «todo escrito». De donde, para dar con el verdadero sentido literal de un pasaje, se ha de ver siempre qué pretende expresar el escritor, pues podrá suceder que, donde parezca que narre historia, quiso exponer una historieta edificante, o viceversa. El sentido literal se apoya, pues, en el significado de las voces empleadas por el autor y en el sentido que quiso darles. De ahí que el sentido literal pueda ser propio o figurado. En el último caso, no es sentido literal lo que las puras palabras o la imagen parecen expresar, sino lo que a través de la imagen literaria se expresa. De donde entran de lleno dentro del concepto de sentido literal las figuras estilísticas empleadas en la composición, como la parábola, la metáfora, el símbolo, la alegoría y otras parecidas.

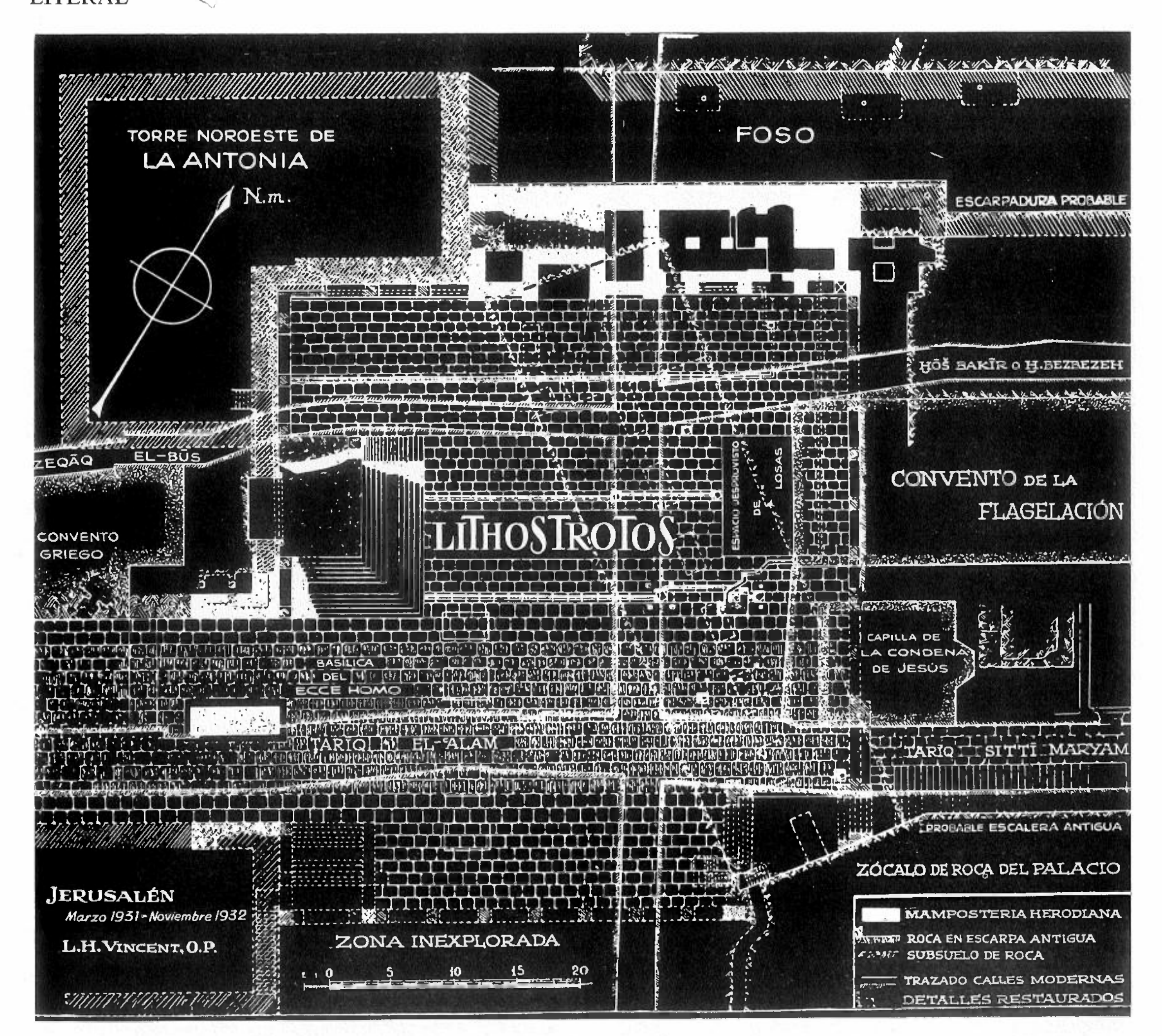
El sentido literal de un pasaje escriturístico concreto se ha de deducir por medios internos (filología, contexto, estilo) y externos (historia, geografía, arqueología, ciencias auxiliares). En esto, el trabajo hermenéutico coincide con el que se aplica críticamente a cualquier otro escrito. Mas, para una completa interpretación científica, se han de tener en cuenta todos los factores que puedan haber influido en la composición y han de generar la recta inteligencia del pensamiento genuino del autor. En el caso de la interpretación del sentido literal bíblico, no pueden estar ausentes en su búsqueda el testimonio de la tradición y del magisterio, y la «analogía de la fe»[A].

Puesto que los hombres, cuando hablan o escriben, quieren significar algo inmediatamente por medio de las palabras, no habrá lugar o pasaje, en la Escritura, que carezca de «sentido literal» o, expresado de otro modo, hay sentido literal siempre y en todas partes en la Biblia, lo cual no puede afirmarse de otros sentidos, como, por ejemplo, del típico.

1. ¿HAY PLURALIDAD DE SENTIDOS LITERALES? Cuestión distinta es precisar si en una sola y misma sentencia puede haber sentidos literales múltiples. Se excluye de este problema, como es obvio, el caso normal en toda literatura de frases que tengan doble o múltiple sentido pretendido por el autor o que son fruto de vivencias y relaciones que el genio artístico, consciente o subconscientemente, puede poner en sus palabras, porque ante todo los hagiógrafos son hombres y obran, cuando escriben, connaturalmente a su estructura humana. La Biblia tiene, en cuanto escrito, elementos y proyecciones divinas que no poseen los otros escritos. ¿Hay intrusión de sentidos divinos que se escapen al autor humano? Tampoco se trata de si una frase objetiva bíblica que sea oscura es susceptible de dos o más interpretaciones extrínsecas subjetivas de igual o distinta probabilidad. Es claro que de un pasaje no entendido pueden darse varias explicaciones, de las cuales una o ninguna podrá ser la exacta. Porque esta multiplicidad de «sentidos» sería según nosotros, pero no según el genuino valor objetivo que pretendió poner el escritor en su escrito. Se trata de si, en realidad, una misma frase tiene dos o más sentidos literales dispares entre sí. He ahí algunos casos:

Las palabras de Caifás «Os interesa que muera un solo hombre por todo el pueblo, y no toda la nación»[1], parecen tener doble sentido: uno el que le daba Caifás, aplicado y reducido al pueblo judío de entonces, que estaba en peligro ante el poder romano, y otro soteriológico por cuanto Jesús con su muerte salvó a toda la humanidad y con ella a su pueblo, según el alcance profético de la frase, al cual alude el evangelista. Pero a lo sumo, con este ejemplo se prueba que Caifás dijo más de lo que sabía, fue materialmente profeta. En tal caso, la frase de Caifás no es inspirada en el sentido que él pretendía, sino en el soteriológico pretendido por Dios.

Isaías tiene: «Su generación (la de Cristo o Mesías), ¿quién la podrá explicar (adecuadamente)?»[2], según la Vg., *generationem eius quis enarrabit*. Los Santos Padres y escritores eclesiásticos antiguos la interpretaban de la generación eterna de Cristo (Divinidad) o de la temporal (encarnación) como cosa maravillosa e inenarrable. Pero esto no son diversos sentidos de un mismo pasaje bíblico, sino diversas explicaciones dadas por los intérpretes, al querer aclarar el sentido de un pasaje bíblico. El sentido literal sería en este caso que la «generación» o los contemporáneos del Mesías no habrían de creer en Él y habrían de repudiarle con malos tratos y pena de muerte.



Plano del Litóstrotos y de los restos arqueológicos situados a su alrededor. (Según L. H. Vincent)

El Salmo 2 tiene: «Tú eres mi hijo; Yo mismo te he engendrado hoy»[3]. Este pasaje se interpreta en la carta a los Hebreos de la divinidad de Cristo[4]; en los Hechos, de su resurrección[5], y de nuevo en la carta a los Hebreos de su sacerdocio[6]. Pero, aun en este caso, posee el pasaje un solo sentido literal; las demás interpretaciones, incluso hechas por los autores inspirados, se apoyan en el sentido consecuente o acomodado.

En la historia de la interpretación ha habido exegetas que han admitido la pluralidad de sentidos literales en un mismo pasaje o en una misma sentencia bíblica (Suárez, Vázquez, Bonfrère, Zanecchia, Zapletal, Assouad), y otros que no la admitieron (san Buenaventura, Ribera, De Medina, Patrizi, Cornely, Höpfl, Pesch). Se ha de decir que tal vez no se entendió siempre de la misma manera el concepto de sentido literal. Los pluralistas parecen hablar de sentidos no pretendidos por el autor sagrado (→ **Sentidos bíblicos**).

2. Sentido supraliteral. El sentido llamado supraliteral[B], si se entiende negativamente (lo que no está en la letra), no se podría explicar; si se entiende positivamente, en cuanto que se halla en la letra y se encuentra a través de ella, pero más allá de lo expresado exteriormente por ella o por encima de lo que suena coincidiría con el sentido literal bíblico y podría ser el llamado pleno. Porque sentido literal no es el mero gramatical o el que pueda parecer obvio, sino que a veces tiene reconditeces condicionadas por la calidad del escrito divinamente inspirado.

[A] Pio XII, *Divino aflante Spiritu* (30 de septiembre de 1943), en *AAS*, 35 (1943), págs. 310-311. *Instrucción de la Pontificia Comisión Bíblica* (13 de mayo de 1950), en *AAS*, 42 (1950), pág. 501.
[B] M. J. Lagrange, *L'interpretation de la Sainte Écriture par l'Église*, en *RB*, 9 (1900), págs. 141-142.

[1] Jn 11,50. [2] Is 53,8. [3] Sal 2,7. [4] Heb 1,5. [5] Act 13,33. [6] Heb 5,5.

Bibl.: C. A. Blanche, *Le sens littéral des Écritures d'après S. Thomas*, en *RThom*, 14 (1906), págs. 192-212. H. Lesêtre, *Littéral, sens*, en *DB*, IV, cols. 294-300. P. Sybave, *La doctrine de S. Thomas d'Aquin sur le sens littéral des Écritures*, en *RB*, 35 (1926), págs. 40-65. A. Fernández, *De mente sancti Augustini relate ad unitatem sensus litteralis*, en *VD*, 7 (1927), págs. 278-284. A. Colunga, *¿Existe pluralidad de sentidos literales en la Sagrada Escritura?*, en EstB, 2

(1943), págs. 423-447. E. NÁCAR, *Sobre la unicidad o duplicidaa de sentido literal en la Sagrada Escritura*, en CTom, 68 (1945), págs. 362-372. F. LÓPEZ, *La multiplicidad de sentidos literales en la Escritura según los autores españoles: 1550-1650*, en ATG, 10 (1947), págs. 395-419. A. FERNÁNDEZ, *Institutiones Biblicae scholis accomodatae*, 6.ª ed., Roma 1951, págs. 368-377. S. MUÑOZ IGLESIAS, en DocB, pág. 130, n.º 534, 608, 609, 635, 652, 684. F. SPADAFORA, *Dizionario Biblico*, Roma 1955, págs. 539-541.

S. BARTINA

LITÓSTROTOS (aram. *gabbĕtā'*; Λιθόστρωτον, der. de λίθος, «piedra», y στρωτός, adjetivo verbal pasivo del verbo στρώννυμι, «alfombrar», «extender en el suelo», significa, por consiguiente «enlosado», «empedrado»; Vg. *Lithostrotos*). Como nombre común se halla en la versión de los LXX para designar un pavimento de mosaico en el palacio de Artajerjes[1], o el empedrado del patio donde se reunía el pueblo en el templo de Salomón[2]. Flavio Josefo lo emplea también para designar el pavimento que cubría la parte norte del recinto del Templo[A].

Como nombre propio, según san Juan[3], es el que se daba en griego al lugar donde Pilato se sentó en el estrado o tribunal, y sacó a Jesús para presentarlo al pueblo como rey[B]. El nombre de origen arameo de Gábbata con el que era designado el mismo lugar, no tiene la misma significación que el nombre griego, sino acaso la de «dorso» o «joroba» (heb. y aram. *gab*)[C], «bandeja» o «escudilla»[D], no lugar «alto» o «saliente»[E].

De la narración evangélica se infiere que el lugar llamado Litóstrotos o Gábbata estaba situado frente a la entrada del Pretorio, donde los judíos no quisieron entrar en vísperas de la Pascua para no mancharse por el contacto[4]. Se trataba, por consiguiente, de un patio, una plaza o una calle, contiguos al palacio o a la sala donde Pilato entabló el juicio. Cabe también dentro de lo posible que el Litóstrotos o Gábbata no designara un espacio limitado frente al pretorio, sino el barrio de la ciudad donde se hallaba el pretorio en aquel momento, y donde Pilato presentó Jesús al pueblo.

La localización del Litóstrotos es todavía objeto de enconadas discusiones, inseparables de las relativas a la localización del → **Pretorio**, en donde se llevó a cabo el proceso civil de Jesús. Si el Pretorio estuvo situado en la torre Antonio, el Litóstrotos podría designar el patio empedrado o la calle de acceso que se hallan junto al arco de Adriano llamado del *Ecce Homo*[F]. En todo caso, este empedrado y otros similares, contemporáneos, como los de Ḥaram el-Ḥalīl o Rāmet el-Ḥalīl, en Hebrón, o algo posteriores, como la pavimen-

Sección del Litóstrotos de la torre Antonia. Se puede observar, entre las losas, uno de los canales que conducían el agua de lluvia hasta unas cisternas. (Foto P. Termes)



tación de algunas calles de Jerusalén, obra de Herodes Agripa II o de Adriano, pueden dar una idea de lo que sería el Litóstrotos evangélico.

[A]F. JOSEFO, *Bel. Iud.*, 6, 1, 8 [85]; 3, 2 [189]; cf. M. ALINE DE SION, *La forteresse Antonia*, Jerusalén 1956, pág. 225. P. BENOIT, *Prétoire, Lithostroton et Gabbatha*, en *Exégèse et Théologie*, 1, París 1961, págs. 337. [B]I. DE LA POTTERIE, *Jésus roi et juge d'après Jn 19,13*, en *Bibl*, 41 (1960), págs. 217-247; íd., *L'emploi de* εἰς *dans Jean et ses incidences théologiques*, en *Bibl*, 43 (1962), págs. 371-372. [C]M. REVUELTA SAÑUDO, *La localización del pretorio*, en EstB, 20 (1961), págs. 272-274. [D]C. C. TORREY, *Studies in the Aramaic of the First Century A.D.*, en *ZAW*, 65 (1953), págs. 332-333. [E]P. BENOIT, *op. cit.*, I, pág. 337. [F]C. KOPP, en *Die heilige Stäte der Evangelien*, Regensburgo 1959, pág. 418, sostiene que este enlosado no es del tiempo de Herodes, sino del de Adriano. De ser verdad lo que afirma Aline de Sion (*op. cit.*, págs. 110-111), no cabe duda que el enlosado es anterior al arco. B. BAGATTI, en *Resti romani nelle area della Flagellazione*, en *LA* (1957-1958), pone en duda que los pilares del arco estuviesen asentados sobre las losas estriadas del antiguo empedrado, porque en aquel punto aflora la roca hasta el nivel del pavimento, pero no cabe duda que la doble hilera de estrías no concuerda con el eje del triple arco de Adriano, sino con el doble eje del arco de la Antonia.

[1]Est 1,6. [2]2 Cr 7,3. [3]Jn 19,13. [4]Jn 18,28-29.33.39; 19,4-5.9.13.

Bibl.: M. GODELEINE DE SION, *Le Lithostrotos d'après les fouilles récentes*, París 1933. L. H. VINCENT, *L'Antonia et le Prétoire*, en *RB*, 42 (1933), págs. 83-113; id., *Le Lithostrotos évangelique*, en *RB*, 59 (1952), págs. 513-530; íd., *L'Antonia, palais primitive d'Hérode*, ne *RB*, 61 (1954), págs. 87-107; id., *Jérusalem de l'AT*, I, París 1954, págs. 193-221. J. STARCKY, art. *Lithostroton*, en *DBS*, V, cols. 398-405. M. ALINE DE SION, *La forteresse Antonia à Jérusalem, et la question de Prétoire*, Jerusalén 1956. J. BLINZLER, *El proceso de Jesús*, Barcelona 1959, págs. 223-226 (trad. cast.), con abundante bibliografía.

G. CAMPS

LITURGIA (heb. *ʿăbōdāh*, *šērēt*, *měšārēt*; λειτουργία, λειτουργεῖν, λειτουργός, λειτουργικός; Vg. *officium*, *ministerium*, *ministrare*, *minister*). 1. ORIGEN DE LA PALABRA Y USO ENTRE LOS CLÁSICOS. SIGNIFICADO POLÍTICO Y TÉCNICO. El término «liturgia» (λειτουργία o λητουργία) según el sentido etimológico deriva de la combinación del sustantivo λήϊτον o λεῖτον («público») y de la raíz ἐργ que como sustantivo (ἔργον) significa «obra», «función». Τὸ λεῖτον derivado de λαός («pueblo») entraña en el uso corriente de los clásicos griegos el concepto de «cosa pública». El verbo λειτουργεῖν correspondiente a λειτουργία, tiene el sentido de llevar a cabo un acto público, un servicio, en beneficio de todos los ciudadanos. Cualquier servicio prescrito por las leyes se designaba con el término λειτουργία. Los ciudadanos griegos (siglos V-VII A.C.) que poseían un censo superior a tres talentos estaban encargados por turno, en tiempo de paz y de guerra, de un conjunto de prestaciones diversas en favor del bien público (λειτουργίαι), y a tal efecto eran investidos por el Estado. Estos oficios tenían, pues, un carácter honorífico y un alcance comunitario.

2. SIGNIFICADO CÚLTICO-TÉCNICO. Hacia el siglo II A.C. el término λειτουργία, del concepto de un servicio llevado a cabo en favor del pueblo, pasó a significar el conjunto de servicios que constituían el «culto a los dioses» (λειτουργεῖν τοῖς θεοῖς) debido a la íntima conexión que guardaban el culto y el estado, la religión y el interés público. Aristóteles habla ya del culto debido a los dioses λειτουργία πρὸς τοὺς θεούς[A]. Pero no obstante, el uso religioso del término aparece tardíamente y se usa contadas veces. Λειτουργός raramente se halla en sentido religioso y todavía menos λειτουργικός. En Egipto, el término se introdujo por influencia helénica, en sentido de oficio público obligatorio o de oficio cultual, indistintamente.

[A]ARISTÓTELES, *Polit.*, 3,10,11; 7,13.

2. EN LA TRADUCCIÓN DE LOS LXX Y EN LA VG. En Egipto, donde se realizó la versión bíblica de los LXX, los términos λειτουργεῖν y λειτουργία entraron en la SE en sentido religioso, para indicar el servicio cultual que los sacerdotes y levitas debían desempeñar en el Templo de Jerusalén, particularmente la ofrenda de sacrificios, en nombre y en favor del pueblo. Esto porque los términos en cuestión se encuentran en los libros que más directamente tratan del culto judío (Éx, Nm, Cr, Ez).

Los LXX al tomar del vocabulario griego estos vocablos, les dan un nuevo significado. Efectivamente, λατρεύειν era un término demasiado genérico. En cambio, λειτουργεῖν y λειτουργία (Vg. *officium*, *ministerium*), sin estar ligado a la religión pagana, pues la lengua griega sólo muy tardíamente admitió λειτουργία para designar los ministros del culto, entrañan el sentido de «servicio de carácter público». Óptimamente, pues, los LXX aplicaron el significado político-técnico de liturgia al culto divino, siendo así que el pueblo hebreo era un pueblo teocrático, cuyos oficios públicos y políticos tienen siempre resonancias de carácter religioso y comunitario. De esta manera, siempre que *šērēt* significa una acción cultual, los LXX traducen por λειτουργεῖν; en caso contrario usan otro término. Y lo mismo cabe afirmar de *ʿăbōdāh* que sólo se traduce por λειτουργία cuando indica el culto sacerdotal.

De las cien veces que los LXX usan λειτουργεῖν, traducido *šērēt*, más de setenta se encuentran en contextos a propósito de las funciones propias de los sacerdotes y levitas en el santuario o en el altar. En los demás casos suele expresar el servicio prestado a un hombre[1]. Por otra parte, el verbo *ʿābad* asume este significado a causa de su indeterminación («hacer», «servir», «obrar»). Los LXX lo traducirán por λατρεύειν, δουλεύειν, y la Vg. por *servire*, *colere*[2], *inmolare*[3], *sacrificare*[4], hasta que pasa a significar el servicio de Dios en el tabernáculo de la reunión[5] o, simplemente, la prestación de un servicio cultual[6]. *ʿĂbōdāh*, de aplicación más amplia, significará, por último, el culto en sentido general o rito concreto.

[1]Gn 39,41,4. [2]Éx 20,4. [3]Éx 3,12. [4]Éx 19,1. [5]Nm 4,23. [6]Nm 4,48.

3. SU EMPLEO Y EVOLUCIÓN EN EL ANTIGUO TESTAMENTO. En el libro de los Números es donde más abunda el término *šērēt* (λειτουργεῖν; Vg. *ministrare*), que alterna con *ʿābad* (λατρεύειν; Vg. *servire*). Se dice en especial del servicio cúltico que los levitas prestan a los sacerdotes[1] y éstos a Dios. Al comparar Nm 8,5-26 con Éx 29,1-37 y Lv 8,1-36, donde se describe la elección y consagración de sacerdotes y levitas respectivamente, se ve que tanto las funciones levíticas como sacerdotales tienen el mismo carácter representativo: servicio divino en favor del pueblo, que por esta razón exige de ellos santidad y separación[2]. Los sacerdotes son los que se

acercan a Yahweh[3], y de este modo análogo los levitas[4]. Este oficio sagrado de los sacerdotes y levitas viene indicado por el sustantivo *ʿăbōdāh*[5] para los sacerdotes y levitas a la vez[6], o bien por el verbo *šērēt*[7] para los sacerdotes y levitas[8]. Ambos términos que los LXX traducen por λειτουργία y λειτουργεῖν, evocan el carácter de prerrogativa anejo al ministerio cultual[9].

Λειτουργεῖν tiene un sentido de «servicio sagrado público» mucho más preciso que λατρεύειν, y su significado se extiende a la obra entera del culto, al servicio del Tabernáculo, propio de los sacerdotes[10].

En el Deuteronomio se menciona cinco veces el oficio sacerdotal y levítico con el verbo *šērēt* que los LXX traducen por λειτουργεῖν[11]. En Dt 21,5 sorprende la ausencia de λειτουργεῖν que, en cambio, aparece en 18,5-7 en el sentido de «administrar en nombre de Yahweh» y en 17,12 «servir a Yahweh».

Los libros históricos posteriores al Pentateuco, usan el verbo *šērēt* (LXX λειτουργεῖν) para designar el ministerio cultual de los sacerdotes y levitas. En los libros de Samuel y Reyes λειτουργεῖν, correspondiendo a *šērēt*, aparece en pocos, pero característicos casos[12]. En 2 Sm 13,17; 1 Re 1,4-15; 10,5 y 19,21 se usa de nuevo *šērēt* en sentido profano. En Nehemías y Crónicas se repite el término λειτουργεῖν referido a la Tōrāh (ὁ νόμος)[13]. La misma expresión designando el servicio sagrado de los levitas ordenado por David se repite en 1 Cr 16,4; 2 Cr 8,14. Todavía λειτουργεῖν correspondiendo a *šērēt* en 1 Cr 15,2; 16,37; 23,13; 26,12; 28,13 y en 2 Cr 13,10; 23,6; 29,11; 35,3.

En los libros proféticos y sapienciales casi nunca se halla el término λειτουργεῖν, pues, las alusiones al ministerio sacerdotal y levítico son muy raras. Is 60,7 alude al culto sagrado público con el verbo *šērēt*, y los LXX lo traducen de una manera aproximada sin usar λειτομργεῖν. Joel[14] habla del llanto de los sacerdotes que sirven (*měšārēt*) a Yahweh y los LXX traducen en este caso por λειτουργεῖν. En Ez caps. 40-48 aparece de nuevo *šērēt* traducido por λειτουργεῖν la mayor parte de las veces. En estos capítulos es frecuente la expresión «servidores de la casa» en 46,22; 44,11; 45,5, o bien, «servir a Yahweh» en 40,46; 44,15.16, o bien «servir al pueblo» en 44,11-12.17, o simplemente «servir con las vestiduras santas» en 44,19, o en el «lugar santo» en 44,27. En Eclo 45,19 λειτουργεῖν y ἱερατεύειν se usan como sinónimos. De hecho, λειτουργεῖν en los ejemplos aducidos designa el servicio cultual prestado por los ministros y ἱερατεύειν significa «desempeñar las funciones sacerdotales». A este respecto es interesante ver que en Is 61,6 ἱερεῖς y λειτουργιοί son puestos en idéntico plano, también en Éx 19,6-7 y Eclo 4,14, donde la vida de los hijos de Israel «miembros de un reino de sacerdotes» es concebida como un servicio cultual.

De todo ello se colige que los LXX adoptan el grupo λειτουργεῖν en un sentido esencialmente religioso y cultual. Introducido por los LXX en el léxico religioso del judaísmo, no había otro término más apto para expresar las características del ministerio cultual de Israel, pues además de llevar implícitos los significados de servicio y función pública, expresaba también el sentido de posición honorífica y de función reservada a los investidos.

[1] Nm 3,6-10; 8,13. [2] Éx 19,22; Nm 16,5; 16,9-10; 18,6. [3] Lv 10,3; 21,17-21; Ez 42,13; 44,13. [4] Nm 18,23. [5] Nm 18,7.; 1 Cr 9,13; 24,3. [6] Nm 4,23.37.48; 8,15.19; 1 Cr 9,13. [7] Éx 28,43; Dt 17,12. [8] Nm 3,64; 18,2. [9] Nm 16,9. [10] Nm 18,21. [11] Dt 10,8. [12] 1 Sm 2, 18; 1 Re 8,11; 2 Re 25,14. [13] Neh 10.37; 2 Cr 31,2. [14] Jl 1,9.13; 2,17.

4. En el Nuevo Testamento. En el NT λειτουργεῖν y λειτουργία (λειτουργικός en Heb 1,14) se encuentran con significado religioso referidos al culto sacerdotal del AT. Así en Lc caps. 1-2, donde se trata del ministerio cultual del sacerdote Zacarías, y en Heb 9,21 y 10,11. En estos tres casos está fuera de toda duda que se habla del culto judío. Para caracterizar el culto sacrificial del AT, el NT emplea el vocablo λατρεία y el verbo correspondiente λατρεύειν[1], aplicado no sólo al servicio sacerdotal, sino también a las plegarias de los israelitas piadosos que esperan el Mesías[2]. Los mismos términos se transfieren al servicio cristiano, en el sentido general de vida dedicada y consagrada[3] y al culto perfecto que los elegidos rinden al Señor en la Jerusalén celeste[4]. En realidad, el NT a diferencia de los LXX, no conoce una distinción precisa entre λειτουργεῖν y λατρεύειν[5].

En lo que concierne al culto de la nueva comunidad, en general se constata cierta fluctuación e imprecisión en la terminología neotestamentaria. Ninguno de los vocablos del AT puede expresar la profunda realidad del culto cristiano, que es ante todo «congregarse en nombre de Jesús». El verbo συνάγεσθαι de Mt 18,20 dio origen al sustantivo σύναξις, «asamblea religiosa», muy frecuente en las primeras comunidades. Pero el término λειτουργία, que comporta el sentido público y comunitario de la σύναξις, acabará por imponerse. Sin embargo, su uso prematuro hubiera dado lugar a no pocas confusiones, debido a su alcance demasiado técnico. En las comunidades apostólicas era seguramente de todos conocido el significado religioso de este término que al punto evocaba el culto de la antigua alianza. Caducada ya la religión de Israel y de su Templo, pasarán todavía algunos decenios antes que los términos del vocabulario religioso de los LXX (ἱερεύς, θυσία y otros) vengan a significar el sacerdocio y el sacrificio de la nueva alianza. El autor de la epístola a los Hebreos se esfuerza en demostrar la superioridad del sacerdocio de Cristo y la eficacia de su expiación respecto del sacerdocio levítico como se ve en 4,14;10,21 y lo mismo en Ap 1,6; 5,10; 20,6.

El culto del NT vendrá expresado por las voces διακονεῖν, «servir», y διακονία, «servicio», afines a λειτουργεῖν λειτουργία. En Heb 8,1.2.6 la λειτουργία se aplica al ministerio sacerdotal de Cristo. El vocablo λειτουργός (Vg. *minister*) del ver. 2 raramente se halla en el AT y se dice de un ministro cualquiera nunca del sacerdote. En cambio, el autor de Hebreos lo aplica a Cristo que, como siervo de Dios, se ha hecho nuestro ministro. En el ver. 6, los términos del culto veterotestamentario son referidos igualmente a Cristo, el Mesías glorificado que rinde a Dios un culto perfecto llevando a término la liturgia de la antigua alianza. Como se ve, en la epístola a los Hebreos el término λειτουργεῖν asume un sentido muy amplio. Heb 1,7

llama λειτουργός a los ángeles en cuanto que son instrumentos de la voluntad de Dios y λειτουργικά en 1,14 (Vg. *administratorii*) que ejercen su ministerio divino ayudando a los hombres.

La λειτουργία se concibe también en relación a su significado clásico de *munus*, de oblación, de oficio público, aplicado al ministerio de Pablo, que se califica a sí mismo de ministro (λειτουργός) de Cristo, significando con este mismo término sus funciones sacerdotales y apostólicas[6] e indicando que el sacerdocio del NT está subordinado al único sacerdocio de Cristo. En Flp 2, 17 compara su función de apóstol a la del sacerdote que ofrece el sacrificio. Por medio de su acción apostólica, Pablo ofrece a Dios la fe de los filipenses, y esta oblación es un verdadero sacrificio (θυσία), un servicio cultual (λειτουργία).

Act 13,2 es el único caso del NT en que λειτουργεῖν indica indirectamente el culto cristiano. Los carismáticos y maestros de la comunidad de Antioquía, antes de ser llamados al apostolado, cumplían el servicio del Señor y ayunaban. Aquí el ayuno es puesto con la función cultual de imponer las manos. Del inciso del ver. 1, κατὰ τὴν οὖσαν ἐκκλησίαν se desprende que se trata de una función de interés comunitario. Esta misma interpretación se halla en la *Didajé* 15,1, donde λειτουργεῖν indica el culto de la Iglesia. Por otra parte, en Efes 5,2 y Heb 10,5 προσφορά, «oblación», y θυσία, «sacrificio», aparecen unidos, lo mismo que en la carta de Clemente Romano[A] del año 96; donde el término λειτουργία viene a ser sinónimo de «sacrificio».

En Rom 13,6 se llama λειτουργός a los simples fieles o a los magistrados. Es difícil, sin embargo, saber si se refiere a los primeros o a los segundos. Aquí el término λειτουργός se ha empleado en sentido amplio.

Finalmente, el sentido de λειτουργός, λειτουργεῖν, designando las obras de caridad relacionadas con el culto es muy incierto. En Flp 2,25 se aplican a Epafrodito los nombres de ἀπόστολος y λειτουργός. En Flp 2,29-30 la colecta a favor de los santos de Jerusalén se presenta como un servicio, un ministerio santo, en relación al culto sagrado. En este caso λειτουργία asume el sentido neotestamentario de διακονία[7]. Véase además 1 Cor 16,15; Heb 6,10; Ap 2,19 donde el servicio material tiene una índole religiosa a causa de la intención que lo inspira. La λειτουργία es un verdadero *munus* en 2 Cor y la plegaria de 2 Cor 9,11 es un sacrificio (θυσία) grato a Dios como la beneficencia[8]. En 2 Cor 9,12 se ve como el servio (ἡ διακονία τῆς λειτουργίας) resulta un motivo de acción de gracias. Por eso la κοινονία (ver. 13) es una verdadera εὐλογία (ver. 5), una verdadera λειτουργία.

Después de todo lo dicho se puede establecer que el vocabulario bíblico del NT se refiere al culto israelítico para indicar el servicio cultual (λειτουργία), la ofrenda sacrificial (προσφορά) y la plegaria solemne (εὐχαριστεῖν τῷ Θεῷ) de los cristianos. En la epístola de Clemente Romano, el oficio cultual y jerárquico de obispos y presbíteros se presenta también como λειτουργία.

Lentamente, a medida que crece la interpretación espiritual del culto judaico — la destrucción del Templo y la transición del sacerdocio influyeron no poco en este sentido —, el uso cristiano va tecnificando el término λειτουργία, hasta llegar a significar exclusivamente la celebración del sacrificio eucarístico. En la *Traditio apostolica* de Hipólito (antes de 215) λειτουργία ya se diferencia de διακονία. Y a partir del siglo IV-V hallamos que el vocablo λειτουργία como apelativo del culto cristiano es cosa usual, sobre toda en Oriente. Pero la evolución del término ya se halla ultimada en los escritos del NT (→ **Culto**).

[A] CLEMENTE ROMANO, *1 Corintios*, 40,2-5, 44,2.

[1] Rom 9,4; Heb 9,1.6. [2] Lc 2,37; Act 26,7. [3] Lc 1,75; Act 24,24; Flp 3,3; Heb 9,14. [4] Ap 7,15; 23,3. [5] Heb 8,5; 13,10. [6] Rom 15,16. [7] Rom 15,27; 2 Cor 9,12. [8] Heb 13,15-16.

Bibl.: C. V. DAREMBERG - E. SAGLIO, *Leitourgia*, en *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, V, París 1873 y sigs., págs. 1095-1098; íd., *Munus*, ibíd., VI, págs. 2038-2046. J. OEHLER, Λειτουργία, en PAULY-WISSOWA, XII, cols. 1871-1879. A. VAN VELDHUISEN, *Wie zijn* λειτουργοι θεου *in Rom 13,6*, en *ThSt*, 32 (1914), págs. 312-314. J. M. HANSSENS, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, Roma 1930, págs. 21-41. O. CASEL, Λειτουργία-*munus*, en *OrChr*, 7 (1932), págs. 289-302. P. OPPENHEIM, *Name und Inhalt der Liturgie bei den Alten*, en *ThQ*, 113 (1932) págs. 35-53. H. FRANK, *Zu* λειτουργία-*munus*, en *ALW*, 13, (1935), págs. 181-185. P. OPPENHEIM, *De nomine et notione liturgiae*, en *Institutiones systematico-historicae in sacram liturgiam*, VI, Turín 1941, págs. 1-80. E. RAITZ VON FRENTZ, *Der Weg des Wortes «Liturgie» in der Geschichte*, en *ELit*, 55 (1941), págs. 74-80. H. STRATHMANN, λειτουργέω, λειτουργία, λειτουργός, λειτουργικός, en *ThW*, IV, págs. 221-238. A. ROMEO, *Il termine* λειτουργία, *nella grecità biblica*, en *Miscellanea liturgica in honorem Dom C. Mohlberg*, II, Roma 1949, págs. 467-519.

C. PIFARRÉ

LITUANAS, Versiones. → **Bálticas, Versiones.**

LŌ' 'AMMĪ («no pueblo mío»; Οὐ λαός μου; Vg. *Non populus meus*). Nombre simbólico dado por el profeta Oseas al tercer hijo que tuvo de Gōmer, la prostituta, hija de Dibláyim[1]. La palabra presenta una gradación respecto a los nombres de los dos hijos anteriores, → **Yizrĕ'ē'l** y → **Lō' Ruḥāmāh**. Yahweh, que infligirá un castigo a la casa reinante (Yizrĕ'ē'l), no quiere perdonar más a su pueblo (Lō' Ruḥāmāh), ya que ha roto definitivamente sus relaciones con él (= no pueblo mío = Lō' 'Ammī). Se trata, pues, de una amenaza de ruptura de la Alianza establecida en el monte Sinaí, al salir de Egipto el pueblo escogido.

[1] Os 1,9.

Bibl.: R. AUGÉ, *Profetes Menors*, en *La Biblia de Montserrat*, XVI, Montserrat 1957, págs. 31-32. A. DEISSLER, *Osée*, en *La Sainte Bible*, VIII, París 1961, pág. 38.

R. AUGÉ

LŌ (LŌ') DĔBĀR («sin pastos?», Λαδάβαρ, Λωδαβάρ; Vg. *Lodabar*). Localidad de Galaad, patria de Mākīr, hijo de 'Ammī'ēl, en cuya casa estuvo Mĕfībōšet antes de ser llamado por David[1]. Posiblemente idéntica a Lidbir de Jos 13, 26; lo mismo sucede con Lō' Dābār de Am 6,13, en que se hace referencia a la facilidad con que cayó en manos de Jeroboam II. Su localización es muy discutida y se supone en relación, según el contexto de 2 Sm 17,27, con Maḥănáyim. Podría ser Umm el-Dabar, al sur del Wādī el-'Arab, que ha conservado el nombre primitivo.

[1] 2 Sm 9,4.5; 17,28.

Bibl.: ABEL, II, pág. 304. SIMONS, §§ 300, 769, 1515.

R. SÁNCHEZ

LŌ' RUḤĀMĀH («no compadecida»; Οὐκ ἠλεημένη, «no amada»; Vg. *Absque misericordia*, «sin clemencia»). Nombre simbólico dado por el profeta Oseas, por orden de Yahweh, a la hija que tuvo de Gōmer[1]. Representa la casa de Israel, la cual por su idolatría, *no ha sido amada*, pues el Señor «no se compadecerá más» de ella, no tendrá para ella más ternura ni afecto paterno.

[1] Os 1,6.8; 2,3.25.

Bibl.: R. AUGÉ, *Profetes Menors*, en *La Bíblia de Montserrat*, XVI, Montserrat 1957, págs. 30-31. A. DEISSLER, *Osée*, en *La Sainte Bible*, VIII, París 1961, pág. 37.

R. AUGÉ

LOBNA. Lugar de la tribu de Judá situada en la Šĕfēlāh. → **Libnāh.**

LOBNI. Nombre que la Vg. da a dos personas llamadas → **Libnī** en el T. M.

LOBO (heb. *zĕ'ēb*; λύκος; Vg. *lupus*). Variedad del *Canis lupus* europeo que se daba y da en Palestina (→ **Fauna**).

La docena de textos bíblicos, de uno y otro Testamento, que nombran al lobo, lo hacen casi siempre en el lenguaje figurado de la comparación cual símbolo de la crueldad y del peligro para los rebaños: Benjamín, lobo rapaz, príncipes como lobos que devoran la presa y derraman sangre, los caldeos más vivaces que el lobo nocturno, los jueves sanguinarios[1], etc.

El imposible de hermanar lobos y corderos[2] lo realizará la paz mesiánica que describe Isaías[3].

En el NT, el lobo es siempre imagen de la ruina que destroza el rebaño; como la Iglesia es también el rebaño de Dios, nada tiene de extraño que quienes la combaten y devoran sean asimilados a los lobos carniceros[4], capaces de atacar al Pastor generoso que arriesga su vida por las ovejas.

[1] Gn 49,27; Jer 5,6; Ez 22,27; Hab 1,8; Sof 3,3. [2] Eclo 13,21. [3] Is 11,6; 65,25. [4] Mt 7,15; 10,16 y par.; Act 20,29; Jn 10,12.

Bibl.: G. BORKAMM, λύκος, en *ThW*, IV, págs. 309-313.

C. WAU

LOCURA (heb. *šiggā'ōn*; ἔκστασις, μωρία; Vg. *amentia*, *insania*). En sentido literal se denomina locura a la enfermedad que consiste en la privación del recto uso de la razón.

Antiguamente se la consideraba como una dolencia misteriosa, obra del mal espíritu y castigo de Dios por el delito de infidelidad a la Ley divina, tanto por parte de los individuos[1] como por parte de las naciones[2]. La sanción afectaba incluso a los irracionales, como lo indica la hipérbole: «Heriré de pasmo a todos los caballos»[3]. A causa de ello, nadie se atrevía a importunar a los locos, por el temor de que el mal espíritu tratase de cambiar de residencia. Por este respecto que se tenía a los dementes, David, al huir de Saúl al reino de Gat, trató de disimular su identidad fingiéndose loco y se dedicó a escribir *tāw* (que en la escritura antigua tenían forma de X) o, según la versión Alejandrina, a «tamborilear en las puertas» y dejaba correr la baba por sus barbas[4].

Otras anormalidades del enajenado mental era «lanzar llamas, saetas y muerte»[5] o las que evidenciaron los dos locos de que nos habla el AT. Uno fue Nabucodonosor, que «comía hierba como las reses vacunas y bañábase el cuerpo del rocío del cielo, hasta que los cabellos llegaron a crecerle como (las plumas) al águila y las uñas como a las aves»[6], con lo que el hagiógrafo quiere decir que el monarca babilonio sufrió de zoantropía u otro desequilibrio similar, que produjo en el paciente un complejo y una actuación propios de irracionales. El melancólico Saúl padeció una fuerte depresión nerviosa o quizá algo más grave que se manifestó en manía persecutoria y en afición a predicar en la soledad de su palacio ante supuestas multitudes[7].

[1] Dt 28,28.34. [2] Jer 25,16; 50,38. [3] Zac 12,4. [4] 1 Sm 21,12-14. [5] Prov 26,18-19. [6] Dan 4,30. [7] 1 Sm 16,14; 18,10.

El NT guarda memoria de algo que, al menos en sus signos exteriores — lo único a que llegaba el pueblo —, tiene cierta afinidad con la locura y por eso se identificaba con ella. Es la enfermedad de los que en el evangelio se llaman lunáticos, que quizá no pasó de epilepsia. Algunas veces se dio al mismo tiempo la posesión diabólica, como en el caso del niño curado por Cristo[1].

Por las actitudes que solían adoptar y muchas veces por menosprecio, el vulgo llamó locos a los profetas, en especial a los falsos[2]. También los parientes (o quizá meros seguidores) de Cristo creyeron ser debida a locura la entrega del Maestro al apostolado con despreocupación de las propias necesidades de alimento y descanso[3], como el escéptico Festo creyó que los estudios de Pablo habían dado con el apóstol en la locura[4]. Cristo toma el llamar a uno loco como símbolo de las ofensas verbales al prójimo, que son sancionadas en el juicio de Dios[5].

También en el lenguaje metafórico la palabra «locura» es objeto de frecuente uso. Ya en el AT califica de locura todo lo que no es «sabiduría y ciencia»[6], cualidad humana de orden práctico que hace llevar una vida recta. Muchos llamaron a la economía evangélica, a su conocimiento y a su práctica «locura de la cruz» y «locura de Dios»[7], como advierte en singular pasaje apologético el apóstol de las Gentes.

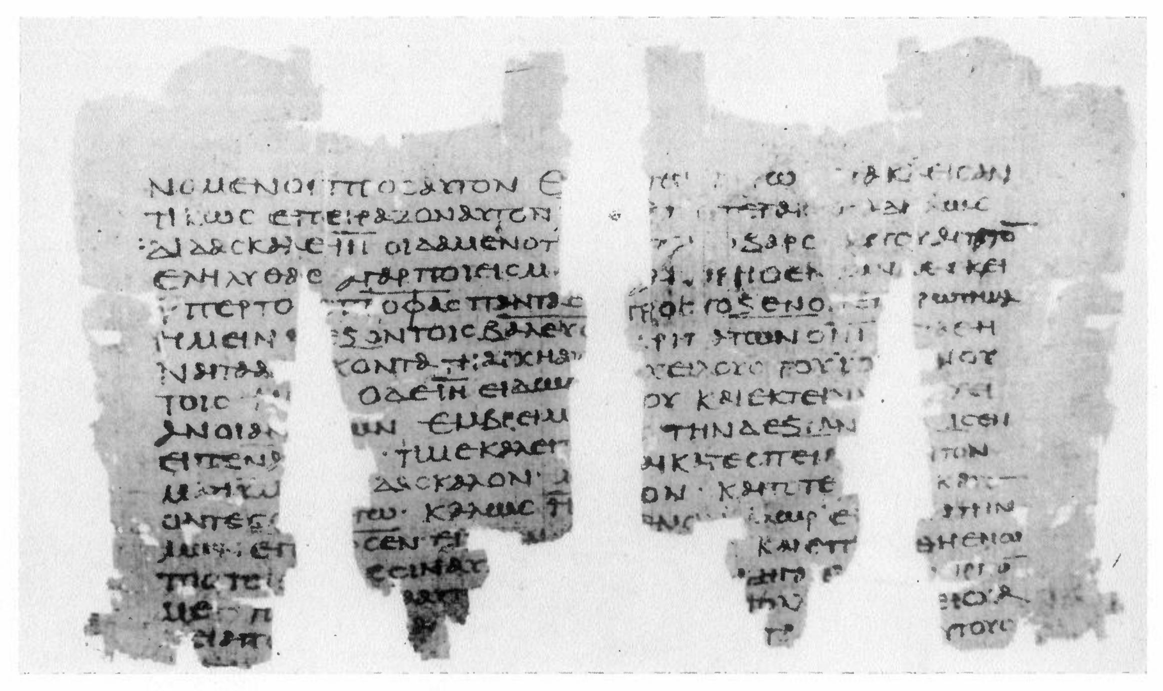
[1] Mt 17,14-20 y par.; cf. Mt 4,24; 17,15. [2] 2 Re 9,11; Jer 29,26; Os 9,7. [3] Mc 3,20-21. [4] Act 26,24. [5] Mt 5,22. [6] Ecl 1,17; 2,12-13; 7,25; 10,12-13. [7] 1 Cor 1,18.25.

Bibl.: E. LESÊTRE, en *DB*, II, cols. 2301-2302. J. HALÉVY, *La folie de Nabucodonosor*, en *Revue Sémitique*, 10, París 1902, págs. 281-286.

J. PRECEDO

LOD. Según la Vg., que en este caso sigue de cerca la forma hebrea (*lōd*), nombre de ciudad mencionada en ambos Testamentos, que es más usualmente conocida, por su derivación del griego, como → **Lydda.**

LŌG. Ínfima medida hebrea para líquidos que en algún pasaje equiparan los LXX a una κοτύλη, o 1/4 de litro, y que en el NT parece tener su equivalencia en el ξέστης o *sextarius* romano, pero la identificación no puede ser sino aproximativa. Lo mismo cabe decir de los intentos modernos de establecer su capacidad en



Anverso y reverso del papiro *Egerton* 2 (fragmento n.º 2), que contiene partes de un evangelio apócrifo de la segunda mitad del siglo II D.C.

0,54 litros. Se ha encontrado el *lōg* entre los textos de Ugarit y las versiones lo valúan en 1/4 de → **qab**.

Lv 14,10.12.15.21, etc.; Mc 7,4.

Bibl.: H. LEWY, *Assyro-Babylonian and Israelite Measures of Capacity and Rates of Seeding*, en *JAOS*, 64 (1944), págs. 65-73. A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, París 1953, págs. 248-252.

C. WAU

LOGIA. Los *logia* designan todo dicho aislado, atribuido a Jesús por vía de tradición y que no consta en nuestros evangelios canónicos, como, por ejemplo, en Act 20,35: «Mayor felicidad es dar que recibir». El primero en mencionarlos es Papías en sus Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις. El término no comprende, en Papías, únicamente los oráculos del Señor contenidos en los escritos canónicos, como lo entiende la versión siríaca de Eusebio, sino también los demás dichos del Señor que no se hallan literalmente en nuestros evangelios. Esos *logia* son los de ciertos papiros bíblicos, cuyo descubrimiento data tan sólo de fines del siglo XIX. Ése es el caso de *Papirus Egerton* 2, cuyos *logia* parecen remontarse a una gran antigüedad, puesto que se encuentran mezclados con los de Juan y de los Sinópticos. Mas, por otra parte, su dependencia respecto de los evangelios no parece dudosa. El mismo caso se da con los papiros de Oxirrinco (POxy).

El valor de los *logia* de estos últimos papiros ha sido de nuevo sometido a discusión últimamente por el hallazgo de los manuscritos de Nag Hammādi, entre los cuales figura un evangelio apócrifo llamado de Tomás. En efecto, hasta el presente se creía que los POxy, 1, 654 y 655, por ejemplo, no eran más que sentencias aisladas. Ahora, en cambio, se sabe que formaban parte de una obra más elaborada y que es precisamente ese evangelio según Tomás. Para darse cuenta de ello, basta comparar el texto copto del nuevo evangelio (Prólogo, *Logia* 1 y 2) y los POxy, 654, 1-4 y 654, 5-9. Con la ayuda de esos dos textos se puede reconstituir con bastante probabilidad un texto original griego parecido a éste:

Prólogo del evangelio según Tomás y *logion* 1 (POxy, 654, 1-5).

οὗτοι οἱ λόγοι οἱ [ἀπόκρυφοι οὓς ἐλά-
λησεν Ἰη(σοῦ)ς ὁ ζῶν κ[αὶ ἔγραψεν Ἰούδα(ς) ὁ
καὶ ϑωμᾶ(ς) καὶ εἶπεν [ὃς ἂν τὴν ἑρμηνεί
αν τῶν λόγων τού[των εὕρῃ, ϑανάτου
οὐ μὴ γεύσηται

(«Éstas son las palabras ocultas que habló Jesús el viviente y que escribió Judas, llamado también Tomás, y dijo: "Quien encuentre la interpretación de estas palabras no gustará la muerte"»).

Logion 2 (POxy, 654, 5-9):

[λέγει Ἰη(σοῦ)ς
μὴ παυσάσϑω ὁ ζη[τῶν τοῦ ζητεῖν ἕως ἂν
εὕρῃ, καὶ ὅταν εὕ[ρῃ ϑαμβηϑήσεται καὶ ϑαμ-
βηϑεὶς βασιλεύσει κ[αὶ βασιλεύσας ἀναπαή-
σεται

(«Dice Jesús: "El que busca no cese de buscar hasta que encuentre y cuando haya encontrado se asombrará y asombrado reinará y reinando descansará"») (→ **Nag Hammādi**).

La pertenencia de ciertos POxy a un evangelio apócrifo puede hacernos dudar de su valor, en lo que se

refiere a la crítica textual del NT. Si bien es verdad que el sustrato semítico de las 114 nuevas máximas del Señor deja sospechar detrás de ellas una tradición o unas tradiciones judeocristianas, parece cierto que esas tradiciones dependen de nuestros evangelios canónicos. Solamente los *logia* 7,15,18,29,42,49,59,60,70,74, 80,83,84,85,87,97,98,106,110,112 y 114 no se hallan en nuestros evangelios canónicos. ¡Y con razón! Todos ellos expresan ideas claramente gnósticas: el león que es el espíritu malo «contra factor» del salterio maniqueo copto, la clásica distinción entre el nacimiento natural y el nacimiento espiritual, el movimiento cíclico del principio y del fin, el dualismo ontológico entre el espíritu y la carne, el carácter de extranjero del gnóstico en la tierra donde es un μοναχός, la unidad interior que debe buscar el gnóstico partiendo de la pluralidad y de la diversidad (la de los sexos, por ejemplo), el ejemplarismo, el Adán primordial y celeste, y el vacío de la materia. Los demás *logia* son textos neotestamentarios deformados y muy a menudo delineados sobre un fondo gnóstico: así el *logion* 2 toma los textos de Mt 7,7-8 y Lc 11,9-10, introduciendo en ellos las nociones gnósticas de turbación y admiración, de reposo o de dominación del Todo. Solamente algunos de los nuevos *logia* (por ejemplo, el *logion* 64 [Lc 14,16-24 y Mt 22,1-10]) podrían ser de alguna utilidad, según creemos, para el estudio de tradiciones que habrían cristalizado luego en nuestros evangelios canónicos.

La primera constatación que puede hacerse sobre los *logia* en general es la tan pequeña cantidad de dichos originales del Maestro que nos han llegado por este medio, ya que los demás nos son conocidos por los evangelios canónicos. Los *logia* tienen poca importancia para la historia de Cristo y para el conocimiento de sus enseñanzas. Igualmente son de interés mediocre para la historia de la tradición evangélica. No hacen más que deformar muy a menudo textos antiguos más conocidos y caen en una extravagancia, que es imposible hablar de tradición primitiva. No hay que creer, sin embargo, que es preciso negarles todo valor. En primer lugar nos permiten conocer mejor la historia del texto evangélico. Algunos de ellos, los que provienen de las variantes manuscritas del NT, pueden interesar a la crítica textual neotestamentaria. Los demás, los que deforman un pasaje más conocido de los evangelios, nos ayudan a comprender ciertos modos de interpretar la Escritura y dan un excelente testimonio del estado de espíritu de las comunidades a las que fueron transmitidos, aunque no fueran más que sentencias aisladas, o bien que formaran parte de colecciones o de relatos seguidos de la vida del Salvador.

Bibl.: Eusebio, *Hist. Eccl.*, 39,3. B. P. Grenfell - A. S. Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri, I-XXV*, Londres 1898-1959. Hugh G. Evelyn White, *The Sayings of Jesus from Oxyrhynchus. Edited with Introduction, Critical Apparatus and Commentary*, Cambridge 1920. L. Vaganay, *Agrapha*, en *DBS*, I, cols 159-198. H. I. Bell - T. C. Skeat, *Fragments of an Unknown Gospel*, Londres 1935. L. Carfaux, *Parallèles canoniques et extracanoniques de l'Évangile inconnu*, en *Muséon*, 49 (1936), págs. 55-77. C. R. C. Allberry, *A Manichaean Psalmbook*, II, Stuttgart 1938, pág. 69. A. Guillaumont, *Sémitismes dans les logia de Jésus retrouvés à Nag Hammadi*, en *JA*, 246 (1958), págs. 113-123. L. Laipoldt, *Ein neues Evangelim, das koptische Thomas-Evangelium, übersetzt und besprochen*, en *ThLZ*, 83 (1958), cols. 481-496. J. B. Bauer, *De agraphis genuinis evangelii secundum Thomam coptici*, en *VD*, 37 (1959), págs. 129-146. J. Doresse, *L'Évangile selon Thomas ou Les paroles de Jésus*, París 1959. J. Fitzmyer, *The Oxyrhynchus Logoi of Jesus and the Coptic Gospel according to Thomas*, en *ThSt*, 20 (1959), págs. 505-560. A. Guillaumont, H. C. Puech, G. Quispel, W. Till y Yassah ᵓAbd al-Masih, *L'Évangile selon Thomas*, París 1959 (trad. ing.: *The Gospel according to Thomas*, Leiden-Nueva York 1959). H. C. Puech, *Gnostische Evangelien und verwandte Dokumente*, en *Neutestamentliche Apokryphen*, Tubinga 1959, págs. 158-272. R. M. Wilson, *The Coptic Gospel of Thomas*, en *NTS*, 5 (1959), págs. 273-276; id., *The Gospel of Thomas*, en *Exp*, 70 (1959), págs. 324-325. W. Bartsch, *Das Thomas-Evangelium und die synoptischen Evangelien, Zu G. Quispels Bemerkungen zum Thomas-Evangelium*, en *NTS*, 6 (1960), págs. 249-261. B. Botte, *Papyrus bibliques*, en *DBS*, XXXIV, cols. 1109-1120. G. Garitte, *Les «Logoi» d'Oxyrhynque et l'aprocryphe copte dit «Evangile de Thomas»*, en *Muséon*, 73 (1960), págs. 151-172. O. Hofius, *Das koptische Thomasevangelium und die Oxyrhynchus-Papyri Nr. 1,654 und 655*, en *EvTh*, 20 (1960), págs. 21-42, 182-192. M. Jourjon, *Papias*, en *DBS*, XXXIV, cols. 1104-1109.

J. Ménard

LOGOS. 1. El mundo griego. El término encierra un significado muy extenso. Pero dos de sus sentidos más usuales son los que le dan los estoicos: el λόγος ἐνδιάθετος y el λόγος προφορικός, a saber, «logos en la mente» y el «logos anunciado», esto es «el pensamiento» y «la palabra». Para nosotros, estos conceptos son distintos, mas no lo eran para los griegos. Logos no es jamás para ellos una «palabra» en el sentido de un conjunto de sonido (φωνή), sino una palabra determinada por la significación que lleva consigo y que comunica (φωνὴ σημαντική; véase Aristóteles, *De Interpretatione*, 4). Λόγος no es tampoco el «pensamiento», facultad o acción de pensar, sino una agrupación articulada de pensamientos, susceptible de una expresión inteligible. Puede ser una sola palabra (ῥῆμα), una proposición o frase, un discurso o un libro. Que sea pronunciado o escrito es cosa secundaria; es un logos. Esta noción encierra la idea de algo ordenado, como una «proporción» matemática o aun una «ley» de la naturaleza.

2. La Biblia. El logos de los LXX corresponde aproximadamente a *dābār*, «palabra» (aram. *millāh*), término cuya extensión es tan grande como la de logos, aunque sin tener siempre el mismo significado. Es esencialmente la palabra pronunciada en cuanto que es medio de comunicación. El *dĕbar yahweh*, «palabra de Yahweh), es la comunicación de Dios a los hombres, su revelación, especialmente gracias a los profetas, a quienes «llega la palabra de Dios». El conjunto de esta revelación divina es la Tōrāh, que es a menudo paralela a *dĕbar yahweh* o mejor sinónima.

Toda la idea de revelación en el AT está condicionada por la analogía de la palabra pronunciada y oída: la revelación bíblica no es una visión. Respeta la distancia ontológica que separa al hombre de Dios. Éste, después de haber tomado la iniciativa de ir hacia el hombre y hablarle un lenguaje que puede comprender, espera su respuesta, de la misma manera que un hombre comunica con otro hombre y espera una respuesta, sin forzar por eso el asentimiento, ni abusar de la personalidad o lesionar la libertad. Que Yahweh dirige de una manera semejante su «palabra» a las cosas inanimadas y que por esta palabra transforma el caos primitivo en un universo ordenado, es la explicación bíblica de la

creación a partir de la noción de «palabra profética» (*tōrāh*), que pone orden y justicia en los valores humanos[1].

Asimismo es necesario observar que la palabra bíblica, una vez pronunciada, tiene cierta existencia por sí misma: una bendición, una vez dada, sigue bendiciendo y una maldición, una vez lanzada, continúa por sí sola su obra[2]. Si bien éstas son imágenes poéticas, es necesario admitir que la tendencia a hacer uso de semejante lenguaje denota otra inclinación, la de atribuir una existencia y una actividad propias a la palabra pronunciada; de hecho, esta propensión se manifiesta en la lengua hebraica y es todavía más clara que en las demás culturas antiguas.

[1]Cf. Sal 19. [2]Sal 55,10-11.

3. El helenismo. El logos en el lenguaje religioso del helenismo (Filón, el hermetismo, la gnosis), es el pensamiento de Dios oculto tras el mundo sensible. El logos es el mundo intelectual (el κόσμος νοητός) del cual el mundo sensible (el κόσμος αἰσθητός) no es más que un reflejo (Filón). Los paralelos griegos del logos de san Juan no parece que se remonten más allá. Y no se ve que sea necesario buscar una doctrina del logos en la historia de la filosofía religiosa hasta llegar a Heráclito (a quien parece que sus comentadores estoicos y cristianos han prestado ideas que él no tuvo) y mucho menos, hasta llegar a Egipto o a Irán. Por otra parte, es evidente que la noción de una o varias hipótesis divinas intermediarias entre Dios y el hombre circulaba en los medios con los que el evangelista y sus lectores pudieron tener contacto y que estas hipótesis eran designadas en algunos de estos medios con el nombre de «logos». Mas esto no prueba, como a veces se ha pretendido, que el término tuviera extensión durante esta época. Todo paralelismo con san Juan resulta endeble.

4. San Juan. a) *Fuera del Prólogo*. El término λόγος (logos) en plural designa las palabras del Maestro o de los discípulos. Es sinónimo de ῥήματα («dicho»). En singular, significa «un dicho», «una afirmación», «un discurso». Así en 2,19.22 ni el pueblo ni los discípulos comprenden a Jesús, mas éstos le comprendieron después de la resurrección y creyeron, véase también 4,39. El logos de 4,37 es un proverbio. En 12,38 y 15, 25 se cita un pasaje del AT: en este sentido el logos está constituido por λόγοι (ῥήματα). En 19,8 y 19,13 significan lo mismo. Finalmente, tomado colectivamente, logos significa el conjunto del «mensaje» de Cristo, concebido como una revelación y un mandamiento al que hay que obedecer. Así sucede en 5,24 y 15,3. El λόγος, los λόγοι y las ἐντολαί de los caps. 14 y 15 significan los mismo.

Pero en todos estos casos, aunque el término logos sea aquello que es pronunciado y oído, se ha de entender, según su significado primordial, como la palabra pronunciada y que comporta un valor racional. Como tal, se distingue de la λαλιά (8,43). Así λόγον ἀκούειν no significa simplemente oír una serie continua de sonidos, sino comprender el mensaje de estos sonidos, un poco en el sentido del autor hermético que dice que todos los hombres tienen el mismo λόγος, mas no la misma φωνή o palabra entendida como conjunto de sonidos (*Corpus Hermeticum*, 12, 12-13). El Logos de Cristo es la serie de las palabras por Él pronunciadas y que contienen su pensamiento. Así se podría comparar 8,31 y 15,7, o aun 5,24; 6,68 y 6,63. Y es evidente que, para el evangelista, las palabras pronunciadas por Cristo y que constituyen su Logos, su mensaje completo al mundo, son, en un sentido específico, una fuerza vivificante y el medio por el cual se da Él mismo a los hombres. Esta noción de Logos se relacionaría con la concepción hebrea del término: el Verbo tiene una existencia y una fuerza propias.

Finalmente, el Logos es aplicado al mismo Verbo de Dios: es la revelación personal de éste a los hombres. Según la tradición judía adoptada por la Iglesia cristiana, esta Palabra divina está contenida en el AT. En 10,34-35 Jesús cita el Sal 82,6 y lo comenta. Igualmente, 5,37-38 sugiere la distinción ya mencionada de la φωνή y el λόγος. Dios no tiene, como los hombres, una φωνή o al menos una voz que pueda ser oída por los hombres (la φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ de 12,28 corresponde al hebreo *bat qōl* («hija de voz»), pero hay un Logos que puede ser reconocido en las Escrituras por aquellos que lo tienen en sí mismos. En un sentido aún más profundo y más íntimo, el Verbo de Dios está contenido en la palabra de Cristo: ὁ λόγος ὃν ἀκούετε οὐκ ἔστιν ἐμὸς ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με Πατρός («La palabra que oís no es mía, sino del Padre, que me ha enviado»)[1]. El Logos de Cristo es el Logos de Dios, y Él es la ἀλήθεια, la última realidad revelada. Cristo mismo es Logos, porque es la Verdad[2]. No solamente Él es quien dispensa la palabra que es la Verdad, sino que Él es la Verdad; no se limita a dar la vida: Él es la Vida[3]. En el cap. 6 distribuye el pan de Vida, proclama ser Él ese Pan de Vida y sus palabras son Vida[4]. El ser de Cristo está contenido en sus palabras y Él es la Verdad y la Vida. De ahí no hay más que un paso hasta el Logos del Prólogo.

[1]Jn 14,24; cf. 17,14-17; Sal 119; 142; 160. [2]Jn 14,6. [3]Jn 6,63. [4]Jn 6,63.

b) *El Prólogo*. Todo el Prólogo podría no ser más que una interpretación de los textos bíblicos sobre la Palabra creadora profética (véase la oposición de 1,17; Is 55,10-11; Prov 8,2-23). Sin embargo, dos de sus versículos quedarían en tal caso algo oscuros: «Y el Verbo se hizo carne» (ver. 14) y «el Verbo era Dios» (ver. 1 *c*). Por el contrario, se explican mucho mejor si se les coloca en un contexto sapiencial y filoniano. Es sabido que la Sabiduría bíblica es descrita como inmanente a los hombres[1]; una tal presencia divina disponía a los espíritus para que aceptaran el hecho único y trascendente que es la encarnación de una Persona divina. La inmanencia de la Sabiduría era como un esbozo de ésta. Los paralelismos del Prólogo y Filón son muy elocuentes y el texto del *De Somn.*, 1,229-230, entre otros, nos deja entrever que el medio al que se dirigía el cuarto evangelio había llegado a la madurez requerida para oír y admitir que «el Verbo era Dios». Filón, en efecto, dice en este lugar que Dios, sin artículo, puede decirse del Logos, mas el nombrar ὁ θεός, Dios con artículo, debe ser reservado a Aquél que existe en sí, la πηγὴ τοῦ λόγου («fuente del Logos»). Y sabemos que el Logos filoniano es el mundo superior, el Primogénito del Padre, el mundo de arriba, τὰ

ἄνω[2]. Y Filón, el último de los sabios, sigue en la línea del pensamiento sapiencial sobre la Sabiduría, así como de la literatura bíblica de la Tōrāh.

Si es, pues, verdad que un hebreo podía reconocer la Palabra creadora y profética del AT en el Prólogo de Juan, es asimismo verdad que un griego podía reconocer en él una concepción del Logos creador y revelador semejante a la de Filón. El Logos de Juan no es simplemente la palabra pronunciada, el mandamiento de Dios, sino también el sentido, el plan arquitectónico del universo, trascendente e inmanente, como el pensamiento de Dios, formado en este pensamiento divino y proyectado en la objetividad. Desde un punto de vista humano, es el contenido racional de este pensamiento que se expresa en el orden del universo. No es, según sentir de los estoicos, el orden de un universo que se explicaría a sí mismo, sino un orden que expresa el pensamiento de un Creador trascendente. Así, desde otro punto de vista, el Logos es Dios mismo en cuanto revelado; es, en sentido paulino, el τό γνωστὸν τοῦ Θεοῦ, «lo que puede ser conocido de Dios». Como dice Filón, todo lo último que el hombre puede conocer de la divinidad es su ὕπαρξις («existencia»); más allá de eso, no le conocemos más que por su Logos, su pensamiento, que es el principio de la realidad del universo. Es, como dice también san Pablo, la ϑεοῦ δύναμις o la Θεοῦ σοφία y según Filón, el conjunto de las δυνάμεις.

Es la fuerza de Dios en acción, tanto como su pensamiento. Esto es el elemento en el pensamiento de Filón, así como en el de Juan. Puede ser que únicamente una influencia bíblica, la de la Palabra divina, haya podido dar al término metafísico todo este dinamismo, pero solamente el pensamiento griego era capaz de dar al mismo término su sentido de «palabra» y de «pensamiento» a la vez. Un ejemplo típico a este respecto es el de Orígenes en su *Comentario de Juan*, donde ambos sentidos alternan y donde el autor pasa del uno al otro instintivamente. El Prólogo de san Juan y su noción de Logos es el último y sublime ejemplo de que la augusta Persona de Jesús y el cristianismo constituyen la síntesis de las dos grandes culturas, judía y helénica, que dominan el pensamiento religioso de los primeros siglos de la era cristiana.

[1]Prov 8,31; Sab 1,6; 7,22-27.29-30. [2]Jn 3,7.

Bibl.: FILÓN, *Quod Deus*, 31; íd., *De confusione linguarum*, 60-63. J. RÉVILLE, *La doctrine du Logos dans le quatrième évangile et dans les oeuvres de Philon*, París 1881. J. GRILL, *Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums*, Tubinga 1902. J. D'ALMA, *Philon d'Alexandrie et le quatrième évangile*, París 1910. J. RENDEL HARRIS, *The Origin of the Prologue to St. John's Gospel*, Cambridge 1917. M. J. LAGRANGE, *Vers le Logos de saint Jean*, en *RB*, 32 (1923), págs. 161-184, 321-371. E. TOBAC, *La notion du Christ-Logos dans la littérature johannique*, en *RHE*, 25 (1929), págs. 213-238. C. SPICQ, *Le Siracide et la structure littéraire du prologue de saint Jean*, en *Mémorial Lagrange*, París 1940, págs. 183-195. G. KITTEL, *Wort Gottes*, en *ThW*, IV, págs. 89-140. H. KLEINKNECHT, *Der Logos in Griechentum und Hellenismus*, en *ThW*, IV, págs. 76-89. J. DUPONT, *La christologie de saint Jean*, Brujas 1951, págs. 13-58. M. E. BOISMARD, *Le prologue de saint Jean*, en *Lectio Divina*, 11, París 1953, págs. 109-154. C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1954. R. H. LIGHTFOOT, *St. John's Gospel. A Commentary* (ed. por C. F. Evans, *With the Text of the Revised Version*), Oxford 1956. C. K. BARRETT, *The Gospel according to St. John, an Introduction with Commentary and Notes in the Greek Text*, Londres 1958. F. M. BRAUN, *L'arrière-fond du quatrième évangile*, en *L'Évangile de Jean*, Lovaina 1958, págs. 179-196. O. MOE, *Le concept de Logos dans l'ensemble de l'évangile de Jean*, en *SEA*, 22-23 (1957-1958), págs. 111-118. F. M. BRAUN, *Jean le théologien et son évangile dans l'Église ancienne*, en *ÉtB* (1959). T. E. POLLARD, *The Fourth Gospel: Its Background and Early Interpretation*, en *ABR*, 7 (1959), págs. 41-53. H. SAHLIN, *Zwei Abschnitte aus Joh 1 rekonstruiert*, en *ZNW*, 51 (1960), págs. 64-69.

J. MÉNARD

LŌḤĒŠ (heb. *ha-lōḥēš*, et.?; Vg. *Alohes*). Nombre de dos (?) personas postexílicas:

1. (Ἀλλωής). Padre de Šallūm, que fue gobernador de medio distrito de Jerusalén[1].

2. (Ἀλωής). Uno de los hombres que firmaron el pacto de renovación de la Alianza con Dios[2]. Quizá se haya de ver en él a la misma persona que el Lōḥēš del § 1, o a un individuo de su familia, dado que su nombre parece tener carácter tribal.

[1]Neh 3,12. [2]Neh 10,24.

Bibl.: NOTH, 810, pág. 248.

C. COTS

LOIDA (Λωΐς; Vg. *Lois*, gen. *Loidis*). Abuela de Timoteo, discípulo de san Pablo, que el apóstol recuerda por su fe sincera. Debió de convertirse al cristianismo junto con la hija Eunice hacia el año 45 cuando Pablo pasó por Listra. El nombre («buena») es griego, pero era judía de raza a juzgar por el dato de los Hechos que hacia judía a su hija.

2 Tim 1,5; Act 16,1.

C. WAU

LONGEVIDAD. La vida era para el israelita el supremo don que Dios concede al hombre; tal vez esta valoración creció por la ignorancia del misterio del más allá. Sólo una angustia insufrible pudo poner en labios de Job o de Jeremías las tremendas maldiciones a su existencia atribulada[1]. Consecuencia lógica de esta estima altísima de la vida es el anhelo de prolongarla al máximo sobre la tierra con buena salud y rodeado de muchos hijos.

Los muchos años son la gran recompensa que se promete a los hijos piadosos para con sus padres y a los guardadores de los mandamientos divinos[2], recompensa que recuerda san Pablo exhortando a los hijos a la obediencia paterna[3]. El premio debía ser muy estimulante, ya que el Eclesiástico, buen conocedor de los sentimientos de su pueblo, afirma que «la alegría del varón es su longevidad» y son malos los cuidados, la cólera y la envidia, porque «abrevia los días y traen vejez prematura»[4].

En los Salmos y en el libro de Job han quedado lamentaciones sentidas sobre la brevedad de los días del hombre, tema que también amarga al Eclesiastés[5]; por ello la «largura de días» es gracia y premio valiosísimos del justo que teme a Dios y hasta consecuencia o regalo de la sabiduría[6]; castigo y maldición de los impíos es que no puedan doblar sus días[7].

Estos afanes de longevidad no parecen ser otra cosa que la condensación concreta y viva del afán de inmortalidad que trabaja al hombre en sus más hondas raíces. El gran castigo del primer pecado fue la muerte, el «no vivir para siempre», para que no culminara ese anhelo en el hombre que fue alejado del árbol de la vida[8].

Tanto vale vida larga que al Eclesiástico la edad centenaria se le antoja corta[9].

Pero — aquí la orientación específicamente religiosa de la SE — todavía hay algo que vale más que los muchos años y es la inocencia conservada, y es preferible la suerte del mozo que muere prematuro, que la edad del anciano encanecido en el vicio, porque la verdadera ancianidad merecedora de todo honor es la vida inmaculada[10].

[1]Cf. Job 3,3; Jer 20,14. [2]Éx 20,12; Dt 5,16. [3]Ef 6,2-3. [4]Eclo 30,23.26. [5]Cf. Sal 39,6; 78,83; 102,4.12; 103,15; Job 7,6; 8,9; 9,25; Ecl 8,13. [6]Sal 21,5; 61,7; 91,16; Prov 3,16; Eclo 1,12. [7]Sal 55,24. [8]Cf. Gn 2,17; 3,3 y sigs. 22. [9]Eclo 18,8. [10]Sab 4,7-18.

C. GANCHO

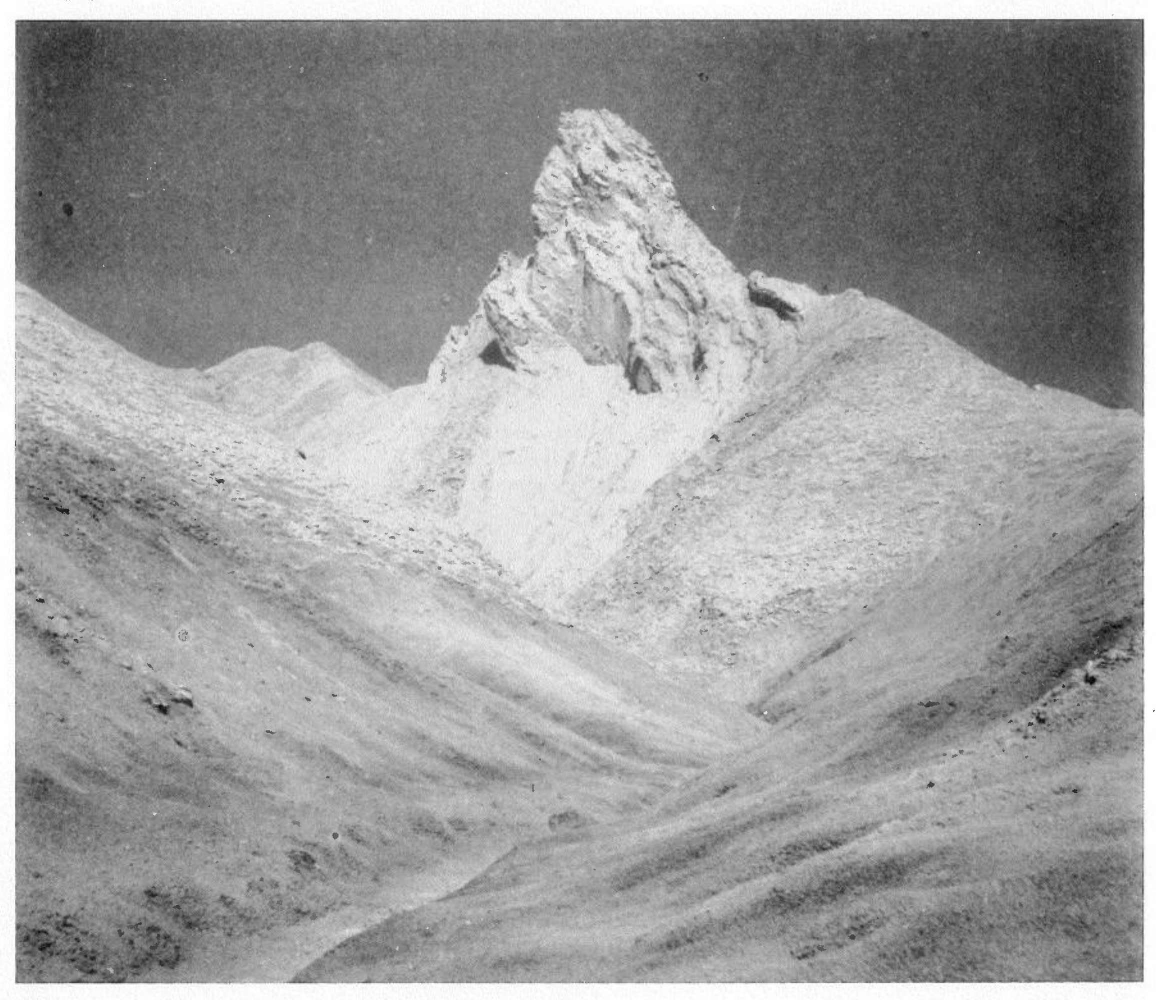
LONGINOS. La literatura apócrifa ha dado este nombre a uno de los actores de la pasión de Cristo dejados en el anonimato por los evangelios. Una tradición, consignada por primera vez en las *Actas de Pilato*, del siglo V, llama así al soldado que traspasó con una lanza el costado a Jesús[1]. La tragedia *Christus Patiens* de un autor bizantino de los siglos XI-XII, añade que el soldado era ciego y recobró entonces la vista. En este caso, el nombre vendría, por etimología popular del gr. λόγχη, «lanza», y Longinos vendría a significar «lancero». El *Martirologio* señala su fiesta el 15 de marzo. Otra tradición, de la que es testimonio el apócrifo la *Carta de Pilato a Herodes*, aplica este nombre al centurión que mandó la guardia montada junto a la cruz y al sepulcro de Cristo. La leyenda posterior es más rica en detalles. El Hijo de Dios resucitado se habría aparecido al Centurión y a Prócula, mujer de Pilato. El Centurión se habría negado a testimoniar contra la resurrección del Crucificado y, perseguido hasta Capadocia, habría sido martirizado allí. Cornelio a Lápide identifica los dos personajes, cosa que no parece posible (→ **Lanza, Leyenda de la**).

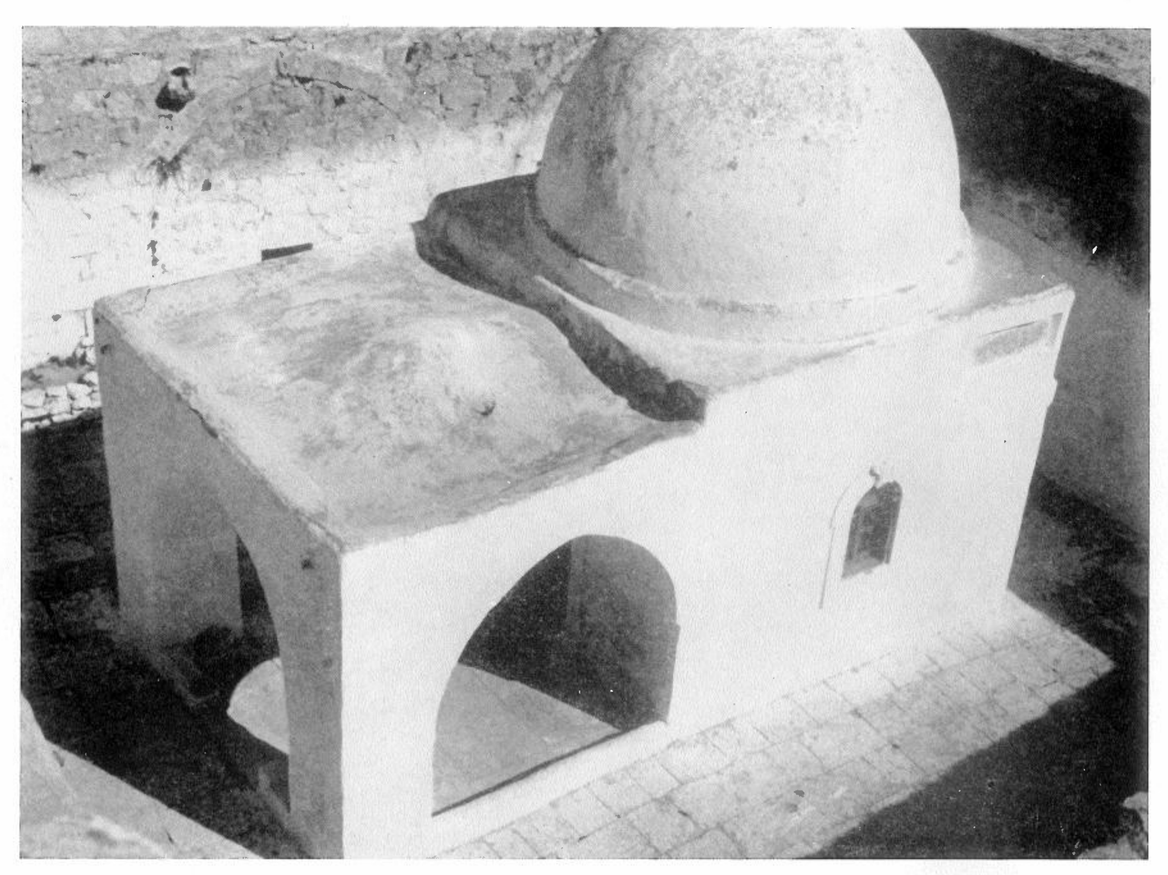
[1]Jn 19,34.

Bibl.: BOLANDISTAS, *Acta Sanctorum*, VIII, Amberes 1729-1730, págs. 370-384. A. DE SANTOS, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid 1956, págs. 10, 431, 467, 516.

J. PRECEDO

Ğebel Usdūm, al suroeste del mar Muerto. Uno de los picachos tiene una cierta forma humana, y la tradición popular ha pretendido identificarlo con la mujer de Lot, convertida en estatua de sal. (Foto *Orient Press*)





Mezquita de Beni Naim, antigua iglesia, en la que se venera el sepulcro de Lot. La tradición asegura que desde este pueblecillo, a 5 km al este de Hebrón, Abraham vio la destrucción de la Pentápolis e intercedió por Lot. (Foto P. Termes)

LOOMIN. Según el latín de la Vg., tribu árabe descendiente de Abraham por la línea de Dĕdān que se denomina en hebreo → **Lĕʾummīm.**

Gn 25,3.

LOT (heb. *lôṭ*; Λώτ; Vg. *Lot*). Personaje bíblico, sobrino del patriarca Abraham. Era hijo de Ḥārān, hermano del patriarca. Todos ellos eran naturales de la ciudad de ʾŪr, cercana a Babilonia, en donde había muerto ya Ḥārān, el padre de Lot. Por vocación de Dios, Abraham emigró con toda su familia a la ciudad de Harrán, al norte de Mesopotamia. Aquí falleció su padre Téraḥ. Poco después, Abraham, su mujer Sara y su sobrino Lot pasaban a Palestina, término de su larga peregrinación. Incidentalmente, a causa de una temporada de hambre, hubieron de llegarse a Egipto. De nuevo volvieron a Palestina, la Tierra Prometida, y por allí anduvieron vagando, dedicados al pastoreo trashumante de sus numerosos ganados[1].

Continuas diferencias entre los pastores de Lot y los de su tío Abraham decidieron a éste optar por la separación de las dos familias. Entonces Lot escogió para sí la tierra fértil de las orillas meridionales del mar Muerto, mientras que Abraham se estableció en la región de Hebrón[2].

Todas estas regiones, cercanas al mar Muerto, donde se hallaban las famosas «cinco ciudades», entre ellas Sodoma y Gomorra, eran tributarias del poderoso y lejano rey de Elam, cuyo territorio se hallaba situado más allá del río Tigris. Después de doce años de vasallaje los cananeos de las orillas del mar Muerto decidieron sacudir el yugo de sus dominadores, lo que dio lugar a que Kĕdŏrlāʿōmer, rey de Elam, ayudado por otros soberanos amigos: ʾAmrāfel de Babilonia, ʾAryōk de ʾEllāsār y Tidʿāl, probablemente rey de los hititas, fueran a someter las regiones insurrectas. Bajaron por toda la vertiente este del Jordán, derrotando a numerosos pueblos, y llegaron hasta las puertas de Egipto; de aquí volvieron sobre sus pasos y atacaron a los reyes de las «cinco ciudades», los cuales les presentaron batalla en el valle de Śiddīm, lugar donde había abundantes pozos de asfalto. Los reyes orientales derrotaron a los confederados, saquearon sus ciudades y se retiraron cargados de botín. Con ellos iba cautivo Lot y su familia, y su hacienda había pasado a engrosar el botín[3].

Cuando la noticia llegó a oídos de Abraham, organizó un ejército entre sus familiares y criados, cuyo número no pasaba de los trescientos dieciocho hombres, a los cuales acaso se le unieron gentes cananeas, dispuestas a tomarse el desquite. Abraham consiguió dar caza a los

orientales ya en los confines de Palestina, cerca de Dan. De noche y cuando menos lo esperaban, atacó con sus tropas la retaguardia del enemigo, donde iban el botín y los prisioneros. Los orientales fueron batidos por el coraje de Abraham y los suyos, a pesar de ser éstos muy inferiores en número, y Lot, su familia y sus bienes fueron rescatados[4].

Lot pasó a vivir a Sodoma. La degeneración moral de esta ciudad y de su vecina Gomorra, especialmente a causa de sus pecados de homosexualidad (de aquí la palabra «sodomía»), clamaba al cielo y exigía un castigo ejemplar. Dios decretó la destrucción de las ciudades, pero antes se lo comunicó a Abraham, que, a pesar de interceder por su salvación, no pudo conseguir nada, por no hallar Dios ni diez hombres justos en Sodoma. El Génesis narra que dos ángeles en forma de hombres fueron a visitar a Lot y, a duras penas, escaparon de la violación de la turba sedienta de placeres ilícitos. Al día siguiente, Dios destruía la ciudad con «una lluvia de azufre y fuego» — acaso un terremoto con emanaciones de petróleo, gases y asfalto, abundantes en aquella región, que debieron de inflamarse —, de la que sólo se salvaron Lot y los suyos, a excepción de su mujer, que distraída y curiosa se quedó en el camino y fue alcanzada por la catástrofe[5].

Siendo Lot ya casi anciano y careciendo de descendencia masculina, fue embriagado por sus dos hijas, las cuales se llegaron a él de noche. El Génesis hace descender de este doble incesto los jefes fundadores de los pueblos de Moab y Ammón[6]. Este episodio es tenido por legendario (→ **Ben ʿAmmī**).

Algunos autores sitúan la región de Sodoma y Gomorra en la zona sur del mar Muerto, hoy invadida por las aguas.

En cuanto a la posible identificación de los reyes orientales, se ha hablado de que ʾAmrāfel sería Hammurabi, y Tidʿāl, Tutḫaliya I, ambos de finales del siglo XVIII A.C., pero la identificación no es segura y últimamente ha sido negada por De Vaux, que supone la existencia de Abraham y Lot un siglo antes, es decir, en el XIX A.C.

[1]Gn 11,27-32; 12,1-20; 13,1-5. [2]Gn 13,5-18. [3]Gn 14,1-12. [4]Gn 14,13-16. [5]Gn 18,16-33; 19,1.29. [6]Gn 19,30-38.

Bibl.: F. CLAPP, *The Site of Sodom and Gomorarh*, en *AJA*, 40 (1936), págs. 323-344. R. DE VAUX, *Les Patriarches hébreux et les découvertes modernes*, en *RB*, 53 (1946), págs. 321-334, 55 (1948), págs. 321-347; 56 (1949), págs. 1-36. W. F. ALBRIGHT, *The Jews. Their History, Culture and Religion*, Baltimore 1949. J. BRIGHT, *A History of Israel*, Londres 1960.

J. GONZÁLEZ ECHEGARAY

LŌṬĀN (et.?; Λωτάν; Vg. *Lotan*). Hijo primogénito de Śēʿīr. Fue padre de Ḥōrī y Hēmām y hermano de Timnāʿ[1]; posiblemente se trata de un epónimo de los hurritas, afincados en Palestina, al que se concede la categoría de jefe de su tribu. En el libro de las Crónicas el nombre de su hijo Hēmām aparece bajo la forma alterada de Hōmān[2].

[1]Gn 36,20.22.29. [2]1 Cr 1,38.39.

Bibl.: A. CLAMER, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, París 1953, págs. 413-414.

M. GRAU

LŪB, LŪBĪM. Según el T. M., dos onomásticos que designan una región geográfica antigua y su población. Corresponden a las formas castellanas de → **Libia, libios**.

LUCAS, San (λουκᾶς, contracción de Lucano; Vg. *Lucas*). La tradición unánime de la Iglesia señala a san Lucas como autor del tercer evangelio Sinóptico. Podemos reconstruir, en parte al menos, las actividades y la vida del autor de nuestro evangelio, sirviéndonos del libro de los Hechos de los Apóstoles, escritos también por san Lucas, y recorriendo las llamadas secciones *nosotros* de dicho libro, en las cuales escribe el autor en primera persona del plural, dando a entender su presencia en los acontecimientos que narra (Act 16,10-17; 20,5-15; 21,1-28; 27,2-28,16). A estos pasajes se puede añadir quizás el de Act 11,28, donde el Texto occidental tiene una sección *nosotros*, de la que se podría deducir que Lucas, hacia el año 40, era miembro de la comunidad de Antioquía de Siria, aunque no con toda seguridad, ya que este texto es excluido del códice D; pero de todos modos es cierto que Lucas conocía muy bien aquella comunidad cristiana. Hay aún tres textos de las epístolas paulinas que arrojan algo de luz sobre la persona y la actividad de Lucas. Dos pertenecen al tiempo de la primera cautividad romana de san Pablo (años 61-63): al enviar a Filemón los saludos de sus colaboradores (ver. 24), san Pablo menciona entre ellos a Lucas; a los Colosenses (4,14) les recuerda san Pablo la fidelidad y la entrega de Lucas a su profesión: «Os saluda, Lucas, nuestro querido médico». Cuando san Pablo, por segunda vez prisionero en Roma, siente aproximarse su fin y ve que algunos le abandonan, escribe a Timoteo (años 66-67): «Lucas solo queda conmigo»[1].

Entre los intérpretes antiguos y también entre algunos modernos, hay quienes refieren a Lucas la expresión de san Pablo: «Os enviamos al hermano, cuyo renombre por la predicación del evangelio se extiende por todas las iglesias»[2]; pero aquí no hay alusión al evangelio escrito, sino a la predicación y a la catequesis de Lucas.

Según los antiguos prólogos, por ejemplo, según Eusebio y san Jerónimo, y muchos otros después de ellos, Lucas era originario de Antioquía de Siria y por san Pablo sabemos que Lucas venía del paganismo[3], por lo tanto, no podemos aceptar la opinión manifestada por san Gregorio Magno que señala a Lucas como compañero de Cleofás en su camino hacia Emmaús[4], ni la sentencia, por lo demás poco clara, de san Epifanio que ve en Lucas uno de los 72 discípulos del Señor; como se deduce del prólogo de su evangelio y como se dice expresamente en el *Fragmento de Muratori* (líneas 5-8), Lucas no fue discípulo inmediato del Señor.

Nada se sabe acerca de lo que hizo san Lucas después de la muerte del apóstol, dónde predicó, ni dónde ni cuándo murió: los Padres tienen sobre ello muy diversas sentencias. Nos parece que el *Martirologio romano* ha escogido verdaderamente la sentencia más probable, pues sintetizando el antiquísimo prólogo antimarcionita dice: «En Bitinia, el triunfo de san Lucas Evangelista, el cual, habiendo padecido mucho por el nombre de Cristo, murió lleno del Espíritu Santo. Sus huesos fueron después trasladados a Constantinopla, y de allí llevados a Padua».

¿Era pintor san Lucas? Así lo afirma una tradición jerosolimitana: Teodoro el Lector refiere que la emperatriz Eudoxia envió desde Jerusalén a Pulqueria una cuadro de la Virgen pintado por san Lucas. No hay razones especiales para negar esta tradición ni tampoco para confirmarla. San Lucas merece con toda razón el título del patrono de la pintura cristiana, aunque no hubiese pintado nunca un cuadro, pues ella le es deudora de los temas favoritos de los pintores de todos los tiempos: la anunciación, la visitación, la adoración de los pastores, la presentación en el Templo, Jesús entre los doctores, la pecadora, los discípulos de Emmaús, y tantos otros temas propios y exclusivos del tercer evangelio.

Acerca de que san Lucas fuera médico, se puede decir que los testimonios de la tradición son unánimes en este punto. Hemos citado ya el texto de san Pablo[5]; a él se pueden añadir muchas expresiones y muchos términos, tanto del tercer evangelio como del libro de los Hechos; las diferencias de Lucas en las narraciones de enfermedades y curaciones resaltan con particular fuerza si se comparan sus narraciones con las paralelas de Marcos: como estudios notables sobre este argumento véanse las obras de Plummer, Von Harnack y Zahn, citadas en la bibliografía. Pero por otra parte hay que confesar que si no fuera por el texto de Col 4,14 y por la voz de la tradición, sería bien difícil deducir de sólo sus escritos que el evangelista fuera médico: en efecto, está demostrado que casi todas las expresiones que se aducen como prueba del arte médica del escritor se encuentran también en otros escritos de autores que ciertamente no eran médicos, sino personas cultas que estaban al corriente de la terminología médica. Véase sobre este punto la obra de Cadbury en la bibliografía. Hacemos nuestra la sentencia de san Jerónimo: «Los comentaristas antiguos dicen que Lucas fue muy experto en el arte de la medicina».

[1] 2 Tim 4,11. [2] 2 Cor 8,18. [3] Col 4,10-14. [4] Lc 24,13-35. [5] Col 4,14.

Bibl.: → Lucas, Evangelio de.

L. MORALDI

LUCAS, Evangelio de. Para comprender mejor el desarrollo y la división del evangelio de Lucas es necesario no olvidar que representa la primera parte o el primer volumen de una obra única con el libro de los Hechos (cf. Act 1,1-2). Para penetrar toda su riqueza, puede dividirse el tercer evangelio del siguiente modo: prólogo, evangelio de la infancia, preparación al ministerio, ministerio en Galilea, viaje a Jerusalén, ministerio en Jerusalén y pasión-muerte-resurrección.

Vista del monte Silpio, cerca de la llamada «gruta de san Pablo», en Antioquía de Siria, que fue la patria, aunque no con toda probabilidad, de san Lucas. (Foto P. Termes)



1. Prólogo (1,1-4). Con una atenta dedicatoria, según la costumbre de los escritores helenistas contemporáneos suyos, presenta Lucas su volumen al excelentísimo Teófilo (quizás un cristiano distinguido), prometiéndole una narración ordenada de los hechos para que se haga bien cargo de cuán sólida es la doctrina que se le ha enseñado.

No hay datos seguros en cuanto al tiempo de composición del evangelio de san Lucas. La tradición coloca este evangelio en el tercer lugar. El análisis literario da por seguro que el evangelista se sirvió del evangelio de Marcos. Es necesario, pues, pensar en una fecha posterior al segundo evangelio, esto es, hacia el año 70. Se creyó ver en el libro de los Hechos, que es del mismo autor, una fecha tope para el evangelio en cuanto que los Hechos se escribieron después que el evangelio y en ellos no se habla de la muerte del apóstol san Pablo, señal evidente — se decía — de que el apóstol no había sido aún martirizado (año 66-67); pero ésta era una conclusión precipitada. La narración de los acontecimientos que se siguieron a la primera cautividad de san Pablo en Roma (liberación, nuevos viajes, nueva prisión, martirio) parece que no formaba parte del plan de Lucas en la redacción de los Hechos. Un examen a fondo de las dos obras permite sostener que ellas, tal como han llegado hasta nosotros, corresponden plenamente a la psicología del autor. En la primera obra, el evangelio, Lucas presenta la Buena Nueva que baja del cielo a Jerusalén[1] y la ciudad santa es el lugar donde se efectuará la salvación[2]; de allí parte para la evangelización del mundo[3], con lo cual comienza el libro de los Hechos, que en el texto citado presenta propiamente el esquema geográfico y teológico de la obra: con la llegada de Pablo a Roma, capital del imperio, se abre una nueva era de expansión y de triunfo del cristianismo. Tampoco las relaciones eventuales entre Flavio Josefo y Lucas aportan ningún elemento para determinar la fecha de la obra; lo mismo pasa con el discurso escatológico, aun cuando éste, según algún crítico, manifieste[4] una mayor precisión y una descripción de sucesos ya realizados (la caída de Jerusalén en poder del ejército romano); en efecto, recientemente, un estudio a fondo ha demostrado la nula fuerza de éstas llamadas «mayores precisiones» y, por tanto, del argumento que de ellas pretendía deducirse (Dodd).

Para datar el tercer evangelio hemos de contentarnos, con un período aproximado, hacia el año 70, observando que no hay indicios claros para una fecha posterior.

[1]Lc 1,5 y sigs. [2]Lc 9,31-51; 13,33; 24,52-53, etc. [3]Lc 24,47; Act 1,8. [4]Cf. Lc 21,21-24.

Puerto de Neápolis, hoy Cavalla, en donde san Pablo acompañado por Lucas pisó por vez primera tierra europea. (Foto P. Termes)





Acco. Sección de las murallas de los cruzados. En el puerto de esta ciudad desembarcó Lucas, acompañando a san Pablo hacia el final de su tercer viaje apostólico. (Foto F. Nicolau, Archivo Termes)

2. Evangelio de la Infancia (1,5-2,52). Lucas nos presenta el origen humano-divino del gran protagonista de su obra y se sirve para este fin de paralelismos, tan de su gusto. He aquí el esquema: las dos anunciaciones, una a Zacarías — en el Templo de Jerusalén —, la otra a María — en la ciudad de Nazaret —; la visitación de María a Isabel y el cántico *Magníficat*; el nacimiento y la circuncisión de Juan Bautista; el *Benedictus*; el nacimiento y la circuncisión de Jesús con el *Gloria* de los ángeles; la presentación de Jesús por la Virgen María y san José en el Templo y su pérdida en Jerusalén a la edad de doce años.

3. La preparación al ministerio (3,1-4,13). Con un nuevo sincronismo (cf. 1,5 y sigs.), Lucas encuadra la historia de Jesús en la otra, mucho más amplia, del mundo romano; nos presenta un cuadro de las actividades del Bautista que es el más completo entre los Sinópticos y, de modo inesperado, termina con su prisión; de esta manera ya no necesitará el evangelista interrumpir la narración de la vida de Jesús para volver a su precursor ni separar aun teológicamente las dos narraciones; siguen los dos últimos cuadros de la trilogía sinóptica: el bautismo de Jesús y las tentaciones, pero entre ellos inserta Lucas la genealogía que hace subir a Jesús hasta David y Abraham (como Mt 1,1 y sigs.) y aun hasta Adán y Dios.

4. El ministerio en Galilea (4,14-9,50). Comienza el verdadero tiempo de Jesús: la preparación ha terminado, Satanás ha cesado de tentarle y sólo volverá al tiempo de la pasión (cf. 4,13 con 22,3); ahora Él está bajo el influjo de la «fuerza del Espíritu»; trabajo apostólico en Cafarnaúm, elección de los primeros discípulos y luego de los apóstoles, como en Mc y Mt. Lo particular de Lucas aquí es la visita de Jesús a Nazaret, donde habla de sí y de su misión en un célebre discurso; el sermón en el «llano», que corresponde al Sermón de la montaña de Mt; algunas de sus frases hacen resaltar especialmente la bondad de Jesús; la curación del siervo del centurión, la resurrección del hijo de la viuda de Naím, la pecadora anónima; Jesús predica, recorre Galilea en excursiones misioneras anunciando la Buena Nueva del Reino; con Él van los Doce y también ciertas piadosas mujeres (noticia ésta exclusiva de Lucas), que les ayudan con sus bienes; el sermón de las parábolas, la escena de los parientes de Jesús, nuevos milagros de Jesús, la misión de los Doce, la multiplicación de los panes; y con esto llega Lucas — como Marcos — a las secciones centrales: la confesión de

Pedro, la tranfiguración y las primeras predicciones de la pasión.

No hay duda que desde 9,51 hasta 19,28 tenemos una parte original de Lucas, el llamado «viaje a Jerusalén»; esta parte contiene la mayor porción del material exclusivamente lucano del tercer evangelio (así: la parábola del samaritano, Marta y María, el amigo importuno, el rico insensato, la higuera infructuosa, etc.); toda ella está bajo el signo del acercamiento a la ciudad santa, del sacrificio de Jesús, y tiene un significado cristológico sumamente importante para Lucas.

5. PASIÓN-MUERTE-RESURRECCIÓN (caps. 22-24). En la última parte de su evangelio, Lucas, aun siguiendo el desarrollo de los acontecimientos según los Sinópticos, tiene muchos aspectos propios y se descubren en sus narraciones varias características y semejanzas con san Juan. Un evangelio tan penetrado de delicada profundidad y rico en narraciones propias, termina con una escena que es de las más bellas y delicadas de todo el NT, la de los discípulos de Emmaús y la ascensión de Jesús al cielo.

6. FUENTES. Una ojeada crítica a las fuentes del evangelio de Lucas nos da los siguientes resultados:

a) Gran parte de Lucas es paralela a Marcos, así Lc 4, 14-6,19 es paralela a Mc 1,14-3,19; Lc 8,4-9,50 es paralela a Mc 4,1-9,41; y Lc 18,15-21,38 corresponde a Mc 10,13-13,37; de estas perícopes se deduce claramente que Lucas conoció el evangelio de Marcos y se sirvió de él.

b) Otras perícopes no manifiestan tan claramente la fuente; así, por ejemplo, Lc 3,1-4,13 no se puede explicar a base de Marcos, sino que se han de tener en cuenta otras fuentes suplementarias; dígase lo mismo de Lc 22,1-24,53, donde todos los eruditos están de acuerdo en notar semejanzas con san Juan (probablemente con las tradiciones de san Juan).

c) Hay además perícopes exclusivamente lucanas, o casi; así Lc 1,5-2,52, la historia de la Infancia, sobre la cual se han hecho tantas hipótesis: una de las fuentes de Lucas es ciertamente la Virgen Santísima, y precisamente desde el punto de vista de la Madre se nos presenta aquí todo lo que mira a Jesús (mientras que Mateo lo presenta más bien desde el punto de vista del «padre»).

d) Tenemos, por fin, la «gran interpolación» lucana, a saber, 9,51-18,15, donde el evangelista ha reunido muchos materiales de distintas procedencias, en su mayor parte exclusivos suyos, que vienen a constituir una segunda parte del ministerio de Jesús enmarcado entre el segundo y el tercer anuncio de la pasión y orientado definitivamente hacia la muerte y la gloria. Resulta, pues, en conclusión, que Lucas ha cumplido la palabra que nos dio al principio de su prólogo: tomar las cosas desde el principio, servirse de las tradiciones apostólicas y de aquellos que habían escrito antes que él, ordenándolo todo de un modo agradable y lógico.

7. GÉNERO LITERARIO. Mucho se ha escrito acerca del género literario del tercer evangelio; nótese ante todo que los cuatro evangelios canónicos, y muy especialmente los tres Sinópticos, tienen un género literario propio suyo muy distinto de las obras literarias de su tiempo. Lo que Lucas tiene de propio, puede resumirse brevemente del modo siguiente. La lengua y el estilo son generalmente mejores que los de los otros evangelistas; pero tampoco su lengua es la lengua clásica, sino la lengua helenística: Lucas es un escritor de la «koiné». No faltan, pues, en él todas las trazas de un influjo de la lengua popular y del estilo semítico; con frecuencia se trata de influencias propiamente bíblicas, derivadas del griego de los LXX; se hallan también muchos semitismos audaces, especialmente en el evangelio de la Infancia; es opinión muy divulgada que Lucas sabe acomodarse a todos los estilos y a todos los tonos y, por tanto, es frecuente que influyan en él no sólo las fuentes que sigue, sino también la diversa tonalidad de las escenas que describe y los personajes que hablan. Las narraciones de Lucas son artísticamente hábiles y graciosas; su construcción es sobria, modelada, sin inútiles ornatos, dominada por el sentido del equilibrio y de la armonía; Lucas no busca lo pintoresco, sino lo que atrae psicológicamente y da a conocer los rasgos humanos de los caracteres y de los sentimientos; él ha penetrado en los repliegues del alma de Jesús y por eso su evangelio es, tal vez, el más hermoso y atrayente de los Sinópticos. Pero a veces, Lucas, cuando depende de narraciones de Marcos, no obstante las correcciones de gramática y léxico, pierde en vivacidad y espontaneidad. En el modo de servirse de las fuentes (podemos comprobarlo con Marcos), nos muestra Lucas un alma profundamente evangélica, dotada de finura religiosa y artística, y de sentido natural de serenidad. Al cuadro, a veces oscuro y tosco, trazado por Marcos, presta Lucas con frecuencia un encantador fondo de ternura, de alegría, de misericordia.

8. DOCTRINA. Entre los varios aspectos doctrinales del tercer evangelio escogemos los cuatro puntos siguientes, que son quizás los más significativos.

a) *Cristologia.* Como para los otros Sinópticos, el centro del mensaje es cristológico. Jesús es esencialmente el Mesías salvador predicho en el AT, y desde el comienzo Él está persuadido de su misión redentora[1]. Un rasgo nuevo, respecto a los otros Sinópticos, es el colorido regio que recibe el Mesías: idea que aparece ya en los primeros capítulos[2], en la parábola de los talentos, en la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén como Mesías[3]. El tema de la pasión-muerte-resurrección de Jesús tiene en Lucas grandísima importancia y se le subraya bastante más que en los otros evangelistas; precisamente en ese contexto se inserta toda la profunda perspectiva del «camino» de Jesús a Jerusalén, que manifiesta la conciencia de Jesús como Mesías en marcha hacia la cumbre de la gloria, pero a través de la pasión[4]; y una de las características más sobresalientes del Jesús que Lucas nos presenta es la misericordia: basta pensar en las parábolas (casi todas exclusivas de Lucas) de la oveja y de la dracma perdidas[5], del hijo pródigo[6], del rico epulón y del pobre Lázaro[7], y en escenas como la del fariseo y el publicano[8] y en el relato de la conversión de Zaqueo[9] y de la pecadora[10].

[1] Cf. 1,32-35; 2,11-26; 6,22, etc. [2] 1,32-33; 2,4, etc. [3] Cf. Lc 19, 12*b*-14*b*.15.17.27 con Mt 25,14.19.21.23; Lc 19,38 con Mc 11,9; Mt 21,9. [4] Cf. 9,31.51; 13,31 y sigs.; 17,25; 22,22-28; 24,7.25-27.46. [5] 15,4-10. [6] 15,11-32. [7] 16,19-31. [8] 18,9-14. [9] 19,1-10. [10] 7,36-50.

b) *Universalismo.* Lucas subraya mucho más que las otros evangelistas el gozoso universalismo del mensaje de Jesús; sin violentar el mensaje original, insiste menos en el desarrollo histórico según el cual el mensaje evangélico llega a los paganos después de haber sido rechazado por los judíos. Esto, en efecto, podría haber suscitado quizás alguna perplejidad en el ánimo de los lectores de su evangelio. Este universalismo se transparenta ya en el evangelio de la Infancia[1] y en la genealogía de Jesús hasta Adán y hasta Dios[2]; Jesús no tiene limitaciones en su ministerio (cf., en cambio, Mt 10,5-6) y busca hospedaje en un pueblo de samaritanos, aunque no se le admite[3]; un samaritano merece ser alabado por su fe agradecida[4] y otro samaritano por su caridad[5].

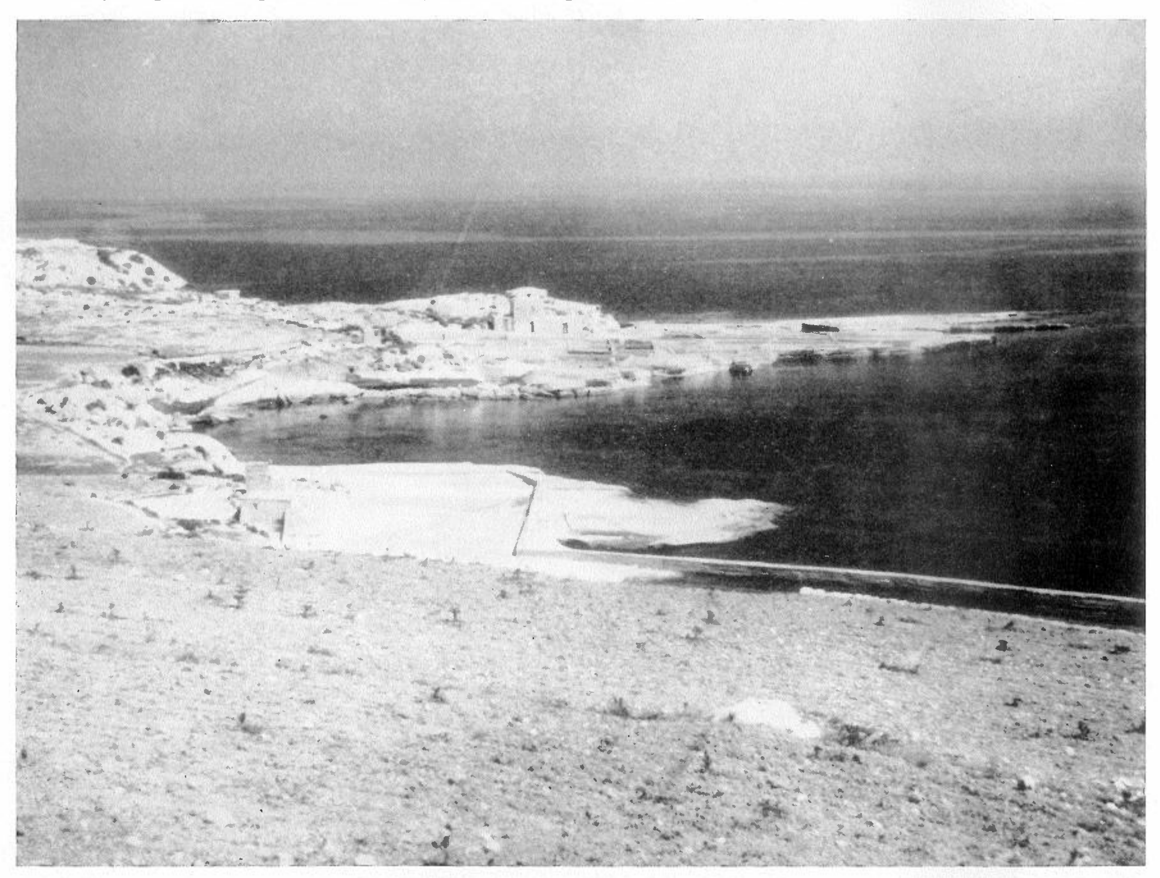
[1] 2,29 y sigs. [2] 3,38. [3] 9,52 y sigs. [4] 17,18. [5] 10,29 y sigs.

c) *Pobreza y riqueza.* La salvación traída a la tierra por Jesús inaugura una vida nueva, con nuevos modos de ver y juzgar las cosas, y Lucas atendió, más que los otros evangelistas, a hacer resaltar la diversa valoración de los bienes materiales que debe ser el distintivo de la vida de los cristianos. Y viene a resultar que la mayor parte de los dichos de Jesús que conocemos respecto de la pobreza y de la riqueza son excluidos de Lucas. La condenación de las riquezas es tan fuerte en el tercer evangelio que sobrepuja en esto a los otros tres; el tono es absoluto, severo, la renuncia ha de ser completa[1]; en él Jesús no atenúa sus palabras, sino que se expresa duramente: «Bienaventurados vosotros, los pobres, porque vuestro es el reino de Dios»[2]; «... todo aquel de entre vosotros que no renuncie a todos sus bienes, no puede ser mi discípulo»[3]. Radicales son los mandatos que se dan en Lucas: «Vended vuestras haciendas y dad limosna»[4], «de lo que tenéis dad limosna»[5]. y la condenación de los ricos es tan dura que ha creado no pocas dificultades a los exegetas: «¡Ay de vosotros, los ricos, porque ya tenéis vuestra consolación! ¡Ay de vosotros los que estáis hartos, porque padeceréis hambre!»[6]. Y no parece que Lucas suponga cierta distinción entre los apóstoles y los simples cristianos: la regla del Maestro es única; por eso los verdaderos discípulos de Jesús se identifica con los pobres[7]. Los primeros capítulos de los Hechos de los Apóstoles, que narran la vida de la primera comunidad cristiana, son una confirmación práctica de las enseñanzas de Jesús.

[1] Cf. Lc 11,28 con Mc 1,20; 2,14. [2] 6,20, cf. con Mt 5,3. [3] 14,33. [4] 12,33, cf. con Mt 6,19. [5] 11,41, cf. con Mt 23,26. [6] 6,24. [7] Cf. 6,10; 12,15; 16,9.

d) *Espíritu Santo y oración.* Jesús entra en el mundo a través del concurso del Espíritu Santo[1], y se presenta

Malta. Pequeña cala a la izquierda de la isla de Selmunett. Uno de los muchos lugares a los que pudo ser arrojado por la tempestad san Lucas, cuando acompañaba a san Pablo a la cautividad. (Foto P. Termes)





Roma. Templo de Vesta en el Foro. Es muy probable que san Lucas visitara este lugar las dos veces que acompañó a san Pablo en su cautividad. (Foto P. Termes)

en el mundo como impulsado por Él; por esto, con Jesús llega al mundo la salvación[2]: el Precursor realiza su cometido en fuerza del Espíritu[3] y del mismo Espíritu reciben también los apóstoles la fuerza necesaria para la vida y el servicio de Dios[4]; el Espíritu es en Lucas el compendio del don de Dios a los fieles[5], y su importancia, tanto en la vida de Jesús como en el apostolado de los Doce y en la Iglesia primitiva (cf. el libro de los Hechos) fue puesta tan de manifiesto por el tercer evangelio que se le ha denominado «el evangelista del Espíritu Santo» (T. Büchsel). Lucas es también el más cuidadoso entre los Sinópticos en notar las actitudes de Jesús al orar y sus enseñanzas sobre la oración. Las ocasiones en que se nos presenta a Jesús orando son más en número en este evangelio que en los otros: antes del bautismo[6]; en el desierto, después del primer entusiasmo de la turba[7]; antes de lae lección de los Doce[8]; antes de la confesión de Pedro[9]; en la transfiguración[10]; antes de enseñar el «Padrenuestro»[11]; en previsión de la flaqueza de Pedro[12]; en la cruz[13]; de este modo, toda la vida de Jesús está bajo el signo de la oración. La oración es asimismo importante para los discípulos[14]. No llamará, pues, la atención que haya sido precisamente Lucas el que nos ha transmitido los cánticos más bellos que florecieron en la aurora del cristianismo: el *Magnificat*[15]; el *Benedictus*[16], el *Gloria in excelsis*[17] y el *Nunc dimitis*[18]; el tercer evangelio comienza con la oración judaica en el Templo de Jerusalén[19] y termina también con la oración en el mismo Templo, pero ahora es una oración cristiana[20].

[1] 1,35. [2] 4,16 y sigs. [3] 1,15. [4] 11,13; 24,49. [5] 11,9-13. [6] 3,21. [7] 5,16. [8] 6,12. [9] 9,18. [10] 9,29. [11] 11,1. [12] 22,23. [13] 23,34. [14] 11,2-13; 18,1-14; 21,36; 22,40.46. [15] 1,46-55. [16] 1,68-79. [17] 2,14. [18] 2,29-32. [19] 1,5 y sigs. [20] 24,52-53.

Bibl.: Para la época de los Padres: ORÍGENES, en *PG*, 13,1801-1902. EUSEBIO, *Hist. eccl.*, 3,4; 6,3. JERÓNIMO, *Comment. in Math.*, prólogo; íd., *De vir. illustr.*, 7; íd., *Comment. in Is.*, 6,9. AMBROSIO. en *PL*, 15, 1527-1850. CIRILO DE ALEJANDRÍA, en *PG*, 72, 475, 950, GREGORIO MAGNO, *Expos. in Job*, prólogo. EPIFANIO, *Adv. haeres.*. 20,4; 51,11. TEODORO EL LECTOR, *Hist. eccl.*, 1,1.

En época reciente: J. KNABENBAUER, *Evangelium secundum Lucam*, 2.ª ed., París 1905. W. DAUSCH, *Lukasevangelium*, 4.ª ed., Bonn 1932. J. SCHMID, *Das Evangelium nach Lukas*, 2.ª ed., Regensburgo 1940. M. J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc*, 7.ª ed., París 1948. J. DILLERSBERGER, *Das Evangelium des hlg. Lukas in theologischer und heilsgeschichtlicher Schau*, 3.ª ed., Salzburgo-Leipzig 1948-1949. L. MARCHAL, *Évangile selon saint Luc*, 2.ª ed., Paris 1950. P. BENOIT, en *LSB*, pág. 1285.

Comentarios no católicos: A. HARNACK, *Lukas der Artz*, Leipzig 1906. T. ZAHN, *Das Evangelium des Lukas*, 4.ª ed., Leipzig 1920. A. PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Luke*, 5.ª ed., Edimburgo 1922. E. KLOSTERMANN, *Lukas*, 3.ª ed., Tubinga 1949. J. M. CREED, *The Gospel According to St. Luke*, Londres 1930. A. SCHLATTER, *Das Evangelium des*

Lukas aus seinen quellen erklärt, Stuttgart 1931. M. MANSON, *The Gospel of Luke*, 6.ª ed., Londres 1948. N. GELDENHUYIS, *Commentary on Gospel of Luke*, Londres 1950. K. H. RENGSTORF, *Das Evangelium nach Lukas*, 6.ª ed., Gotinga 1952.

Estudios generales católicos y no católicos: J. CADBURY, *The Style and Literary Method of Luke*, Cambridge 1919. F. BÜCHSEL, *Der Geist Gottes in N.T.*, Gütersloh 1926, pág. 11 y sigs. E. HIRSCH, *Frühgeschichte des Evangeliums, II. (Die Vorlage des Lukas und das Sondergut des Matth.)*, Tubinga 1941. P. CELLINI, *La Madonna di san Lucca in Santa Maria Maggiore*, Roma 1943. H. SAHLIN, *Messias und das Gottesvolk. Studien zur protolukanischen Theologie*, Upsala 1945. C. H. DODD, *Tha Fall of Jerusalem and the «Abomination of Desolation»*, en *JRS*, 37 (1947), págs. 47-54. C. M. HENZE, *Lukas, der Muttergottesmaler*, Lovaina 1948. R. MORGENTHALER, *Die lukanische Geschichtsschreibung als Zeugnis. (Gestalt und Gehalt der Kunst des Lukas)*, Zurich 1948-1950. J. SCHMIDT, *Le récit de la resurrection dans l'évangile de Luc. Étude de critique litteraire*, en *RSR*, 25 (1951), págs. 119-137, 219-242. L. CERFAUX - J. CAMBIER, *Luc (Évangile selon saint)*, en *DBS*, V, cols. 545-594. L. CERFAUX, *A propos des sources du troisième évangile: proto-Luc ou proto-Matthieu?*, en *Recueil L. Cerfaux*, I, Gembloux 1954, págs. 389-424; id., *La mission de Galilée dans la tradition synoptique*, ibíd., págs. 425-469. H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit (Studien zur Theologie des Lukas)*, Tubinga 1954. V. TAYLOR, *The Proto-Luke Hypothesis*, en *ExpT*, 67/1 (1955), págs. 12, 16. R. LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc*, I-II, Paris 1957.

L. MORALDI

LŪB. Nombre hebreo del país llamado actualmente → **Libia.**

LŪBĪM. Forma gentilicia hebrea en plural. → **Libios.**

LUCES, Fiesta de las. → **Dedicación, Fiesta de la.**

LUCIANO. Fue un sacerdote de la iglesia antioquena que murió martirizado en Nicomedia el año 312. Creó la escuela famosa de donde salieron obispos célebres y en donde se elaboró — probablemente — la celebérrima recensión griega, tanto del AT como del NT que lleva su nombre y que también es conocida en la división de familias textuales como «recensión antioquena» con las siglas A y K.

Respecto del AT supone con frecuencia un texto original diverso y mejor que el que conocían los rabinos; su proveniencia está garantizada por los comentarios y citas de los Padres de la iglesia antioquena; pero dado el número reducido de manuscritos se impone la cautela en la elección de dicho texto.

Respecto del NT, los testimonios no son tan numerosos y el texto presenta características literarias semejantes a las del AT.

Hasta el siglo XIX fue el *textus receptus* con amplia difusión en códices y ediciones.

Bibl.: G. BARDY, *Recherches sur Lucien d'Antioche et son école* París 1936. G. MERCATI, *Di alcune testimonianze antiche sulle cure bibliche di s. Luciano*, en *Bibl*, 24 (1943), págs. 1-17. A. VACCARI, en *ECatt*, VII, col. 1625.

C. GANCHO

LUCIFER. Cicerón explica que a la estrella de Venus la llaman los latinos *lucifer* y los griegos φωσφόρος, cuando por la mañana precede la salida del sol, y es la misma que aparece por la tarde, tras la puesta solar, y es llamada *hesperos*.

La versión latina de la Vg. traduce varios vocablos hebreos (*hēlēl*, «brillante», *šāḥar* «aurora»; ἑωσφόρος, etc.), sin que ni el original ni las versiones señalen con precisión que se trata del planeta Venus; más bien tiene el significado común de estrella luciente, brillante y sólo con la indicación «de la mañana» (ὁ πρωῒ ἀνατέλλων) viene a coincidir con el astro indicado.

Isaías increpa así al ambicioso rey de Babilonia: «¿Cómo has caído del cielo, astro brillante, hijo de la aurora?»[1]

El NT llama a Cristo astro de la mañana[2], φωσφόρος y ὁ ἀστὴρ ὁ λαμπρὸς ὁ πρωινός.

A partir de la aplicación del referido texto isaiano a la caída del príncipe de los ángeles rebeldes y apoyándose en la palabra de Jesús «Vi caer a Satán como un rayo desde el cielo»[3], los escritores eclesiásticos y los santos Padres empezaron a designar como Lucifer al demonio, o mejor al jefe de los espíritus malos; pero tal nomenclatura no se encuentra expresada materialmente en la Sagrada Escritura.

[1] Is 14,12; cf. Sal 110,3; Job 11,17; 38,32. [2] 2 Pe 1,19; Ap 2,28; 22,16. [3] Lc 10,18.

Bibl.: CICERÓN, *De natura deorum*, 2, 20. H. LESÊTRE, *Lucifer*, en *DB*, IV, col. 407 y sigs. W. FOERSTER, ἀστήρ, en *ThW*, I, págs. 501-503. A. ROMEO, *Lucifero*, en *ECatt*, VII, cols. 1627-1629.

C. WAU

LUCIO. Nombre de tres personajes en la SE:

1. (Λεύκιος; Vg. *Lucius*). Fue cónsul con Pompilio Laenas en 139 A.C. Escribió cartas a los reyes Ptolomeo VII de Egipto, Demetrio II de Siria, Átalo II de Pérgamo, Ariarates V de Capadocia y Arsaces, rey de los partos (más conocido por Mitrídates), prohibiéndoles, en nombre del gobierno romano, hacer la guerra a los judíos, e invitándoles a que se mantuvieran neutrales en caso de conflicto entre Judea y cualquier otra potencia. Además, los países destinatarios debían concertar con Simón la extradición de quienes estuvieran bajo jurisdicción judía si él los reclamaba[1]. Esta cláusula aludía a los partidarios del helenismo que, en colaboración con los generales sirios y las autoridades seleucidas, habían dificultado la liberación de Judea y que, obligados a abandonar el país al tiempo que los ocupantes, se refugiaron en el Mediterráneo oriental donde hacían propaganda entre las colonias judías contra el nuevo régimen de Simón.

2. (Λούκιος ὁ Κυρηναῖος; Vg. *Lucius Cyrenensis*). Lucio de Cirene es nombrado entre los profetas y doctores que enseñaban en Antioquía[2] y que, bajo la inspiración del Espíritu Santo, impusieron las manos a Bernabé y Saulo (Pablo). No se sabe nada más de él, a no ser que se identifique con el siguiente.

3. (Λούκιος; Vg. *Lucius*). Cristiano de origen judío, compañero de Pablo en su misión en Corinto y acaso pariente suyo, ya que en la carta a los Romanos[3], escrita en la citada ciudad, dice: «Os saluda... Lucio, Jasón y Sosípatro, mis parientes».

[1] 1 Mac 15,16-23. [2] Act 13,1-3. [3] Rom 16,21.

D. VIDAL

LUCRO. Cualquier tipo de ganancia. En el AT hay una palabra, *tĕbūʾāh*, que los LXX traducen por καρπός y γένημα, para indicar el producto de las cosechas, el trabajo, el dinero y los negocios[1]. Se afirma la impo-

sibilidad de que el avaro pueda huir de la ganancia injusta (heb. *béṣa*[c]), cuando trae negocios entre manos[2].

San Pedro previene a los presbíteros y obispos para que no caigan en la avaricia[3]. «Sórdida ganancia» es, según san Pablo, lo que persiguen los falsos doctores[4]. «Ganar a Cristo» es realizar lo que debe constituir la máxima aspiración del cristianismo: unirse a Él[5], como «ganar a alguien para Cristo»[6] es captarlo para el evangelio, conseguir el fin del apostolado. «Ganar un mal»[7] es evitarlo. La frase paulina «para mí el vivir es Cristo y el morir *ganancia* (κέρδος)»[8] significa que el continuar viviendo y trabajando es para el apóstol servicio de Cristo, algo útil desde el punto de vista social; pero la muerte por que suspira tiene más ventaja personal. Ante el dilema de morir o vivir, concluye mostrándose santamente indiferente. Todo lo que no sea servir al Crucificado lo considera pérdida, desperdicios y basura[9].

[1]Lv 25,21 y sigs.; Dt 14,22; 22,29; Prov 10,16; 15,6; 16,8. [2]Eclo 27,2. [3]1 Tim 3,8; Tit 1,7; 1 Pe 5,2. [4]Tit 1,11. [5]Flp 3,8. [6]Mt 18,15; 1 Cor 9,19-22; 1 Pe 3,1. [7]Act 27,21. [8]Flp 1,21. [9]Flp 3,7-8.

Bibl.: J. Dupont, Σύν Χριστῷ. *L'union avec le Christ suivant saint Paul,* París-Lovaina 1952, pág. 173 y sigs. J. M. González Ruiz, *Cartas de la cautividad,* Madrid 1956, págs. 28-34.

J. PRECEDO

LUCHA. 1. El empleo de ἀγών (Vg. *certamen*) en las epístolas de san Pablo tiene una clara resonancia atlética. Y así siempre se incluye en la expresión «certamen» (ἀγών) o «luchar» (ἀγωνίζομαι) la idea de un fin, una meta que lograr[1].

[1]Col 1,29; 2 Tim 4,7; 1 Tim 6,12.

2. Este «luchar-para» exige no solamente un empleo a fondo de todas las fuerzas, sino una extraordinaria renuncia[1]. Pero no se trata de la ascesis del monje, que anonada el cuerpo, sino del cultivo viril del luchador, que tiene el cuerpo bajo control. La exhortación: «Vela en todas las cosas»[2], y esta otra: «Ejercítate (γύμναζε σεαυτόν) en la piedad; pues el ejercicio corporal sirve para poco»[3], están inspiradas por un motivo bien positivo: «Si, en efecto, nosotros nos esforzamos y luchamos, es porque hemos puesto nuestra esperanza en el Dios vivo, el Salvador de todos los hombres»[4].

[1]1 Cor 9,25.27; 2 Tim 4,5. [2]2 Tim 4,5. [3]1 Tim 4,7-8. [4]1 Tim 4,10.

3. La forma más aguda del «agón» es la lucha a través del dolor y su culminación en el martirio: «Yo soy derramado como una libación»[1] dice Pablo, hablando del certamen y de la victoria[2] (κακοπάθησον... ἀγωνίζου).

[1]Flp 2,17; 2 Tim 4,6-7. [2]Cf. 1 Tim 6,11 y sigs.

4. Finalmente, este certamen no se realiza de una manera singular e individual, sino colectiva y comunitaria. Pablo «lucha» no solamente «por sí y para sí», sino «por sus creyentes» (ἡλίκον ἀγῶνα ἔχω ὑπὲρ ὑμῶν[1]; πάντοτε ἀγωνιζόμενος ὑπὲρ ὑμῶν)[2]. Consiguientemente, este «luchar» se convierte en un «con-luchar» (συναγωνίσασθαι[3], συναθλεῖν)[4].

[1]Col 2,1. [2]Col 4,12. [3]Rom 15.30. [4]Flp 1,27.

Bibl.: L. Schmid, *Der ἀγών bei Paulus,* Tubinga 1921. E. Stauffer, en *ThW,* I, págs. 135-139.

J. M.ª GONZÁLEZ RUIZ

LŪD (pl. *lūdîm*; Λούδ, Λουδιείμ; Vg. *Lud, Ludim*). El nombre aparece en dos casos distintos:

a) En el primero[1] se da a los descendientes de Miṣráyim (Egipto). Este pueblo, y el país en que habitaba, se identifican solamente de modo aproximado. Lo más corriente es que el nombre aparezca en número singular (Lūd), aplicado a los arqueros de Egipto y de Tiro[2], que se mencionan al mismo tiempos que Pūṭ y Kūš. Se ha querido buscar su nación en el noroeste de África, esto es, en Libia, creyendo algunos autores que en el texto habría que leer *lūbîm* y no *lūdîm*; pero nada autoriza a tal enmienda. También se ha pensado en los lidios de Asia Menor, cuyas tropas sirvieron en las huestes de Psammético I (663-609 A.C.): situados en las rutas de las caravanas que se encaminaban al Egeo y en tratos con los caldeos, pudiera creerse que eran de origen semítico. En las inscripciones cuneiformes se menciona la región de los *lu-ud-du,* posiblemente el pueblo de los *lūdîm.*

b) En el segundo[3] se concede a un hijo de Sem, enumerado con prioridad a ʾĂrām, epónimo de un pueblo. Flavio Josefo lo identifica con los lidios[A], pero existiendo en un ámbito mucho mayor que el de Lidia. Sus naturales, en el siglo XX anterior a nuestra era, tuvieron colonias al este de Asia Menor, debiéndose a sus descendientes las tablillas de Capadocia (*ca.* 1920-1870). No obstante, esta identificación no parece convenir a Lūd, porque figura en medio de pueblo claramente semítico. Se ha propuesto ver en él a la *lubdu* de las inscripciones cuneiformes, provincia colocada entre el Éufrates y el Tigris superior.

[A]F. Josefo, *Ant. Iud.,* 1,6,4.

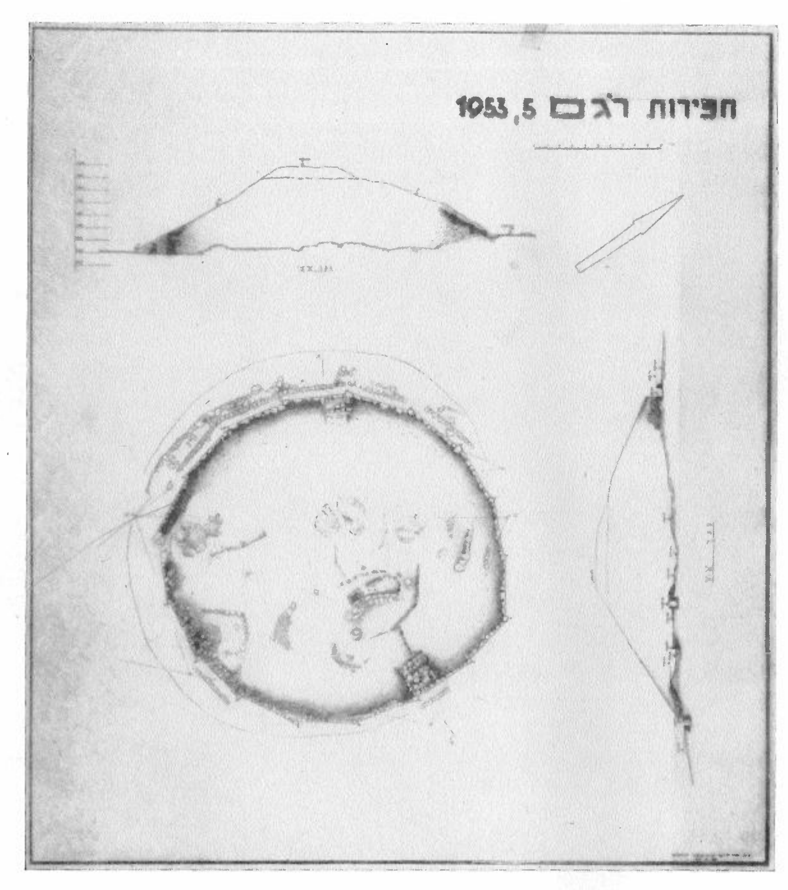
[1]Gn 10,13; 1 Cr 1,11. [2]Jer 46,9; Ez 27,10; 30,5. [3]Gn 10,22.

Bibl.: E. A. W. Budge, *The Egyptian Sudan. Its History and Monuments,* Londres 1907. T. Säre-Söderbergh, *Ägypten und Nubien,* Lund 1941. A. Clamer, *Genèse,* en *La Sainte Bible,* I, París 1953, pág. 214. Simons, §§ 69, 150-151.

D. VIDAL

LUGARES ALTOS (heb. *bāmāh,* pl. *bāmōt*; τὰ ὕψη, ὑψηλά; Vg. *excelsa*). Eran lugares de culto, en forma de plataforma con altar y otros accesorios que estuvieron muy extendidos en Palestina desde la más remota antigüedad hasta la época del Destierro babilónico.

1. Sentido original de bāmāh. La etimología de *bāmāh* es incierta; tanto en el hebreo como en otras lenguas semíticas designa algo elevado y sobresaliente; en la forma plural puede significar las cimas de colinas o montañas, el dorso de las personas, de los animales o de las olas del mar. Como los lugares sagrados que la Biblia llama *bāmōt* se encontraban generalmente en la cumbre de los montes o colinas[1] — de acuerdo, por lo demás, con la tendencia general de situar los santuarios en los puntos más elevados por estar más próximos a las regiones celestes — las traducciones griega y latina, de los LXX y Vg., respectivamente, expresaron la *bāmāh* hebrea por ὑψηλά y *excelsa,* «lugares altos», como si *bāmāh* designase precisamente la localización del santuario en un lugar elevado. Pero de hecho, no todas las *bāmōt* estaban situadas en las alturas, las había también en las ciudades[2]; el Tōfet, por ejemplo, en el



Plano del túmulo n.º 5, al oeste de Jerusalén, cuyos restos pueden corresponder a los de un lugar alto pagano. Siglo VII A.C. (Foto *Department of Antiquities*, Israel)

valle Ben Hinnōm al sur del Jerusalén en el que se sacrificaban víctimas humanas a Molok, es llamado también *bāmāh*[3]. De lo cual se deduce que *bāmāh* originariamente no expresaba tanto el lugar de emplazamiento cuanto su forma particular de instalación.

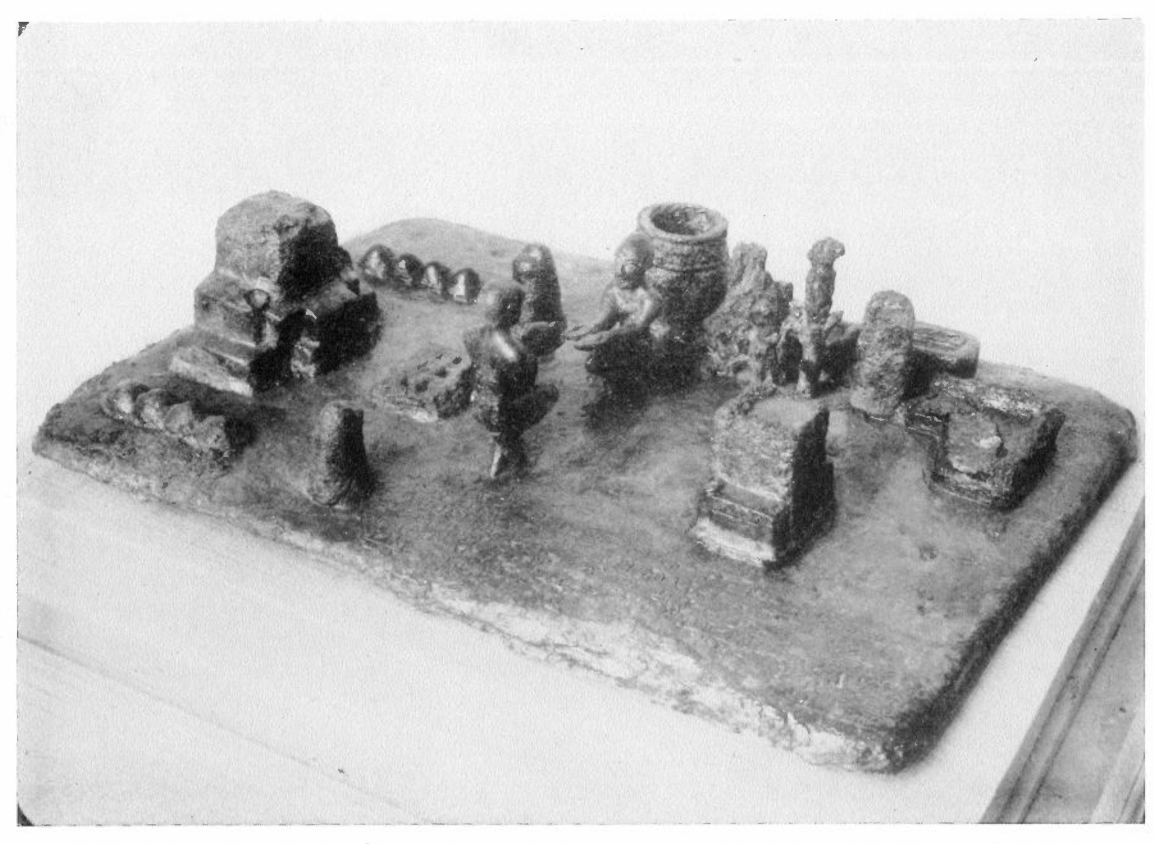
2. FORMA DE LA BĀMĀH. La parte esencial de un lugar alto estaba constituido por una plataforma de piedra, unas veces formada por un saliente natural de la roca y otras construida artificialmente por mano del hombre. Hasta ahora, la arqueología ha proporcionado poco material ilustrativo sobre el particular: en Megiddo fue excavada una plataforma de aproximadamente unos 70 m² y de 1,80 m de altura en forma ovalada, que se identifica comúnmente con una *bāmāh*; esa elevación de piedra era probablemente la parte más esencial del «lugar alto». Pero la Biblia, confirmada por algunos datos arqueológicos, menciona otros elementos, a saber: *a*) un altar rudimentario, de pequeñas proporciones, destinado probablemente a los sacrificios sangrientos[4]; *b*) *maṣṣēbōt* o estelas monolíticas, semejantes a las que se erigían como testimonio perenne de las alianzas[5], o para marcar el lugar de una teofanía como en el caso de la visión de la escala celeste que vio en sueños Jacob cuando huía de Esaú[6]; pero en las *bāmōt* las *maṣṣēbōt* eran representación directa de la divinidad particular, principalmente de los Bĕʿālīm cananeos; de ahí que sean frecuentemente mencionadas en conexión con el *pésel* que es una imagen esculpida de la divinidad[7]. *c*) Al lado de las *maṣṣēbāh*, vienen nombradas las *ʾăšērōt*[8], que tanto pueden ser árboles naturales y vivos como un pedazo de madera o poste en sustitución del árbol y cuya función es representar la divinidad femenina del Báʿal[9], y cuyo culto coincide en parte con el que se tributaba a → **Astarté**, la Venus de los semitas, protectora del amor carnal y de la fecundidad. *d*) Otro de los elementos mencionados algunas veces en conexión con los lugares altos son los llamados *ḥammānīm*, que los traductores antiguos tomaron por una imagen o ídolo y que algunos modernos identifican con las estelas dedicadas al sol, pero que en realidad debieron de ser altares portátiles, o braseros dedicados a la quema de incienso[10], como el que se encontró en las ruinas de Lākīš.

Las *bāmōt* más antiguas estaban al aire libre y preferentemente a la sombra de un árbol[11], que asumía así carácter sagrado; pero también se tienen noticias de lugares altos situados en recintos cerrados o en templos; así, la *bāmāh* de Samuel[12], la de Jeroboam en Betel[13] y otras que fueron destruidas por el rey Josías[14].

3. FINALIDAD. Las *bāmōt* de los cananeos estaban destinadas al culto de los Baʿālīm, divinidades prevalentemente protectoras de la fecundidad; de ahí la asociación de *maṣṣēbōt* y *ʾăšērōt*, representando éstas el elemento femenino y aquéllas el masculino; de ahí también la práctica de la prostitución sagrada en los lugares altos y la proliferación de hieródulas que tanto irritaba a los defensores de la pureza de la religión israelita[15].

4. LOS LUGARES ALTOS Y EL YAHWISMO. Al entrar en Palestina, los israelitas imitaron muchos usos y formas externas de culto de los cananeos, adaptándolos a su propia religión. Por ello no es de extrañar que desde los primeros tiempos hubiese lugares altos consagrados al culto de Yahweh. Gedeón transformó una *bāmāh* pagana en santuario yahwista, destruyendo los símbolos de Báʿal[16]; Samuel ejercía su sacerdocio en un lugar alto de Rāmāh[17], y Salomón ofreció sacrificios a Dios en un lugar alto de Gabaón[18].

Tal uso se conservó, con mayor o menor amplitud, prácticamente durante todo el tiempo de la monarquía; y no es probable, por lo mismo que en tales *bāmōt* consideradas como legítimas, se tolerase todos los accesorios que hemos mencionado, tales como las *maṣṣēbōt*



Exvoto de bronce representando una escena de culto realizado al levantarse el sol (*sit šamši*). Procede de Susa, siglo XII A.C. (Foto Museo del Louvre)

y ʾăšērōt. Pero el peligro de tales adaptaciones era evidente, pues, dada la tendencia sincretista del pueblo, junto con las formas externas de culto fácilmente podían penetrar elementos de contenido propiamente idolátrico, por lo que la religión yahwista corría grave peligro de contaminación. De ahí que los profetas tuvieran severas palabras de condena respecto de los lugares altos, identificándolos simplemente con lugares de culto idolátrico[19]. Algunos reyes, como Asa y Josafat, se mostraron relativamente tolerantes[20], mientras que Ezequías «suprimió los lugares altos, rompió los cipos o *maṣṣēbōt*, derribó las *ʾăšērōt* ...»[21], pero su sucesor, el impío Manasés, que favorecía abiertamente la idolatría, «restauró los lugares altos que su padre Ezequías había destruido»[22]. Al centralizar el culto legítimo en Jerusalén, Josías emprendió una acción radical contra las *bāmōt*, exterminando incluso a los sacerdotes que en ellas ofrecían sacrificios[23]. Pero sólo el Destierro babilónico señaló la desaparición definitiva de los lugares altos del territorio de Israel.

[1] 1 Sm 9,13 y sigs.; 1 Re 11,7; 2 Re 17,9 y sigs.; Ez 20,28. [2] 1 Re 13,32; 2 Re 17,29; 23,9. [3] Jer 7,31; 32,35. [4] 2 Cr 14,2; Ez 6,6. [5] Jos 24,26. [6] Gn 28,18. [7] Lv 26,1; Dt 7,5; 12,3; Miq 5,12. [8] 1 Re 14,23; 2 Re 18,4; 23,14; 2 Cr 14,2. [9] Jue 3,7; 2 Re 23,4. [10] Lv 26, 30; 2 Cr 14,4; 34,4-7; Is 17,8; Ez 6,6. [11] Dt 12,2; 1 Re 14,23; 2 Re 16,4; 17,10; Jer 2,20; 3,6; 17,2; Ez 6,13; 20,28. [12] 1 Sm 9,22. [13] 1 Re 12,31. [14] 2 Re 23,19. [15] Os 4,13 y sigs.; 1 Re 14,24; 25,2; 22,47; 2 Re 23,7. [16] Jue 6,25-26. [17] 1 Sm 9,12. [18] 1 Re 3,4. [19] Os 4,12; 10,8; Am 7,9; Is 1,29; 57,7; Jer 2,20; 7,31; Ez 6,13. [20] 1 Re 15,14; 22,44. [21] 2 Re 18,4. [22] 2 Re 21,3. [23] 2 Re 23,5; 2 Cr 34,3-7.

Bibl.: L. H. VINCENT, *La notion biblique du haut-lieu*, en *RB*, 55 (1948), págs. 245-278. C. C. MCCOWN, *Hebrew High Places and Cult Remains*, en *JBL*, 66 (1950), págs. 205-219. A.G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, París 1953, págs. 345-355. W.F. ALBRIGHT, *The High Place in Ancient Palestine*, en *VT*, supl., 4 (1957). R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, II, París 1960. págs. 107-113.

O. SKRZYPCZAK

LŪḤĪT (Λουείϑ, ʼΑλώϑ; Vg. *Luith*). Localidad en Moab, situada según la Biblia en una colina citada por Isaías y Jeremías en sus oráculos contra este pueblo[1]. Su localización es insegura. Se menciona en la inscripción nabatea de Mádaba (*leḥītū*). San Eusebio y san Jeronómimo la identifican con la aldea de Λουειϑά, que existía en su tiempo entre Areópolis y Zoara; esto la situaría en Ḫirbet Fās o Ḫirbet Medinat el-Raʾs, entre Gōr el-Ṣāfiyyah y Ḫanzīyah.

[1] Is 15,5; Jer 48,5.

Bibl.: EUSEBIO, *Onom.*, 122,29. ABEL, II, págs. 370-371. SIMONS, § 1255-1258.

M. V. ARRABAL

LUJO. Es el exceso en el uso de las cosas, en especial en los vestidos, los alimentos, los muebles, etc. Aparece en el AT unas veces como un hecho social sin que se

añada un juicio ético sobre él; otras, con la condenación aneja. Conocemos la afición de las mujeres israelitas a las joyas. La casa de Dios y la morada del rey, así como la mesa de éste, se distinguieron siempre por el refinamiento, sobre todo en épocas florecientes como son los reinados de Salomón y Ezequías.

Cuando el lujo es producto de injusticias sociales, se alza severa la voz de los profetas para condenarlo. Tenemos ejemplos en las páginas de Amós e Isaías[1] y en el acento dolorido de 2 Mac por haberse plegado el pueblo a los gustos griegos[2].

[1]Am 3,15; 5,11; 6,4-6; Is 1,23; 3,15.16-26. [2]2 Mac cap. 4.

Todo el NT es una exhortación a la sencillez. Cristo, Juan Bautista, los apóstoles y los primeros cristianos ponen en práctica las enseñanzas evangélicas: «Como tengamos alimentos y abrigos, con eso nos contentaremos»[1]. Cristo pone de relieve la simplicidad de vida del Precursor[2]. Frente a él, como imagen de lo que no es cristiano, se sitúan el rico necio y el rico epulón con sus banquetes y sus vestidos de lino fino y púrpura[3]. El lujo se considera producto de las tres concupiscencias que no dejan en paz a los mundanos[4] y constituye un peligro para la caridad y la fe[5]. He aquí el consejo que da san Pablo a las mujeres para que sean sobrias en su aderezo: «Que se presenten con traje decoroso, que se atavíen con pudor y moderación, que no con trenzas y oro o perlas o vestido suntuoso, sino más bien con buenas obras, cual cumple a mujeres que profesan piedad»[6]. Aunque no hayamos de aplicar cada una de las palabras en su sentido obvio, el fondo moral subsiste.

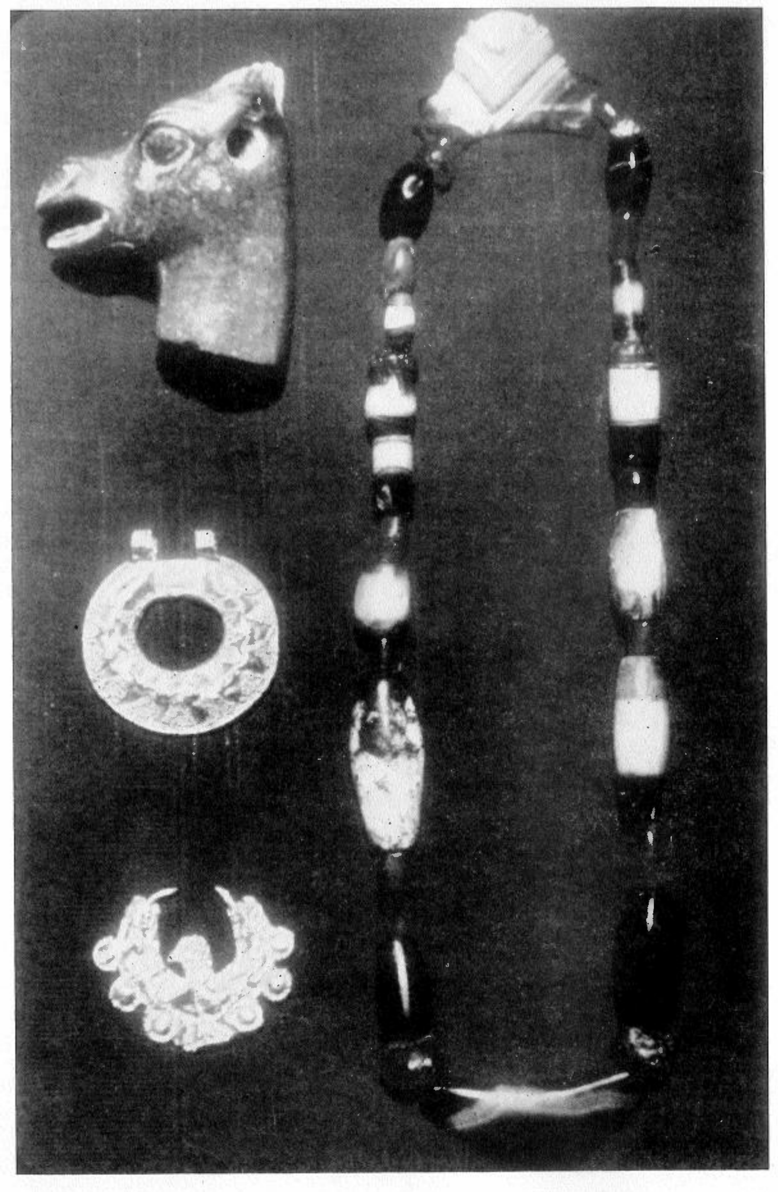
[1]1 Tim 6,8-9; Mt 6,25-33. [2]Mt 3,4; 11,8; Lc 7,24-26. [3]Lc 12,19.29; 16,19. [4]1 Jn 2,16. [5]Sant 5,1-6; 1Tim 6,7-10. [6]1 Tim 2,9-10.

Bibl.: H. Lesêtre, en *DB*, IV, cols. 435-436. J. P. Arendzen, *Men and Manners in the Days of Christ*, Londres 1928. A. Thouvenin, en *DThC*, VIII, cols. 1336-1339. E. W. Heaton, *La vida en tiempos del Antiguo Testamento*, Madrid 1959, págs. 63-95.

J. PRECEDO

LUJURIA. Pecado capital que consiste en el abuso y apetito desordenado de los placeres de la carne.

1. Especies. Tres especies de lujuria enumera Ben Sirach: el pecado solitario, la fornicación y el adulterio[1]. Pero la relación no es completa. A lo largo del AT se hace referencia a algunas faltas más. Además de la condenación genérica de la fornicación, se insiste mucho en la prohibición del adulterio, aunque más que como pecado se le mire como ofensa al marido inocente. Sólo se tiene en cuenta el que comete la mujer casada y no el del hombre unido por el mismo vínculo. Proscrito ya en el Decálogo[2], se le anatematiza con mayor dureza todavía en los escritos de los Profetas[3], quienes lo toman además como imagen de la actitud idólatra de los individuos y de la sociedad. En un solo catálogo se mencionan como vedados trece casos de incesto[4]. De los pecados contra la naturaleza son objeto de condenación la bestialidad y la sodomía, que



Joyas palestinenses del Bronce III. Izquierda: cabeza de jirafa, pendiente de oro y amuleto de oro en forma de halcón. A la derecha, un collar de ágatas

llegó a darse incluso en los lugares sagrados, como parece indicar la prohibición de los hieródulos y las cortesanas sagradas[7].

En el NT es san Pablo, en lucha contra las costumbres griegas y romanas, el autor sagrado que se ve en mayor necesidad de pronunciarse contra los lujuriosos. Y así arremete con los «fornicarios, adúlteros, afeminados y sodomitas»[6]. Pero los evangelios y demás escritos neotestamentarios no se quedan atrás[7].

Además de este sentido estricto, la palabra lujuria tiene en la Biblia otro más amplio, conocido también en la lengua castellana. Con ella se indican en las páginas bíblicas el despilfarro, la gula y el lujo excesivo en los vestidos. Así han de entenderse *luxuria* en Sab 2,6-9, que nuestras traducciones romances expresan con «liviandad», y el *luxuriose* de Lc 15,13, al que corresponde en castellano al «licenciosamente» de la versión de Bover-Cantera.

[1]Eclo 23,17-27 (Vg. 23,21-38). [2]Éx 20,14; Dt 5,17. [3]2 Sm cap. 12; Os 1,2 y sigs.; Jer 7,9; 23,10, etc. [4]Lv 18,6-18. [5]Éx 22,18; Dt 27,21; 23,18; Gn cap. 19; Os 4,14; 1 Re 14,24; 22,47, etc. [6]1 Cor 6,9. [7]Mt 5,28; Mc 7,22; Sant 5,5; 1 Pe 4,3; 2 Pe 2,2; Ap 22,15.

2. Malicia y sanción. La pasión lujuriosa, calificada de impía, insaciable y desvergonzada[1], es comparada con un fuego inextinguible, y sus víctimas sólo encuentran paralelo en los irracionales[2]. El AT tiene en cuenta únicamente las acciones consumadas. El NT condena también los pecados internos, atiende a la malicia intrínseca de las faltas y extiende al marido adúltero lo que sólo de la mujer infiel se sancionaba en el AT[3]. El apóstol de las Gentes, teniendo en cuenta la calidad de miembro de Cristo y templo del Espíritu Santo del cristiano, considera el pecado de lujuria como un sacrilegio[4] y dice que la impureza ni siquiera debe mencionarse entre los seguidores de Cristo[5]. Las penas con que se amenaza a los lujuriosos en el AT son de orden temporal: pérdida de la juventud, carencia de sabiduría, mancha indeleble y condenación a muerte[6]. No sabemos si han de tomarse ya en sentido sobrenatural las advertencias de que la familiaridad con mujer desposada es incompatible con la virtud y es camino hacia la muerte espiritual[7]. La advertencia del libro de Tobít «(los lujuriosos) pasan a ser dominio del demonio»[8] es ciertamente adición cristiana. El NT amenaza con sanciones del orden espiritual: «fuego eterno» y exclusión del «reino de Dios»[9].

[1]Eclo 19,2; 23,6; Os 7,4; 2 Pe 2,14. [2]Eclo 9,8; 23,17-21; Prov 6,27; Dt 23,17; Tob 6,17; Ez 23,20. [3]Mt 5,28. [4]1 Cor 3,16-17; 6,13.19. [5]Ef 5,3. [6]Eclo 19,3; Prov 31,3; Lv 20,10; Dt 22,22, etc. [7]Eclo 9,9; Prov 5,5-6; 7,26-27. [8]Tob 6,17 (Vg.). [9]Jds 7; 1 Cor 6,9 y sigs.; Ef 5,5.

3. Remedios. Junto a la prohibición de la lujuria encierra la Biblia unos consejos prácticos para apartarse de ella: huida de las ocasiones, humildad, templanza, unión con Cristo y oración[1]. La literatura bíblica precristiana nos ha legado una bella plegaria para invocar la liberación del pecado de lujuria: «El apetito sensual y la lujuria no se apoderen de mí, y a la concupiscencia desvergonzada no me entregues»[2].

[1]Job 21,1; Prov 6,27; Rom 1,18-32; 13,14; Ef 5,18. [2]Eclo 23,6.

Bibl.: E. Benamozegh, *Morale juive et morale chrétienne*, 2.ª ed., Florencia 1925. G. Bonsirven, *Teologia del Nuovo Testamento*, Turín 1952, págs. 108-110, 282-284 (trad. it.). P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament, II. L'Homme*, Tournai 1956, págs. 260-277.

J. Precedo

LUNA (heb. *ḥōdeš*, *kése'*, *lĕbānāh*, *yātēaḥ*; σελήνη; Vg. *luna*). El astro de la noche se menciona un número relativamente corto de veces en la SE (34 en el AT y 9 en el NT), y en contextos que permiten establecer una división por conceptos bastante clara a tenor de las menciones. Además, se ha de tener en cuenta la importancia que tuvo el culto lunar en la religión de los distintos pueblos del antiguo Próximo Oriente, circunstancia que tiene un reflejo en los libros bíblicos.

1. La luna, lo mismo que el sol, sirve para expresar la idea de permanencia[1], símbolo que utiliza también la literatura mesopotámica, y se la considera como causa eficiente de la fertilidad, como parece indicar la locución «los renuevos de la luna» (heb. *géreš yĕrāḥîm*, literalmente: «brote de lunas»)[2].

[1]Sal 72,5; 89,38. [2]Dt 33,14.

2. El concepto religioso-folklórico de permanencia y fecundidad de la luna tiene puntos de contacto con las creencias y mitos de pueblos semitas y anatolios. En la esfera de Canaán-Palestina, los amorreos, según las fuentes ugaríticas, adoraban la luna con el nombre de Yariḫ, deidad masculina, a la que se había de hacer oblaciones especiales en la neomenia. Es posible que a tal dios deban el nombre Bēt Yéraḥ, así como Jericó (heb. *yĕrēḥō*, *yĕrîḥō*, *yĕrîḥōh*), y bastantes onomásticos que se encuentran en documentos semíticos occidentales. De nuevo, en Ugarit se descubre otro indicio de culto a la luna, éste hurrita, cuya divinidad se llama Kusuḫ e incluso se ha conservado una versión o adaptación de un mito, también hurrita, sobre las nupcias del dios Luna. En el siglo VII a.C., es decir, en época avanzada, los naturales de Neurāb y Ḥămāt (Siria) veneraban a la luna bajo el nombre de *śahar*, que se encuentra asimismo en sudarábigo y arameo.

'Ūr y Harrán eran centros principales del culto del dios Sin, según la Biblia[1], y los antepasados de Abraham quizá le adoraron[2]. Sea lo que fuere, el hecho es que el Deuteronomio prohíbe la veneración de los cuerpos astrales[3]. Ello no obstante, y debido a influencia asiria, el antiguo culto pagano de los planetas se introdujo en Palestina en época de los dos reinos[3], y Josías procuró en vano desarraigarlo[5]. Un aspecto de esta creencia era la adoración de la luna[6], a la que se saludaba con un beso lanzado con la mano[7]. Isaías parece culpar a los astros de la idolatría que despiertan[8], aunque la SE condena a los idólatras por el error en que están[9], porque el sol, la luna y las estrellas obedecen a Dios[10] y su fin es servir de provecho a los hombres[11].

[1]Gn 11,31. [2]Jos 24,2.14. [3]Dt 4,19; 17,3. [4]2 Re 17,16; 21,3.5. [5]2 Re 23,5; cf. Jer 8,2. [6]Jer 19,13; Sof 1,5. [7]Job 31,26-27. [8]Is 24,21-23. [9]Sab 13,2. [10]Cf. Ap 12,1. [11]Bar 6,59.

3. La luna apareció en el firmamento en el cuarto día de la creación, para iluminar la noche y regular los días, años y estaciones[1]; por ello, el israelita la concebía a modo de lámpara que alumbraba la tierra, con entera independencia del sol y movida por la voluntad

de Dios[2]. Su luz, menos fuerte que la del sol[3], era admirada por su belleza y blancura[4] y permitía viajar de noche cuando brillaba en su plenitud[5]. He aquí por qué ocupa lugar principal en la escatología, sobre todo en lo que se refiere al fin de la edad presente, durante la manifestación de la cólera divina: en aquel momento la luna se oscurecerá[6] o se cambiará en sangre[7]. En el día del triunfo de Dios, brillará como el sol sobre el mundo futuro[8], si bien otros textos consideran que será inútil, porque el propio Señor será la luz de la Nueva Jerusalén[9].

[1]Gn 1,14-19. [2]Gn 1,14-15; Jer 31,35; Bar 6,66. [3]Gn 1,16; 1 Cor 15,41. [4]Cant 6,10; Is 24,23; 30,16. [5]Prov 7,20. [6]Is 13,10; Ez 32,7; Jl 3,15; Mt 24,29; Mc 13,24; Lc 21,25; cf. Ap 8,12. [7]Jl 3, 4; Act 2,20; Ap 6,12. [8]Is 30,26. [9]Is 60,19-20; Ap 21,23.

4. La forma de la luna se renueva en los pinjantes llamados lunetas, es decir, en amuletos, que usaban las mujeres y se colgaban del cuello de los animales, con objeto de fomentar su fecundidad[1]. Esta superstición estaba relacionada con la creencia, bastante común en los más diversos pueblos, de que el ciclo lunar influye en el ciclo de la vida, las estaciones, la lluvia, el crecimiento de la vegetación, el destino humano y aun en la fisiología femenina. Otra superstición casi universal encuentra eco en la SE: la luna puede ejercer una influencia nefasta en el hombre[2], convirtiéndole en lunático[3]. El pueblo creía que la cólera divina detenía el curso de la luna y el sol[4].

[1]Jue 8,21; Is 3,18. [2]Sal 121,6. [3]Mt 4,24; 17,15. [4]Hab 3,11; cf. Jos 10,12.

5. El ciclo siempre igual de las fases lunares ha sido, y es aún, en muchos pueblos la base de la medida del tiempo (→ **Año, Astronomía, Calendario** y **Neomenia**).

Bibl.: J. M. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, París 1905. *DB*, IV, cols. 419-422. A. Goetze, en *JBL*, 60 (1940), págs. 353-374. S. Moscati, *Le antiche divinità semitiche*, Roma 1958. J. T. Nelis, *Lune*, en *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout-París 1960, cols. 1083-1085.

A. PIMENTEL

LUNA NUEVO. → **Neomenia.**

LUNÁTICO. → **Epiléptico.**

LUNETAS (*śahărōnīm*; μηνίσκοι; Vg. *bullae, lunulae*). Este tipo de adorno o joya de trazo falcado o en forma de cuarto creciente, se menciona tres veces en el AT; dos de ellas en el texto en que se habla del botín que Gedeón tomó a Zébaḥ y Ṣalmunnāʿ, y se dice en su caso que los camellos de los vencidos las llevaban al cuello[1]. La tercera mención aparece en el oráculo de Isaías contra el mal gobierno de los varones y el lujo de las mujeres[2], en que se enumeran las joyas y adornos que las últimas usaban en su tiempo. La investigación arqueológica ha descubierto con frecuencia lunetas, las cuales se fechan desde el Bronce Medio hasta bien entrado el período helenístico (p. ej., en Gézer); son símbolos lunares de plata repujada o vaciada en molde.

[1]Jue 8,21.26. [2]Is 3,18.

Bibl.: A. G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, I, París 1939, págs. 401.

G. SARRÓ

LUSTRACIÓN (*lustratio*, de *lustrum* «sacrificio», y éste de λούω, «lavar»). Es el rito judío de purificación.

1. Clases. Aunque la lustración tuvo siempre en el fondo carácter purificativo, se pueden distinguir en ella matices secundarios que permiten clasificarla en los siguientes grupos: *a*) liberadores de la impureza legal existente, como aquellas a que debían someterse los leprosos una vez curados, los que habían contraído impureza sexual, los que habían tocado o se habían acercado al cadáver de un hombre o de un animal y los soldados después de la batalla[1]; *b*) liberativas de mancha posible: a ellas se sometían los hombres antes de intervenir en algo sagrado, como el pueblo antes de sellar por Moisés el pacto con Dios, todos los sacerdotes antes de ejercer las funciones sagradas, el sumo sacerdote en la fiesta de la Expiación, etc.[2], los esenios antes de sus comidas, que tenían carácter sagrado; *c*) consecratorias, que formaron parte del rito de consagración de los sacerdotes, levitas, ajuar y altar de los holocaustos[3]; *d*) sacrificiales, como las del altar en el día de la Expiación y las integradas en el sacrificio expiatorio[4]; *e*) penitenciales, de las que son caso típico el bautismo de Juan y el de los prosélitos[5]; *f*) meramente higiénicas, las abluciones de manos y pies, de las que tan celosos se muestran los fariseos[6].

[1]Lv 14,15; Nm cap. 19; Lv cap. 11. [2]Éx 24,6-8; 30,17-21; Lv 16,4.24. [3]Éx 29,4; Lv 8,6; Nm 8,21; 1 Sm 2,4; 5,3; 1 Re 1,39; 2 Re 11,12. [4]Éx 30,10; Lv 16,14-15.18; Nm 19,17. [5]Mt 15,2; Mc 7,3-4; Lc 11,38. [6]Mt 15,2; Mc 1,23; Lc 11,38.

2. Materia. La más frecuente de las abluciones fue el agua, que debía ser de manantial, «agua viva», aunque, por escasez de ésta, se permitiese el uso de la de pozos y cisternas con tal de que fuese abundante, salvando así con la cantidad el defecto de pureza producido por el estancamiento. A veces se le mezcló ceniza. Por su destino, el agua recibe en ocasiones el nombre de «agua de impureza»[1]. También se empleó el aceite, cuyas aplicaciones ordinarias hacen de él un bello símbolo de Dios, fuente de luz y vida. Con él se mezcló alguna vez la sangre, cuando no se empleó sola, sede de la vida en la concepción semita y, por ello, más estrechamente relacionada con Dios y medio expiatorio por excelencia. El uso de la ceniza quizá tenga su explicación en el carácter expurgatorio del fuego y en la víctima de que ella procedía, que solía ser una ternerilla roja y nunca uncida, quemada con madera de cedro, hisopo y grana o hilos de púrpura[2].

[1]Lv 14,5; Nm 19,9. [2]Nm 19,5-12.

3. Modos de lustración. *a*) Por inmersión, que se hacía exclusivamente con agua. A ella se sometieron los hombres y los siete objetos que eran susceptibles de este baño: cilicios (tejidos de piel de cabra y de camello), ropas y utensilios de barro, metal, madera, hueso y piel[1]. *b*) La lustración por aspersión se hacía con agua sola o mezclada con ceniza o sangre, con ésta únicamente o con aceite. Para la aspersión, cuando no se hacía con la mano, se usaba un instrumento confeccionado con un mango de cedro, al que se ataba una rama de hisopo (que más bien debió de ser alcaparra o mejorana) con unos hilos o un cordón de púrpura. Antes de las comidas y del trabajo y después de las en-

fermedades, era frecuente la ablución, de pies y manos. con agua. *c*) Por último, también estaba en uso la unción con aceite y con sangre.

[1]Lv 11,25; 14,58; 17,15; Nm 8,7.21, etc.

4. SIGNIFICADO Y EFECTO DE LA LUSTRACIÓN. La impureza, más que una tacha moral inherente a la persona, era algo que ponía en entredicho las relaciones sociales. La lustración libraba de ella y permitía al hombre entrar de nuevo en el consorcio humano. El efecto de muchas lustraciones, por lo menos de las liberativas de impureza, se obtenía únicamente en la tarde del día en que se hubiese hecho el último rito[1].

[1]Lv 11,25.40; 15,11.18.22.27; Nm 19,7.8.10.21.22.

5. PRINCIPALES LUSTRACIONES. Citamos, a modo de ejemplo, dos del AT con sus curiosos ritos. El que debía limpiarse de impureza por contacto o proximidad de un muerto o de un sepulcro recibía en los días tercero y séptimo siguientes una aspersión con «agua de impureza» y lavaba a continuación sus ropas. El rito de purificación del leproso era más complejo. Tenía que entregar al sacerdote dos aves, una de las cuales mataba éste sobre un recipiente lleno de agua. Con la mezcla de sangre y agua rociaba el sacerdote siete veces al curado. La otra ave, después de ser sumergida en el recipiente, era puesta en libertad para simbolizar que la enfermedad había desaparecido. Luego el curado se bañaba y lavaba sus ropas, se alejaba por espacio de siete días del campamento o ciudad, al cabo de los cuales se sometía a un nuevo baño, ofrecía por medio del sacerdote un sacrificio de un cordero y, con la sangre de éste, el ministro sagrado ungía el lóbulo de la oreja derecha, el dedo pulgar de la mano del mismo lado y el dedo gordo del pie derecho del exleproso, para quien se abrían entonces de nuevo las puertas de la sociedad[1].

El NT habla con frecuencia de las lustraciones veterotestamentarias para poner de relieve su carácter típico[2]; menciona expresamente el bautismo penitencial de Juan y la unción de los enfermos con óleo santo, unida a la oración de los presbíteros[3], que tiene carácter sacramental.

[1]Lv 14,1-32. [2]Heb 8,1-10.18. [3]Sant 5,14-15.

Bibl.: H. LESÊTRE, en *DB*, IV, cols. 422-430. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament, II. L'Homme*, Tournai 1956, págs. 157-166. L. MORALDI, *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente Biblico e nell'Antico Testamento*, Roma 1956.

J. PRECEDO

LUTERO, Martín. 1. VIDA. Reformador alemán, que es enjuiciado en el presente artículo solamente como exegeta bíblico, * el 10 de noviembre 1483 en Eisleben (Sajonia), † ibíd. el 18 de febrero de 1546. En 1505 ingresó en el convento de agustinos en Erfurt; fue ordenado sacerdote en 1507, y en 1509 consiguió el título de *Baccalaureus* en Biblia; en 1512 fue nombrado director de estudios de la orden en Wittenberg y, desde el 22 de octubre de 1512 hasta su muerte, profesor de exégesis bíblica en Wittenberg. De 1513-1515 primer curso sobre los Salmos (artículos sobre justificación de la doctrina protestante); de 1515-1516, curso sobre la epístola de san Pablo a los Romanos (pecados, falta de fe, perdón de los pecados, salvación del hombre del pecado por Dios, pero sin participación del hombre; negación de la cooperación del hombre a su salvación y del mérito a causa de la predestinación); 1516-1517, curso sobre la epístola a los Gálatas (relación entre la ley y la gracia); en 1517-1518, curso sobre la epístola a los Hebreos (fundamento exclusivo de la salvación en Jesucristo). En el año 1517, formulación de las tesis y en el 1519 disputa de Leipzig (autoridad de la SE con carácter único, interpretación individual de la Biblia, negación de la autoridad docente de la Iglesia). De 1518-1520, segundo curso sobre los Salmos. En 1521 excomulgado en Roma como hereje contumaz, desterrado a Worms por la autoridad civil y encarcelado en Wartburg, donde tradujo el NT. En 1522 regresó a Wittenberg donde profesó de nuevo desde 1526. Segundo curso sobre la epístola a los Gálatas en 1531, tercero sobre los Salmos de 1532 a 1535 y sobre el Génesis de 1535 a 1545.

2. TRADUCCIÓN DE LA BIBLIA. Antes de él habían sido impresas ya catorce traducciones al alto alemán y otras cuatro al bajo alemán. Lutero tradujo en 1522 el NT y hasta 1534 el AT. En 1545 apareció la última edición salida de su mano (10.ª ed.); despréndese de ello que no fue él quien redactó el nuevo texto de las Escrituras en alto alemán, sino que cooperó al éxito de los esfuerzos conducentes a la unificación del lenguaje bíblico, amén de enriquecer considerablemente el léxico (entre 1534 y 1584 fueron vendidas más de 100 000 Biblias). Para su traducción se basó en el texto original, en los LXX, en la Vg. y en ediciones alemanas antiguas. Debido al progreso lingüístico, la más reciente edición de Lutero (Stuttgart 1956) brinda un texto con ropaje moderno. Lutero modificó el texto bíblico para acomodarlo a su doctrina, verbigracia, cambio de «sólo» (en al. *nur*)[1] por de «solo» (en al. *allein*)[2]; nunca traduce *ṣaddîq* por «justo»), sino siempre por «piadoso»[3]; ἐκκλεσία es siempre traducido por «comunidad»[4]; llama «frailucos» (en alemán *Pfaffen*) a los sacerdotes de los ídolos del AT[5], de acuerdo con la denominación corriente que a la sazón imperaba para los sacerdotes católicos en Alemania. Asimismo, alteró el texto con glosas que modificaban su sentido[6] (vgr.: reconocimiento de Pedro es para él reconocimiento de la comunidad)[A]. Además redujo el canon bíblico al excluir los libros de Tobit, Judit, primero y segundo de Macabeos, Baruc, Eclesiástico y Sabiduría por «apócrifos», que, sin embargo, tradujo en parte (→ **Deuterocanónicos**). Lutero deseaba la sola autoridad de la Biblia, por lo que suprimió sus principios fundamentales, cf., por ejemplo, su crítica a la epístola a los Hebreos («la madera, la paja o el heno se mezclan»)[B] o al Apocalipsis («Mi espíritu no se puede adaptar a este libro proceda cada uno según le inspire su propio espíritu», prólogo de 1545)[C].

[A]*Erl. A.*, 194. [B]*Erl. A.*, 63,153. [C] *Werke*, 159.

[1]Rom 3,20; 4,15. [2]Rom 3,25-26.28. [3]Gn 6,9; Job 22,3; cf. también Mt 1,19; Lc 1,6; 2,25. [4]Mt 16,18. [5]Bar 6,30. [6]Mt 16,18.

3. OBRAS. *Martin Luthers Werke*, Weimar 1883 y sigs. (aún no terminada); *Römerbriefvorlesung* (1515-1516), editada por J. Ficker en 1908; *Galaterbriefvorlesung*

(1516-1517), editada por H. Schubert en 1918; *Hebräerbriefvorlesung*, editada por E. Hirsch y H. Rueckert en 1929; *Evangelienauslegungen*, editada por E. Muelhapt, 5 vols., 1951-1956.

Bibl.: H. DENIFLE, *Luther und das Luthertum*, 5 vols., Maguncia 1904-1909. H. GRISAR, *Luther*, 3 vols., Friburgo de B. 1911-1912. J. PAQUIER, *Luther*, en *DThC*, 9 (1926), cols. 1146-1335. H. GRISAR, *M. Luthers Leben und sein Werk*, Friburgo de B. 1927. J. LORTZ, *Die Reformation in Deutschland*, 2 vols., Friburgo de B. 1939-1940. E. BUONAIUTI, *Lutero e la riforma in Germania*, 2.ª ed., Bolonia 1945. H. BORNKAMM, *Luther und das AT*, Tubinga 1948; íd., *Luthers geistige Welt*, 2.ª ed., ibíd. 1953.

W. KORNFELD

LUTO (heb. *'ēbel*, menos frecuente *bĕkî*; πένθος; Vg. *luctus*, *planctus*). El llanto y la tristeza han acompañado siempre la presencia de la muerte. Las formas concretas que el dolor ha provocado en Israel por la desaparición de un familiar o un amigo son las que constituyen el luto.

Común a todos los pueblos orientales ha sido la nota estrepitosa del luto, de la que quedan todavía abundantes rasgos en los países de cultura predominantemente agrícola, en los que se conserva mejor la expresión espontánea de los sentimientos con gritos y gestos desmesurados. Sin una perspectiva clara de esperanza más allá de la muerte, se comprende que el acto supremo de la vida humana revistiese caracteres de tragedia irreparable que no dejan de chocar con nuestra mentalidad.

Conocemos los actos del luto por las alusiones bíblicas muy frecuentes, aunque breves; por los textos religiosos de Ugarit y por algunas representaciones salidas a luz con los trabajos arqueológicos.

Al comprobar la muerte o recibir su noticia la reacción espontánea —como en otras desgracias— era rasgar los vestidos y cubrirse con un saco o especie de túnica grosera endosada directamente sobre la carne, semejante al vestido distintivo de los profetas cuando vaticinaban calamidades. Además, se descalzaban los pies, se deponía el turbante de la cabeza, se cubría la cara con un velo, se rasuraban los cabellos y hasta se esparcía ceniza sobre la cabeza, se sentaban sobre el desnudo suelo y, en una palabra, se abandonaba todo el cultivo y ornato del cuerpo sin baños ni perfumes...

Como la casa en la que había un cadáver quedaba contaminada de impureza, no se preparaba en ella alimento alguno, sino que las viandas eran llevadas por los amigos y familiares. Ordinariamente, se practicaba un ayuno de siete días, cual expresión de dolor y tristeza, y en el óbito de personajes ilustres hasta de un mes y más. El libro de Judit menciona como extraordinario el ayuno perpetuo de la gloriosa viuda, con excepción de los días de fiesta.

A todo ello, se agregaba el canto de lamentaciones o *qînāh* (poesía hebrea) con un temario y ritmo estereotipados que persisten idénticos a través de los siglos, elogiando al muerto y expresando el dolor de quienes sobreviven: «¡Cómo cayeron los héroes en medio de la batalla! Saúl y Jonatán, amados y queridos...; más rápidos que las águilas, más fuertes que los leones...»; «Absalón, hijo mío; hijo mío, hijo mío Absalón, ¡quién me diera que hubiera yo muerto en vez de ti! Absalón, hijo mío...»; «¡Ay, ay, ay; señor, ay majestad!; «¡Cómo ha caído el valiente, el salvador de Israel!», etc. La casa se llenaba de gritos de parientes y de plañideras de oficio, oficio que aprendían de sus madres las muchachas hebreas[1].

[1] Gn 37,34; 50,10; Jos 7,6; 1 Sm 31,13; 2 Sm 1,11-17; 3,31-35; 13,19; 15,30; 19,1.5; 1 Re 13,30; 2 Re 6,30; Am 5,16; 8,10; Jer 2,37; 6,26; 9,16-19; 16,6; Ez 24,17-23; 27,30; 1 Mac 9,21; 2 Mac 10,25; 14,15, etc.

En el paroxismo del dolor llegaban a practicarse incisiones en la cara y el pecho; pero contra tales expresiones de luto, semejantes a las invocaciones cananeas al dios Bá'al en tiempos de sequía, actuó la legislación mosaica[1] (→ **Mutilación**).

Las ofrendas a los muertos, depositando alimentos junto a su tumba, parece que también se practicaron algún tiempo en Israel a imitación de una costumbre cananea, pero ello no significa un culto a los muertos idolátrico, sino más bien una cierta fe en la supervivencia de los difuntos.

En Ras Šamrah hay descripciones paralelas de todos estos ritos mencionados en la Biblia.

Al final de la época helenística ya consta que se hacían oraciones y se ofrecían sacrificios por los difuntos.

[1] Is 22,10; Jer 16,6; 41,5; 47,5; 48,37; Ez 7,18; Am 8,10; Lv 19, 27-28; Dt 14,1; Tob 4,17; Eclo 30,18; 2 Mac 12,38-46.

En el NT persisten idénticas expresiones de luto por la pérdida de familiares. Jesús no sólo no las condena, sino que hasta se acomoda a ellas llorando en la muerte del amigo Lázaro[1].

Πενθεῖν con su plurivalencia de «llanto-luto-ayuno» sirve a Jesús para señalar la situación especial que su presencia o ausencia provoca en los discípulos: mientras Él está con ellos no pueden ayunar, como invitados a bodas; cuando les sea arrebatado harán luto y ayunarán dolidos de su orfandad. La ascesis cristiana se justifica ante todo por motivos cristológicos, puesto que el ayuno y el llanto son luto por Cristo ausente.

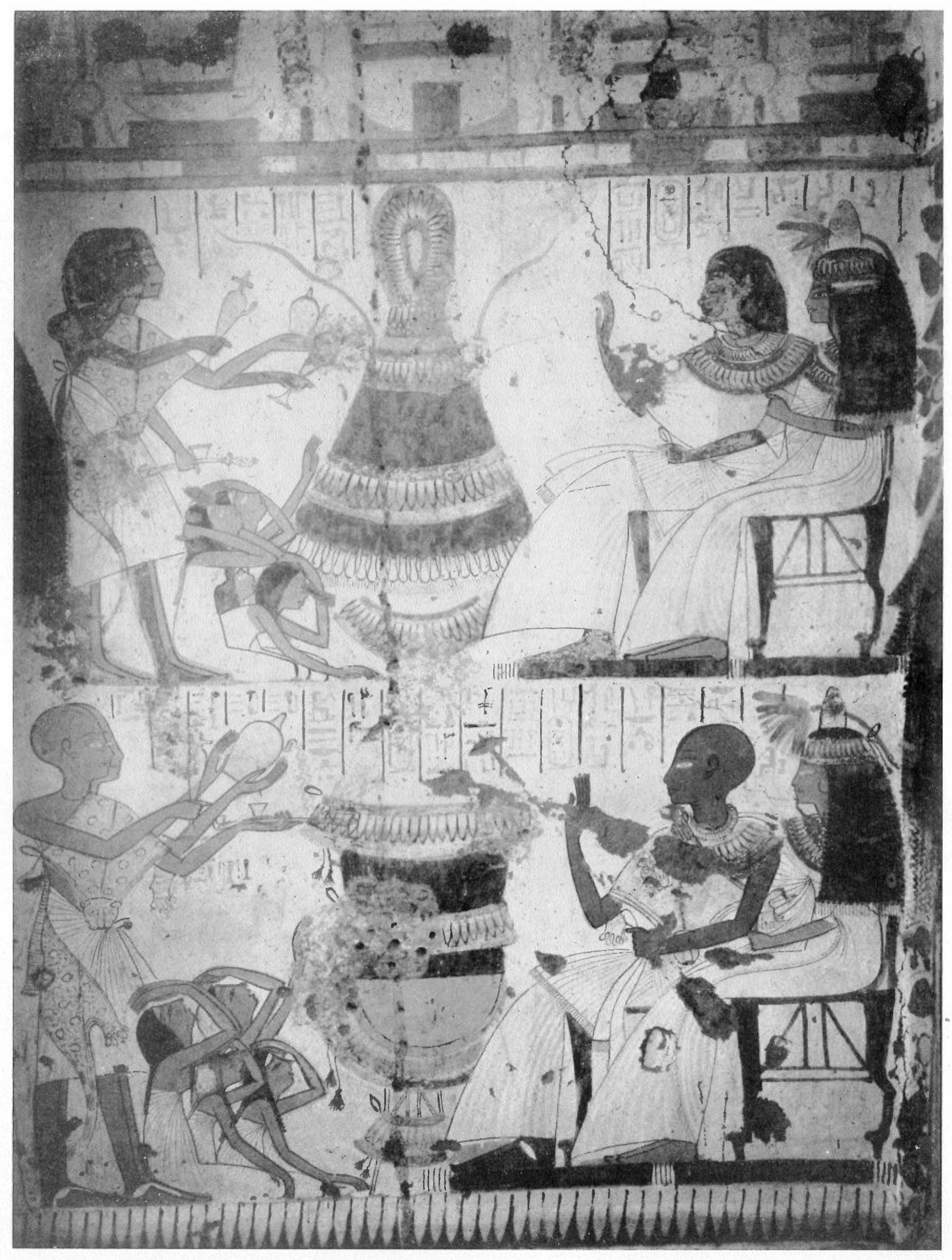
[1] Mt 9,15 y par.

Bibl.: HAGEN, II, cols. 984-986. P. HEINISCH, *Die Trauergebräuche bei den Israeliten*; íd., *Die Totenklage im AT*, Münster de W. 1931. A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, París 1953, págs. 317-322. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, París 1958, págs. 97-100. R. BULTMANN, Πένθος, en *ThW*, VI, págs. 39-43.

C. GANCHO

LUZ (heb. *'ôr*; φῶς; Vg. *lux*, *lumen*). 1. IDEAS GENERALES. *a*) En la SE, la luz se considera siempre como una simple criatura de Dios[1]. Al crearla, y al separarla de las tinieblas, Dios puso fin al caos primordial. La Biblia nada sabe de un combate mítico entre luz y tinieblas y, en todo caso, incluso en los escritos poéticos, tal mito queda relegado por el monoteísmo a un trasfondo nominal.

b) Puesto que el Dios bíblico es el creador del universo material y, a la vez, el árbitro de la historia, la regularidad con que los astros irradian su luz garantiza la estabilidad de la Alianza[2]. Y por lo mismo, las grandes crisis de la historia religiosa del pueblo escogido y del mundo, y sobre todo, el final de la historia y el juicio de Dios, se expresan por medio del trastorno de los astros, que dejan de iluminar[3]. Zac 14,7 enseña,



Fresco egipcio de la tumba de Userhaf, que representa una escena de luto: la purificación de unos esposos difuntos por los sacerdotes *sem.* (Foto Lehnert & Landrock, El Cairo)

en cambio, que el tiempo del reinado escatológico de Yahweh será «un día único), sin que la noche y el día alternen[4].

c) El Sal 104,3 dice de Dios que se reviste de la luz como de un manto. En las manifestaciones sobrenaturales, la luz suele ser la señal de la presencia o de la intervención divina[5]. A causa del resplandor (la gloria) que emanan, los seres celestes infunden un espanto sagrado[6]. Otro tanto puede decirse de Moisés, cuando bajó del Sinaí[7], y de Esteban, favorecido por una visión[8].

[1]Cf. Gn 1,3.14-19. [2]Jer 31,31-35; 33,20-21.25; Sal 89,37; cf. Sab 72,5 y Gn 9,13-17. [3]Cf. Is 13,10; Jer 4,23; Am 8,9; Ez 32,7; Jl 2,10; 3,4; 4,15; Mt 24,29; Ap 6,12-14. [4]Is 30,25. [5]Éx 24,10.17; Ez 1,4; 13.22; Sal 18,9; 50,3; Mt 17,2; Lc 2,9; Act 9,3; 12,7; 22,6; 26,13. [6]Jdt 13,6; Est 5,2*a* (LXX). [7]Éx 34,29-35; cf. 2 Cor 3,7-18. [8]Act 6,15; cf. 7,55-56.

2. El símbolo de la luz en el AT. Lo antes expuesto supone ya un empleo simbólico del tema de la luz. De hecho, ese simbolismo ocupa un importante lugar en la SE. En su acepción metafórica, la luz puede designar:

a) *La felicidad.* La luz equivale en Is 45,7 a la paz (= felicidad) y las tinieblas a la desgracia[1]. «La lámpara (= felicidad) del malo se apaga»[2]. La claridad del rostro de Yahweh, o del rey, es imagen de su benevolencia[3].

b) *La vida.* La luz en este aspecto, en paralelismo con la vida, se opone a menudo a las tinieblas del šě'ōl[4].

c) *El conocimiento.* Este sentido metafórico no resulta, desde luego, frecuente, porque los hebreos no eran intelectuales. Sin embargo, cf. Is 2,3.5-10.17: Yahweh luz de Israel, probablemente en la acepción de Revelador; Dan 2,22. A veces se habla de la luz de la Ley o de la palabra de Dios[5].

Haciendo salvedad de Sab 7,26 (cf. *infra*), que sólo es una insinuación, Dios jamás es llamado en el AT luz pura y simplemente. Pero es la luz de los hombres en todos los sentidos que se han indicado[6].

[1]Cf. Am 5,18.20; Sal 27,1. [2]Prov 1,3.9; 24,20; Job 18,5-6. [3]Prov 16,15; Sal 44,4; 67,2; 119,135. [4]Job 3,16.20; 18,18; Is 26,19; Sal 58,9; Bar 3,20. [5]Is 51,5; Bar 4,2; Prov 6,29; Sal 19,9; 119,15; Sab 18,4. [6]Cf. Sal 36,10.

3. Los principales contextos en que se halla este símbolo. a) *La tradición profética.* La luz alude en este caso a la salvación mesiánica, con todo lo que supone en materia de dicha, de vida nueva y de conocimiento, haciendo hincapié, ora en uno, ora en otro aspecto[1]; los poemas del Siervo[2], el oráculo de Is 60 sobre la Nueva Jerusalén y Mal 3,20.

La antítesis luz-tinieblas ocupa un lugar capital en el Deuteroisaías: la salvación mesiánica se concibe como un tránsito de las tinieblas a la luz[3]. De ahí la misma antítesis pasó al Tritoisaías[4]. Empero, la mentalidad hebrea permanece ajena a cualquier oposición metafísica entre la luz y las tinieblas.

Nótese asimismo que dicha antítesis tiene suma importancia en los documentos de Qumrān. Sobre todo, se echa de ver una enérgica oposición entre la luz y las tinieblas en la *Regla de la Comunidad* (1 QSa 3,20-26; 4, 1-14; 11,3-7), los hijos de luz y los hijos de tinieblas (1, 9-10; 2,16-17; 3,24-25; cf. 1 QM 1,1.3.9.11, etc.), el Príncipe de luz y el Ángel de tinieblas (3,20-24), también llamado Belial en el *Documento de Damasco* (CDC 5, 17-19) y en la *Regla de la Guerra* (1 QM 1,1.13); los espíritus o las vías de luz y de tinieblas (3,20-25). No sin motivo, varios autores (Kuhn, Dupont-Sommer) supusieron que estos escritos habían sufrido el influjo del parsismo.

b) *La doble corriente sapiencial y apocalíptica.* Estas dos tendencias están muy próximas en el judaísmo tardío y se confunden con facilidad, como lo prueban algunos escritos del desierto de Judá. En este contexto, la Palabra divina, la Ley y los mandamientos reciben la denominación de luz[5].

En Sab 7,26 se llama a la divina Sabiduría «reflejo de la luz eterna», lo que equivale a definir al propio Dios como luz. Es algo relativamente nuevo. Como lo prueba la proposición anterior: «Una efusión purísima de la gloria del Todopoderoso». El sentido profundo de esta idea tiene que elucidarse en función de los antecedentes bíblicos de la gloria de Dios o de la luz que le acompaña en las teofanías. No obstante, como lo prueba el vocabulario del contexto en que aparece, esta concepción de Dios y de su Sabiduría no es explicable sin cierta influencia del mundo griego. La escatología trascendente de Daniel y de la Sabiduría incluye también el tema de la luz[6].

La corriente sapiencial bíblica esboza ya el concepto de las dos vías, la de la luz y la de las tinieblas, entre las cuales el hombre debe elegir, concepción que alcanzará un importante desarrollo en el judaísmo extrabíblico y en el cristianismo primitivo[7].

[1]Cf. Is 9,1; 2,2-5. [2]Is 42,6; 49,6. [3]Is 42,6-7.16; 45,7.19; 49,6.9; 50,3.10.11; 51,4. [4]Is 58,8-10; 59,9-11; 66,1.19.20. [5]Cf. Eclo 1,4; Sal 19,9; Sab 7,29-30; 18,4; Dan 2,22. [6]Dan 12,3; Sab 3,7. [7]Cf. Prov 2,13; 6,23; Sal 119, 104-105; Sab 5,6-7; Bar 2,1-2; cf. 1 QSa 3,20-21.

4. El símbolo de la luz en el NT. a) *Los evangelios Sinópticos y los Hechos.* San Lucas es el único entre los Sinópticos que llama a Cristo «luz para iluminar a las naciones»[1], alusión a Is 42,6; 49,6. San Mateo aplica a Jesús y a su ministerio en Galilea el oráculo de Is 8,23-9,1[2].

Tiene importancia la declaración del Sermón de la montaña del primer evangelio: «Vosotros sois la luz del mundo»[3]. Tal vez encierre una referencia a Jerusalén, que los oráculos proféticos promovieron a la dignidad de luz del mundo[4]: Jesús la conferiría a sus discípulos.

Hay que mencionar, en fin, la breve parábola de la lámpara, aplicada al misterio del Reino de Dios[5], a la doctrina de Cristo y a la íntima disposición de las almas[6], y a los discípulos como colectividad[7]. En la tierra, los discípulos tienen que ser luz del mundo; en el más allá, los justos resplandecerán[8], alusión a Dan 12,3.

b) *Las epístolas* (*salvo las de san Juan*). Las epístolas paulinas y las restantes emplean casi siempre la luz para referirse a la condición cristiana. Se caracteriza ésta originalmente por el paso de las tinieblas (el paganismo) a la luz (la religión de Cristo). Además, tiene que traducirse en la práctica en una conducta digna de tal vocación, por lo que los cristianos deben portarse como hijos de luz, andar en la luz, vestir las armas de la luz y llevar a cabo las obras de la luz[9].

El autor de la epístola a los Hebreos, inspirándose en el libro de la Sabiduría, llama a Cristo «resplandor de la gloria del Padre»[10].

c) *Los escritos de san Juan.* Jesucristo se llama luz del mundo tres veces en el cuarto evangelio[11]. Tales afirmaciones se explican mediante las profecías, en que la luz indica la salvación mesiánica[12].

En el prólogo se llama al Logos la verdadera luz, sin duda para diferenciarlo de la luz imperfecta de la antigua Alianza y, simultáneamente, para oponerlo a la luz solar material.

Si han de aprovechar luz que Cristo aporta, y que es Él mismo, los hombres tendrán que estar libres de complicidad con las tinieblas[13]. La salvación se reduce al tránsito de las tinieblas a la luz, o a la curación de la ceguera espiritual[14].

La declaración de 1 Jn 1,5: «Dios es Luz», es el único texto bíblico en que Dios es definido directamente como luz. Pero hay numerosos antecedentes de esto es la SE y se debe comprender partiendo de ellos. Dios aparece en las teofonías envuelto en una gloria deslumbrante (cf. *supra*). Dios es luz por ser espíritu puro, inteligencia perfectísima. No hay que descuidar este punto de vista que corresponde al que expone Sab cap. 7 gracias a un vocabulario en parte tomado de los griegos; estaba preparado por cuanto sugiere el AT sobre la trascendencia absoluta de Yahweh.

Pero Dios es Luz, ante todo, por ser la santidad infinita. Por consiguiente, comprendiendo la vida cristiana como una comunión con Dios, Juan declara que esa comunión sería una quimera, si la calificación de Dios como luz no se reflejase en la conducta de los cristianos como un horror profundo a las tinieblas del pecado[15]. Si Dios es luz, es amor igualmente[16]. Y no habrá vida cristiana auténtica, sino se descubre en ella una prolongación de ese amor, que es la misma esencia divina. Por ello, quien ama a su hermano mora en la luz[17]. En cambio, el que dice que está en la luz y aborrece a su hermano, se halla en realidad en las tinieblas[18]; cf. la antítesis luz-tinieblas de Qumrān.

Los pasajes del Apocalipsis relativos a la luz son préstamos más o menos claros de la literatura profética. La mujer alegórica del cap. 12, vestida de sol y con la luna debajo de los pies, es una evocación simultánea de Is 60,19-20 y del Cant 6,10 cuyos textos describen la Sión ideal de la era de gracia. Y en el mismo Is 60 se inspiran visiblemente los detalles de la Nueva Jerusalén, a cuya luz andan las naciones, a la cual ilumina la gloria de Dios y a la que el Cordero sirve de antorcha[19].

[1]Lc 2,32. [2]Cf. Act 13,47; 26,17.18.23. [3]Mt 5,14. [4]Cf. Is 60,3 y 2,2-5. [5]Mc 4,21-22. [6]Lc 11,34-36. [7]Mt 5,15-16. [8]Mt 13,43. [9]1 Tes 5,5-8; Rom 13,12; Ef 5,8-9.14; 2 Cor 4,6; 6,14-16. [10]Heb 1,4; cf. 1 Tim 6,15; Sant 1,17. [11]Jn 8,12; 9,5; 12,46. [12]Is 9,1; 42,6-7; 49,6. [13]Jn cf. 1.9; 3,19-21. [14]Cf. Jn cap. 9 (ciego de nacimiento) y 1 Jn 2,8. [15]1 Jn 1,6-7. [16]1 Jn 4,8.16. [17]1 Jn 2,10. [18]1 Jn 2,9. [19]Ap 21,24; 22,5; cf. Is 60,3.19-20.

Bibl.: M. Dibelius, *Die Vorstellung vom göttlichen Licht*, en *Deutsche Literaturzeitung*, 36, Berlín 1915, cols. 1469-1483. R. Bultmann, art. ἀλήθεια, en *ThW*, I, págs. 249-251. A. Charue, *Vie, Lumière et Gloire chez Saint Jean*, en *Collationes Namurienses*, 29, Namur 1935 págs. 65-77, 229-241. A. Stonner, *Der Lichtgedanke in der Hl. Schrift und Messliturgie*, Paderborn 1936. E. Schweizer, *Ego Eimi... Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden*, Gotinga 1939. E. Percy, *Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie, zugleich ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Gnostizismus*, Lund 1939, págs. 23-79. J. C. Bott, *De notione lucis in scriptis s. Joannis Apostoli*, en *VD*, 19 (1939), págs. 81-91, 117-122. R. Bultmann, *Zur Geschichte der Lichtgedanke im Altertum*, en *Philologus*, 97, Wiesbaden 1948, págs. 1-38. Sobre el dualismo luz-tinieblas en la literatura de Qumrān, cf. K. G. Kuhn, en *ZThK*, 47 (1950), págs. 192-211. J. Dupont, *Essais sur la christologie de saint Jean*, Brujas 1951, págs. 61-105. S. Aalen, *Die Begriffe Licht und Finsternis im A.T., im Spätjudentum und im Rabbinismus*, Oslo 1951. W. Bauer, art. φῶς, en *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, 4.ª ed., Berlín, cols. 1582-1584. B. Bussmann, *Der Begriff des Lichtes beim heiligen Johannes*, Münster de W. 1957. R. Schnackenburg, art. *Licht*, en *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Graz-Viena 1959, págs. 494-502. F. Asensio, *El Dios de la Luz*, Roma 1958.

A. FEUILLET

LŪZ (locativo *lūzāh*, «almendro»; Λουζά, Οὐλαμμαύς; Vg. *Luza*). Nombre de dos poblaciones:

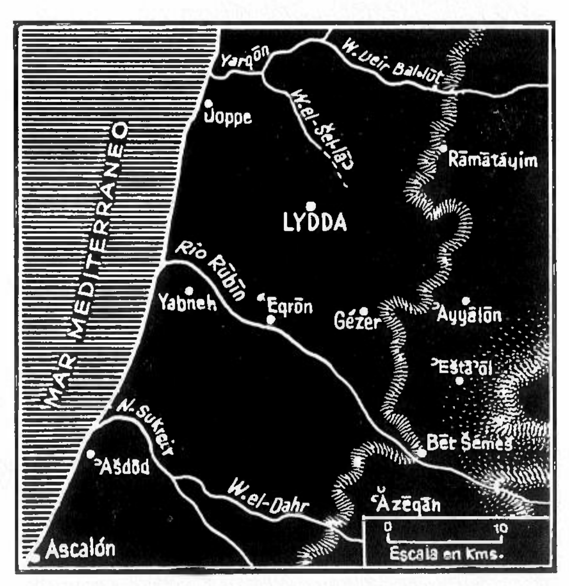
1. Ciudad cananea, situada en la frontera de los territorios de los hijos de José y Benjamín[1]. En ella tuvo Jacob visión divina que le confirmó las promesas hechas a Abraham, por lo que erigió en ella una *maṣṣēbāh* conmemorativa, dándole el nombre de Bēt ᵓĒl, «casa de Dios», nombre que la ciudad llevaría en adelante[2] (→ **Betel**). El texto de Jos 16,2, parece sugerir claramente la no identidad de ambas ciudades, situando a Lūz un poco al sudeste, pero muy cerca. Según ello, el santuario sería la actual Burǧ Beitīn o Ḫirbet el-Māqāṭir, y la ciudad de Lūz, la aldea moderna de Beitīn.

[1]Jos 16,2; 18,13; cf. Jue 1,23. [2]Gn 28,19; 35,6; 48,3.

Bibl.: Cf. la bibliografía de → **Betel**, y asimismo Simons, §§ 324, 326, 380, 520.

2. Ciudad situada en el país de los hititas, fundada por un fugitivo de Betel[1]. Su identificación es insegura. Si esta referencia a los hititas quiere decir la región del Líbano, podría identificarse con Ḫirbet Luweizah,

La ciudad de Lydda, en La Šĕfēlāh, con las poblaciones más importantes de la región



situado entre Ṣaidā y Ḥaṣbeiyā, que se ha conservado el nombre con que la población se cita en el T. M.

[1] Jue 1,26.

Bibl.: ABEL, I, pág. 242; II, pág. 371. SIMONS, § 521.

T. DE J. MARTÍNEZ

LŪZĀH. Forma locativa del topónimo → **Lūz.**

LYDDA (heb. *lōd*; «riña»?; ἡ Λώδ, Λοδαδί, Λοδαδίδ, Λυδδά[1]; Vg. *Lod*). Ciudad de la Šĕfēlāh. La *rwtn* de las listas de Thutmosis III. La construyeron los hijos de ᵓElpáᶜal, descendiente de Benjamín, siendo, por consiguiente, una localidad benjaminita[2]. Se la suele mencionar unida a Ḥādīd y ᵓŌnō; los moradores de las tres poblaciones regresaron del cautiverio babilónico con Zorobabel[3]. Después del regreso, volvieron a ocuparla los hombres de la tribu de Benjamín[4]. Es la Lydda del período helenístico.

Demetrio II Nicátor cedió a Jonatán Macabeo, a cambio de un rico presente, tres distritos samaritanos, uno de los cuales fue Lydda, en el 145 A.C.[5]. En su territorio estaba Modín, cuna de la familia macabea.

El evangelio arraigó pronto en Lydda. San Pedro la visitó y efectuó, en nombre de Jesús, la cura milagrosa del paralítico Eneas, de la que resultó un gran número de conversiones[6]. Cestio incendió la ciudad bajo Nerón, pero fue reedificada poco después. Septimio Severo le dio hacia el año 200 el nombre de Dióspolis. Fue gobernada por un vizconde en el medioevo. Tradicionalmente se cree que san Jorge nació y fue enterrado en Lydda.

Actualmente se llama el-Lidd, población que está situada a unos 17,5 km al sudoeste de la moderna Jafa, la Joppe de la SE.

[1] Cf. Neh 11,34 (LXX). [2] 1 Cr 8,12. [3] Esd 2,33; Neh 7,37. [4] Neh 11,34. [5] 1 Mac 11,34. [6] Act 9,33-35.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 20,6,2; id., *Bel. Iud.*, 2,19,1. A. NEUBAUER, *Géographie du Talmud*, París 1868, págs. 76-81. GUÉRIN, *Judée*, I, págs. 322-325. CONDER-KITCHENER, II, págs. 252, 267-268. C. ENLART, *Les monuments des Croisés*, París 1928, págs. 272-274. G. BEYER, *Das Stadtgebiet von Diospolis*, en *ZDPV*, 56 (1933), págs. 218-245. ABEL, II, pág. 370 (con bibliografía). M. GRANDCLAUDON, *Les livres des Macchabées*, en *La Sainte Bible*, VIII, 2.ª parte, París 1951, *loc. cit.* SIMONS, §§ 328, 1028, 1091, 1095, 1163, 1173-1175.

R. SÁNCHEZ

LL

LL. La letra *elle*, que en el alfabeto español sigue inmediatamente a la *ele* con subsistencia propia, no es ninguna letra especial ni en hebreo (u otras lenguas semíticas), ni en griego, ni en latín.

En castellano tiene sonido peculiar afín a la *ele* y grafía duplicada. Para simplificar, mientras la *ele* castellana es linguoalveolar lateral sonora, por ejemplo, en «luna», la *elle* es palatal, o mediopalatal, lateral sonora, por ejemplo, en «castillo».

En cambio, el castellano no tiene la reduplicación por breve hiato de dos *eles* contiguas, propia de otras lenguas románicas, vgr., del italiano, *allora*, o del catalán, *col·legi*.

Esta duplicación de dos *eles* contiguas es la única combinación posible en las tres lenguas indicadas del mundo bíblico.

En hebreo y arameo, cuando concurren dos *eles*, siempre se pronuncian separadas. Pueden ofrecerse dos casos: *a*) que la *ele* esté daguesada, por ejemplo en *yšlḥ* (resuelto *yĕšal·laḥ*), y entonces se ha de duplicar cuidadosamente en la pronunciación; y *b*) que la primera *ele* vaya seguida de un *šĕwāʾ*, por ejemplo en *hllw yh̲* (vocalizado y resuelto en *halĕlū yāh̲*), y entonces no hay concurrencia, sino que se han de considerar a efectos de la pronunciación como dos sílabas contiguas. Por otra parte, si la *ele* inicial de palabra en algún caso entra en combinación con el artículo precedente, entonces, por tratarse de consonante no gutural, cuando va seguida de *šĕwāʾ* móvil queda a menudo privada de reduplicación (*ha-lĕwiyyīm*, no *hal-lĕwiyyīm*).

En griego, la doble *lambda* (λλ) se pronuncia siempre como dos *eles* independientes, por ejemplo, en κρύσταλλος y como tal es tratada en los casos gramaticales, sea que proceda por asimilación (σύλλαβος < συλλαμβάνω), sea que esté en la misma raíz (ἀλλεπάλληλος).

Asimismo, en latín se distinguen cuidadosamente las dos *eles*, sea que a su vez procedan de una fusión asimilativa (*puerula* < *puerla* < *puella*; *adligare* = *alligare*), sea que estén en la misma radical (*cella*, *decollo*).

Las dos *eles*, por no ser letra individual, no tienen valor numérico en las tres lenguas indicadas. Ni siquiera es posible la suma de ambas, porque, en hebreo $l = 30$, pero $60 = s$; en griego $\lambda' = 30$, pero $60 = \xi'$; en latín $L = 50$, pero $100 = C$.

S. BARTINA

LLAGAS DE JESÚS. Ordinariamente se entiende por llagas de Jesús las cinco de sus manos y de sus pies y la del costado, aunque también fueron llagas las de la → **flagelación**, las de las espinas (→ **Coronación de espinas**) y las que le causó la cruz en el camino al Calvario (**Vía Crucis**).

En este artículo estudiamos tan sólo las cinco primeras.

1. Estas llagas, como la pasión en general, fueron vaticinadas por los profetas. Los lugares clásicos son:

a) el Salmo 22,17-19 especialmente:
«Me rodean muchos perros,
me cerca una turba de malvados,
han taladrado mis manos y mis pies,
y puedo contar todos mis huesos;
y ellos me miran, me contemplan con gozo.
Se han repartido mis vestidos
y echan suertes sobre mi túnica»

b) Isaías 53,4-5: «Él tomó sobre sí nuestras enfermedades y cargó con nuestros dolores,
y nosotros le tuvimos por castigado y herido por Dios y humillado.
Fue *traspasado* por nuestras iniquidades y molido por nuestros pecados.
El castigo salvador pesó sobre él y en sus *llagas* hemos sido curados».

c) Zacarías 12,10: «Y alzarán sus ojos a mí; y a aquel a quien *traspasaron*, le llorarán como se llora al unigénito, y se lamentarán por él como se lamenta por primogénito».

Estos textos son tan claros que los evangelistas no pudieron menos de recordarlos ante los sucedido en la pasión y en el Calvario, para aplicarlos a Jesucristo[1]. Pero hablan con tal laconismo de estas llagas y sufrimientos por tratarse de cosas harto conocidas, pues las

ejecuciones se hacían entonces públicamente para escarmiento de todos, que sólo por la arqueología se puede adivinar algo de ellas.

Las veces que Jesús anuncia su crucifixión y los evangelistas su cumplimiento[2], lo hacen con el solo verbo σταυρόω, que de por sí indica «empalar», aunque entonces era término técnico de «crucificar».

La crucifixión se hacía ordinariamente con clavos, de aquí su nombre προσηλόω de ἧλος «clavo»[A]. Pero otras, con cuerdas, y otras con un sistema mixto, con cuerdas y clavos[B]. Jesús fue crucificado con clavos, ya que, después de la resurrección, al aparecerse a sus discípulos, les mostró las manos y el costado[3]. Más enfático todavía, Tomás afirmaba: «Si no viere en sus manos la señal de los clavos y no metiere mi dedo en la llaga de los clavos y mi mano en su costado, no creeré». Y así pudo realizarlo cuando, a los ocho días, se les volvió a aparecer Jesús[4].

Los primeros autores cristianos confirman esto. San Ignacio de Antioquía cita incidentalmente los clavos[C]. El evangelio apócrifo de san Pedro dice: «Entonces sacaron los clavos de las manos del Señor y le pusieron sobre el suelo». También los mencionan la *Apología de Arístides*, en la traducción armena, Hipólito[D] y san Justino[E].

Se discute si fueron cuatro o tres los clavos. Plauto habla de crucifixión con cuatro clavos: *bis pedes bis brachia affigantur*[F]. San Cipriano, que vio aplicar muchas veces el suplicio de la cruz en África, habla también de cuatro: *clavis pedes terebrantibus*[G]. La iconografía, antes del siglo XIII, según unos autores, es insegura y representa la crucifixión, ora con cuatro, ora con tres clavos; después generalmente con tres. Según otros es constante en representarla con cuatro hasta dicho siglo.

Los escritores, que hablan de la invención de la Santa Cruz, no dicen cómo fueron reconocidos los tres clavos; y el uso que de ellos hicieron, según informan, es poco reverente para ser creído. Un clavo sirvió para el bocado del caballo de Constantino, otro para su diadema o casco y otro fue arrojado al mar para calmar una tempestad.

Los médicos Barbet y Hynek, entre otros, se han hecho famosos por sus escritos sobre los dolores de estas llagas y las dificultades de clavar los pies con uno o dos clavos y su localización en las manos y pies del Salvador, en relación con la sábana santa de Turín.

[A] ARTEMIDORO, *Odeir.*, 2,6; EUSEBIO, *Hist. eccl.*, 8,7,8, en *PG*, 20, 700; TERTULIANO, *Adv. Nat.*, 1,12; id., *Adv. Jud.*, 10. [B] JENOFONTE DE ÉFESO, 4,2; LUCANO, 6,547-548; PLINIO, *Hist. Nat.*, 28,11. [C] *Smyrn.*, 1,20. [D] *Philos.*, 9,10. [E] *De ressur.*, 9. [F] *Mortell.*, 2,1,13. [G] *Sermo de Passione.*

[1] Mt 27,34.35.39.43.46; Mc 15,24.28.29.34; Lc 23,34.35.48; Jn 19, 24.29.36.37; Ap 1,7; Heb 2,37. [2] Mt 20,19; 26,2; 27,38; Mc 15,24; Lc 23,33; Jn 19,18. [3] Lc 24,28; Jn 20,20. [4] Jn 20,25-26.

2. La llaga del costado abierto por la lanza, λογχή, de aquí el Longinos de los apócrifos, es referida únicamente por san Juan[1] como algo misterioso y simbólico. Pues dice que salió sangre y agua, cosa inaudita en un cadáver, para los conocimientos anatómicos de entonces, como se burlaba Celso. Pero hoy, la medicina admite que la sangre no se coagula en los vasos sanguíneos antes de la putrefacción, que comienza después de las veinticuatro horas. Por lo mismo, el testigo ocular tiene que refrendar su testimonio con dos profecías[2].

Los médicos han estudiado la posibilidad de este fenómeno y el mecanismo de la herida, y dan las siguientes conclusiones:

a) La lanza atravesó el tórax entre la quinta y sexta costilla, de derecha a izquierda, abriendo un orificio de 8 cm en el pulmón derecho y llegó a la aurícula derecha del corazón. *b*) El agua fue del pericardio y la sangre de la vena cava superior, almacenada en la aurícula derecha, según unos. *c*) Según otros, fue sangre y agua acumuladas en la cavidad pléurica. *d*) En ambas teorías se demuestra que Jesucristo estaba muerto, pues, de lo contrario, se hubiera producido la retracción del pulmón, que habría impedido la salida de la sangre y agua.

[1] Jn 19,34-37. [2] Éx 12,46; Zac 12,10; Sal 34,21.

3. VALOR SIMBÓLICO. La sangre tanto en el AT como en el NT es instrumento de propiciación[1]; el agua es medio universal de purificación y principio de regeneración en el NT[2].

La sangre, por tanto, demuestra que ha habido verdadero sacrificio, recuerda la del Cordero Pascual en redención del mundo[3]; el agua prueba su eficacia para simbolizar el Espíritu. Pero el evangelista, que ha insistido tanto en la catequesis bautismal y eucarística en sus doce primeros capítulos, quiere recordar, en los momentos culminantes de Jesucristo, los dos sacramentos, Eucaristía y Bautismo, elementos constitutivos de su Iglesia, saliendo del costado del Nuevo Adán dormido, como Eva salió del antiguo.

[1] Heb 9,22. [2] Jn 3,5; 1 Jn 5,6-8. [3] Jn 6,51.

4. VALOR ESCATOLÓGICO. El futuro «verán en el que *traspasaron*» es el acostumbrado para anunciar los tiempos escatológicos, y aquí, el Cristo glorificado, que eternamente conservará las llagas de su pasión, tal como el mismo evangelista nos lo recuerda en su Apocalipsis, citando el mismo vaticinio: «Ved que viene en las nubes del cielo, y todo ojo le verá, y cuantos le *traspasaron*; y se lamentarán todas las tribus de la tierra. Sí, amén»[1]. «Vi en medio del trono y de los cuatro vivientes, y en medio de los ancianos, un Cordero, que estaba en pie como degollado»[2]. San Pablo abunda en el mismo pensamientos: «Pero Cristo, constituido pontífice de los bienes futuros, entró una vez para siempre en un tabernáculo mejor y más perfecto, no hecho por manos de hombre... sino por su propia sangre entró una vez en el santuario (celeste), realizada la redención eterna... que no entró Cristo en un santuario hecho por mano de hombre, figura del verdadero, sino en el mismo cielo»[3].

[1] Ap 1,7. [2] Ap 5,6. [3] Heb 9,11-12.24; cf. 10,11-14.

Bibl.: U. HOLZMEISTER, *Crux Domini atque crucifixio*, Roma 1934, pág. 28. J. M. VOSTÉ, *De Passione et morte Jesu Christi*, Roma 1937. M. GÓMEZ-PALLETE, *Cruz y crucifixión. Notas para una exégesis*, en EE, 20 (1946), págs. 535-544; 21 (1947), págs. 85-109. J. DE BARTOLOMÉ RELIMPIO, *Estudio médico-legal de la Pasión de Jesucristo*, Madrid 1950. A. SANZ, *Historia de la Cruz y del Crucifijo*, Palencia 1951. R. W. HYNEC - P. BARBET, *Las llagas de Jesús y el Santo Sudario*, Barcelona 1953 (trad. cast.). A. F. SAVA, *The Wound...*, en *CBQ*, 19 (1957), págs. 343-346. B. BLINZLER, *El Proceso de Jesús*, Barcelona 1959, págs. 309-331 (trad. cast.).

M. BALAGUÉ

LLAMA (heb. *láhab, lĕhābāh, lahébet*; φλόξ; Vg. *flamma*). La variada nomenclatura hebrea coincide en su significado vulgar con el fuego y coincide asimismo con su significación figurada con que se describe la ira de Dios, que con su juicio purifica y castiga como llamarada de fuego; la luz de los astros es como llama e igualmente las miradas del cocodrilo y los ardores del amor[1].

En el NT, las llamas son la expresión concreta de la justicia de Dios sobre el epulón sin entrañas; manisfetación de la presencia del Espíritu el día de Pentecostés cristiano («como lenguas de fuego»), de la trascendencia y poder de Dios que hace su mensajero al rayo («llama de fuego»), de la soberanía del hijo del hombre, de ojos de «llama de fuego», que hará su manifestación apoteósica el día de la parusía en el fulgor y potencia de la llama[2].

[1] Éx 3,2; Dt 36,16; Job 41,13; Cant 8,6; Sab 17,6; Is 4,5; 5,24, etc. [2] Lc 16,24; Act 2,3; 2 Tes 1,8; Heb 1,7; Ap 1,14; 2,18; 19,12.

C. WAU

LLANTO (heb. *bākāh, dimʿāh*; κλαίειν, δάκρυα; Vg. *fletus, ploratus, lacrymae*). La Biblia, que es un libro de mucha alegría esperanzada, es también un libro con muchas lágrimas. El hombre hebreo — para no hablar de las mujeres, siempre mucho más sensibles — no se avergüenza de llorar: lloran Abraham[1], Jacob[2], José, gran visir de Egipto[3], Ezequías[4], etc., por la esposa difunta, por el hijo destrozado, por la emoción de volver a encontrar al hermano, porque llega la muerte intempestiva, etc. Lloran los pueblos de hambre (Israel) y de desolación (Moab)[5].

Llorar equivale a guardar luto por un muerto[6], hacerle las honras fúnebres.

La mucha tristeza pide muchas lágrimas, hasta que la cabeza se haga hontanar, y los ojos se transformen en fuentes inagotables sin permitir reposo a las pupilas[7], hasta inundar el lecho y comer pan de lágrimas y beberlas en abundancia[8]. Job manifestaba su compasión sincera llorando con el afligido[9], y Jeremías lloraba sin consuelo el pecado y castigo de su pueblo[10].

«Llorar ante Yahweh» es orar con intensidad y vivo deseo[11]; y acompañan las lágrimas al ayuno animado de auténtica religiosidad[12].

[1] Gn 23,1. [2] Gn 37,35. [3] Gn 43,30; 45,14. [4] Is 38,3. [5] Nm 11, 13; Is 15,5; Jer 48,5. [6] Gn 50,3; Lv 10,6; cf. Dt 21,13. [7] Jer 8,23; Lam 2,11.18. [8] Sal 6,7; 42,4; 80,6. [9] Job 30,25. [10] Jer 9,18; 13,17; 22,10. [11] Tob 3,1; 7,13; 12,12; 2 Re 20,5; 22,19. [12] Jue 20,26; Zac 7,5; Esd 10,1.

En el NT también abundan las lágrimas, que no sólo no han merecido jamás la condena de Jesús, sino que, por el contrario, han sido beatificadas: Felices los que lloran, los que ahora lloráis, porque seréis consolados y reiréis[1]. En la alternancia providente de dolor mundano y gozo futuro, las lágrimas son la sombra, la parte dura del sendero; parece que todo hombre y mujer han de bañarse en llanto y Jesús insiste en que es mejor llorar ahora que tener que hacerlo después ya sin esperanza, y entre tinieblas y rechinar de dientes[2] (→ **Gehenna**).

Las lágrimas de la pecadora arrepentida le merecieron el perdón de Jesús[3]; son sus lágrimas el argumento sobre el que Jesús apoya la defensa de la mujer contra los malos juicios de sus detractores.

Mientras está con sus discípulos — «amigos del esposo» — éstos no pueden llorar (= practicar el ayuno), ayunarán y llorarán después porque su suerte es dura sobre la tierra[4]. Pero personalmente Jesús ha llorado con verdadero estremecimiento ante la tumba de su amigo Lázaro y al contemplar el destino terrible de Jerusalén[5]. Y debió de hacerlo con mayor frecuencia a lo largo de sus días, cuando la carta a los Hebreos dice que su oblación y sacerdocio no fueron para gloria y exaltación, sino plenos de dolor y que «habiendo ofrecido en los días de su vida mortal oraciones y súplicas con poderosos clamores y lágrimas al que era poderoso para salvarle de la muerte, fue escuchado por su religiosidad...»[6].

También lloraron los apóstoles: lo hizo Pedro «con amargura» después de su cobardía[7]. Con humildad y muchas lágrimas servía Pablo a Dios, y «con angustia de corazón y lágrimas abundantes» escribió su carta — la primera o tal vez una perdida — a los corintios desaprensivos[8].

En la gran tribulación de la parusía llorarán las tribus y pueblos de espanto y terror[9]. Pero en la Jerusalén celeste ya no habrá lágrimas, porque las enjugará la ternura de Dios con sus elegidos[10].

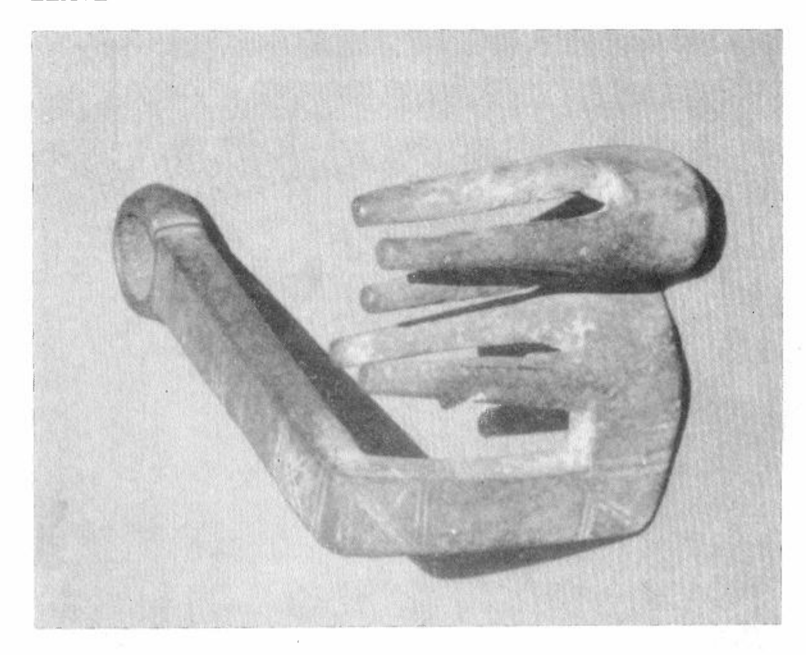
[1] Mt 5,5; Lc 6,25; cf. Sant 4,9; 5,1. [2] Mt 8,12; 13,42.50; 22,13; 24,51; 25,30; cf. 1 Cor 7,30. [3] Lc 7,38.44. [4] Mt 9,15 y par.; Jn 16,20. [5] Jn 11,35; Lc 19,41; cf. 23,28. [6] Heb 5,7; cf. Lc 22,44. [7] Mt 26,75 y par. [8] Act 20,19.31; 2 Cor 2,4; 12,21. [9] Mt 24,30; cf. Ap 1,7. [10] Ap 7,17; 21,4; cf. Is 25,8.

C. GANCHO

LLANURA (heb. *mîšōr, biqʿāh, šĕfēlāh, ʿărābāh*; πεδύον; Vg. *planities, campus*). → **Geografía de Palestina**.

LLAVE (heb. *maftēaḥ*, de *pātaḥ*, «abrir»; as. *niptū, naptetū*; κλείς, κλειδός, de κλεύω, «cerrar»; Vg. *clavis*). La cerradura o cerrojo fue conocido desde remota antigüedad. En el AT se consigna repetidas veces[1]. Le correspondía necesariamente un sistema de llaves.

1. Arqueología. El tipo actual y corriente de llaves o llavines, a base de una varilla dentada, redonda o aplanada, es de época relativamente reciente. Las llaves usadas preferentemente en época romana e incluso posterior consistían en un listón generalmente de madera, en uno de cuyos extremos salían unos dientes o espiguillas. La cerradura correspondiente constaba de dos piezas solidarias al batiente de la puerta y al marco o pared contiguos. De una de ellas salían dientes o espiguillas móviles, que estaban caídas, pero a poca presión penetraban en el seno de la pieza de que formaban parte. Estaban dispuestas en número y orden variable, exclusivo de cada «llave». La otra pieza tenía unos agujeros en los cuales encajaban perfectamente las espinillas móviles, pero perforados en un listón del mismo grueso de las espinillas. Debajo quedaba un espacio libre. Al hacer escurrir por este espacio la «llave», cuyos dientes salientes correspondían exactamente en número y disposición a los agujeros y a las espinillas móviles, se levantaban éstas y se podía sacar fácilmente, por escurrimiento, la pieza negativa de la otra.



Llave de metal hallada en una cueva cerca del mar Muerto, entre los restos del botín de las últimas tropas de Bar Kōkĕbā'. (Foto *Orient Press*)

Estas llaves, por tener el mango de madera, no han aparecido entre las ruinas. En cambio, se han encontrado las de metal, como en Gézer, correspondientes a estratos de la época helenística, y la de Ṣūr Bahīr, entre Jerusalén y Belén, de temprana época rabínica, actualmente en el Louvre. Los musulmanes actuales todavía emplean este sistema en Siria y países colindantes. En algunas monedas griegas aparecen las llaves como emblema de atributos especiales. Se hallaron también en Pompeya. La representación en objetos de la familia Papia alcanza el s. I A.C. Es obvio que, si estas llaves correspondían a los grandes batientes de las puertas de los templos o palacios, el que cuidaba de ellas las llevara colgadas del hombro.

[1]Jos 2,5; Jue 16,3; 2 Re 4,21; Neh 3,3; Mt 25,30; Lc 13,25; Jn 20,19.26.

2. ANTIGUO Y NUEVO TESTAMENTO. Varias veces se alude a las llaves, tanto en el AT como en el NT. Unas en sentido real, otras metafórico para expresar diversos conceptos.

El sentido real es manifiesto en el pasaje en que se narra que los servidores de ʿEglōn, rey de Moab, abrieron la puerta secreta con la llave que poseían en el asesinato perpetrado por ʾĒhūd[1]. En sentido real se ha de entender también el cargo de los «prepósitos de las llaves» (*ʿal ha-maftēaḥ*), a quienes incumbía la vigilancia en la Casa de Dios[2].

El sentido metafórico aparece en otros muchos casos. Jesús reprocha a los doctores de la Ley haber tomado la llave de la ciencia (κλεῖδα τῆς γνώσεως), haber cerrado y no entrar ellos ni dejar entrar a otros en el Reino de los cielos[3]; es decir, que con su autoridad impedían el conocimiento de la doctrina salvadora.

Dentro del mismo sentido metafórico, las llaves significan a menudo, en lenguaje bíblico, potestad o poder. Quien tiene las llaves del cielo atmosférico puede abrirlo y cerrarlo a voluntad para la lluvia[4], y tal poder fue dado a los dos testigos apocalípticos[5], como lo tuvieron los antiguos profetas. Poseer las llaves del abismo es tener poder sobre él, para desencadenar azotes diabólicos o para impedirlos[6].

Especial mención merece el alcance mesiánico de algunas frases bíblicas. En las instituciones religiosas griegas aparece el κληδοῦχος que es un sacerdote y también un patrón celeste. Llevar la llave suspendida a la espalda como insignia es símbolo de gran dignidad y distinción. En el mundo bíblico, de realidades muy distintas y de símbolos parecidos a los griegos por su fondo humano y por reflejar la mentalidad de la época, aparecen los títulos «Llave de la Casa de David»[7] y «Llave de David»[8], que son claramente mesiánicos y se aplican a Jesús, con lo cual se quiere significar que «Él abrirá y nadie podrá cerrar, Él cerrará y nadie podrá abrir»[9], y donde «Casa de David» es la Iglesia fundada por Jesucristo en su estadio terrestre y en su consumación celeste. Jesús tiene potestad sobre el infierno y la muerte, personificados por su resurrección y por su dignidad divina[10]. Las llaves del Reino de los cielos, prometidas[11] y conferidas[12] al primado individual perpetuo de la Iglesia, en la persona del primer representante Pedro, simbolizan la potestad suprema de jurisdicción y magisterio. Por eso, el símbolo de las llaves recuerda este pasaje evangélico incluso en nuestros días.

[1]Jue 3,25. [2]1 Cr 9,26-27 (heb.) [3]Lc 11,52; cf. Mt 23,13. [4]Lc 4,25. [5]Ap 11,3.6. [6]Ap 9,1; 20,1. [7]Is 22,22; cf. 9,5 (heb). [8]Ap 3,7. [9]Is 22,22. [10]Ap 1,18. [11]Mt 16,19. [12]Jn 21,15-17.

Bibl.: C. V. DAREMBERG - E. SAGLIO, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, IV, París 1873, págs. 1291-1298. H. LESÊTRE, *Clef*, en *DB*, II, cols. 800-803. R. DUSSAUD, *La serrure de Sour-Baher*, en *Syr*, 6 (1925), págs. 188-193. G. A. BARTON, *Archaeology and the Bible*, 7.ª ed., Filadelfia 1944, pág. 192, figs. 146-147. J. JEREMIAS, κλείς, en *ThW*, III, págs. 743-753. W. CORSAWANT - A. PARROT, *Dictionnaire d'archéologie biblique*, Neuchâtel-París 1956, págs. 87-88.

S. BARTINA

LLUVIA. → **Geografía de Palestina, § I, 18.**

M

M. La *mēm* es la decimotercera letra del alefato. Corresponde a la *my* griega, la cual ocupa el duodécimo lugar en el orden corrido de las letras del alfabeto. En latín y castellano es la *eme*, bajo su doble forma de mayúscula y minúscula (*M*, *m*), que ocupa el duodécimo puesto en el alfabeto latino y el decimoquinto en el abecedario castellano.

La letra *eme* se ha de considerar como signo y como sonido.

1. La «eme» como signo. El signo que vino a cristalizar definitivamente en la forma de la letra *eme* puede seguirse, en su evolución, de una manera precisa a través de la historia de la escritura hasta los tiempos bíblicos. Los tipos que ofreció en el primitivo fenicio, por recorte de un extremo, y teniendo en cuenta el cambio de dirección en la escritura, explican bien los tres tipos fundamentales fuera del semitismo *M*, *m*, μ.

1 2 3

1. Derivaciones de los caracteres jeroglíficos egipcios. 2. Paso al alfabeto protosinaítico. 3. Desarrollo tamúdico

4 5 6 7 8 9

4. Alfabeto fenicio. Sepulcro de Ḥīrām, rey de Biblos (siglo XIII A.C.). 5. Alfabeto fenicio (1000 A.C.). 6. Estela de Mēšaᶜ, rey de Moab (*ca.* 890-875 A.C.). 7. Cartas arameas (800 A.C.). 8. Inscripción de Siloé (700 A.C.). 9. Letras talladas en sellos y piedras preciosas (800-500 A.C.)

10 11 12

10. Papiros egipcios (500-300 A.C.). 11. Inscripciones en monedas de época macabea (150-40 A.C.). 12. Primer siglo de la era actual y escritos de la época de Bar Kōkĕbāᵓ (1-150 D.C.)

13 14 15 16 17 18 19

13. Caracteres cuadrados hebreos (siglo IV D.C.). 14. Papiros de los siglos V-VII D.C. 15. Siríaco (500-800 D.C.). 16. Pentateuco samaritano (siglo XIII D.C.). 17. Escritura rabínica *rāšī* (siglo XIII D.C.). 18. Caracteres alemanes cursivos (siglo XIX). 19. Caracteres árabes del Corán

La *mēm*, en hebreo, tiene dos signos representativos diferentes, el *medial* (מ) y el final (ם). Este último pertenece al grupo de los tipos o letras *dilatables*, porque, si es necesario, sus trazos horizontales se alargan convenientemente para que la línea del manuscrito quede igual en extensión a las anteriores y subsiguientes.

2. La «eme» como sonido. La letra *eme* es una consonante labial sonora, ligeramente nasal. Su evolución y tratamiento no ofrece dificultad especial, siendo una de las más persistentes e inalterables en la historia de las lenguas semíticas y occidentales.

3. Consideraciones gramaticales. La *mēm* hebrea se presenta fácilmente geminada. Es una de las pocas consonantes llamadas *preformantes* (ᵓ, *h*, *y*, *m*, *n*, *š*, *t*) y, junto con la *t*, la más frecuente. En este caso, sus vocales primitivas son la *a* y la *i*. Dado que, en sílaba cerrada, la *a* puede debilitarse en *i* y en *e*, y que la *i* ante gutural se convierte en *e*, es difícil a menudo poder reconocer o precisar la vocal primitiva. Los nombres con preformante *mēm* son sobre todo abstractos o indican lugar e instrumento. Los prototipos son *maqṭāl*, *miqṭāl*, *meqṭāl*; *maqṭēl*, *miqṭēl*, *maqṭōl* (de *maqṭūl*), *maqṭōl* (de *maqṭāl*), *miqṭōl*, *maqṭil*, *maqṭūl*.

4. El «mēm» enclítico. Mención especial merece el llamado *mēm* enclítico. El mayor y más profundo conocimiento de la lengua ugarítica, debido a los recientes descubrimientos en su rica literatura, han permitido llevar a cabo una revisión a fondo en varios puntos lexicográficos y estructurales del hebreo. Una de las brillantes conclusiones en ese campo de investiga-

ción fue el descubrimiento de la existencia del *mēm* enclítico o eufónico que sirve de unión fonética y de refuerzo de relación lógica, como explicó brillantemente Albright. Desde entonces se ha ido descubriendo su presencia acá y acullá en las secciones hebreas de la Biblia. Valga el ejemplo de Is 5,23, donde Ginsberg vio en el aparente plural *ṣdyqym* un singular con *mēm* enclítico, y de este modo se explica satisfactoriamente la concordancia de esta palabra con el sufijo singular de *mmnw*. Desde entonces, se han ido descubriendo otros casos, tanto en fenicio[A] como en hebreo.

[A] *CIS*, 119,2.

5. La «eme» como numeral. La *eme*, considerada como signo numérico, tiene los siguientes valores: en hebreo, מ = 40, en griego, μ' (ΔΔΔΔ) = 40; y en latín, *M* = 1000, que repetida convenientemente forma otros millares.

Bibl.: W. F. Albright, en *JBL*, 63 (1944), pág. 215, n.° 45; pág. 219, n.° 83. P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, 2.ª ed., Roma 1947, § 88. H. L. Ginsberg, *Some Emendations in Isaiah*, en *JBL*, 69 (1950), pág. 54. M. Dahood, *Canaanite-Phoenician Influence in Qohelet*, en *Bibl*, 33 (1952), págs. 194-195; íd., *Enclitic Mem and Emphatic Lamed in Psalm 85*, ibid., 37 (1956), págs. 338-340.

S. Bartina

MAʿĂDAY (abr. de → **maʿădyāh**; Μοδεδειά; Vg. *Maaddi*). Hijo de Bānī, mencionado en primer lugar entre los descendientes de éste que hubieron de repudiar a sus mujeres extranjeras por orde de Esdras[1].

[1] Esd 10,34.

MAʿĂDYĀH (Μααδαί, Μααδίας [S]; Vg. *Madia, Moadia*). Uno de los sacerdotes que volvieron a Palestina después de la Cautividad con Zorobabel y Josué[1]. Los mismos jefes de familia aparecen en otra lista, entre los sacerdotes del tiempo del sumo sacerdote Yōyāqīm y que precedieron inmediatamente la época de Nehemías. En esta lista[2], la familia de Maʿădyāh — nombre que ha sufrido una ligera modificación (heb. *mōʿadyāh*) — es representada por Pilṭay.

[1] Neh 12,5. [2] Neh 12,17.

G. Sarró

MAʿĂKĀH (Vg. *Maacha*). Nombre frecuente en la Biblia, honorable entre los arameos, utilizado indistintamente para ambos sexos.

1. (Μωχά). El cuarto hijo que Nāḥōr, hermano de Abraham, tuvo de Rĕʾūmāh, su concubina. De él descienden los maakatitas.

Gn 22,23-24.

2. (Μααχά). Una de las mujeres de David, hija de Talmay, rey de Gĕšūr. Fue madre de Absalón y de Tāmār, nacidos en Hebrón.

2 Sm 3,3; 1 Cr 3,2.

3. (Μοωχά, Μαχά). Padre de Ḥānān, uno de los héroes de David, compañero suyo en las batallas.

1 Cr 11,43.

4. (Μααχά). Padre de Šĕfaṭyāhū, jefe de la tribu de Simeón, en tiempos del rey David.

1 Cr 27,16.

5. (Μααχά). Una de las esposas de Roboam, la que éste «más amaba entre sus esposas y concubinas»[1]. Era hija de Absalón[2] o, mejor, nieta suya, como lo confirma Flavio Josefo[A] y lo exige el texto de 1 Cr 13,2, donde se dice que Mīkāyāhū — lapsus del copista, en lugar de Maʿăkāh — era hija de ʾŪrīʾēl. Por lo tanto, ʾŪrīʾēl era el esposo de Tāmār, la hija de Absalón. De este matrimonio nació Maʿăkāh, nieta de Absalón y madre del rey ʾĂbiyyāh de Judá. No es raro hallar en la Biblia otros casos en que un nieto se designa con el nombre de hijo[3]. Nos hallamos con que la madre de ʾĂbiyyāh, segundo rey de Judá, es llamada en 2 Cr 13,2 Mīkāyāhū, hija de ʾŪrīʾēl, de Gabaa, en lugar de Maʿăkāh, hija de Absalón[4]. Esta divergencia de nombres puede explicarse por corrupción del texto, siendo Maʿăkāh la lectura primitiva, aunque resulta más difícil porque en un lugar se dice «hija de ʾŪrīʾēl» y en otro «hija de Absalón»[B]. Algunos han pensado que ʾŪrīʾēl se había casado con Tāmār, hija de Absalón, de la cual había nacido Maʿăkāh, la cual habría sido nieta de Absalón e hija de ʾŪrīʾēl (Ötlli, Fillion, Göttsberger, etc.). Benzinger está por una confusión entre dos Maʿăkāh, una que sería hija de Absalón, y otra, hija de ʾŪrīʾēl y madre de Asa[5]. Kittel admite la existencia de dos Maʿăkāh, pero mantiene la versión de 2 Cr 13,2, detalle que se habría conservado en una fuente antigua. Pohl[C] acepta dos Maʿăkāh: una, hija de ʾŪrīʾēl de Gabaa y segunda esposa del rey Roboam; la segunda, nieta de Tāmār y madre del rey ʾĂbiyyāh. Como indicamos, no es necesario recurrir a estas explicaciones, si se tiene en cuenta por una parte la corrupción de nombres y por otra la terminología no siempre precisa en las lenguas semíticas para indicar el parentesco.

Siendo Maʿăkāh la preferida del rey Roboam[6], éste designó para sucederle a su hijo ʾĂbiyyāh, prefiriéndolo así a los hijos de la primera esposa, a quienes dispersó por las ciudades fortificadas de Judá y de Benjamín, proveyéndolos de alimentos en abundancia y de muchas mujeres. Maʿăkāh fue la *gĕbīrāh*, la reina madre, la gran señora[D], hasta que subió al trono Asa — quizás su madre propiamente dicha había muerto — y depuso a su abuela de la dignidad de soberana, por haber fabricado para ʾĂšērāh un simulacro ignominioso (Vg. *simulacrum Priapi*), el cual fue destruido y quemado en el torrente del Cedrón[7].

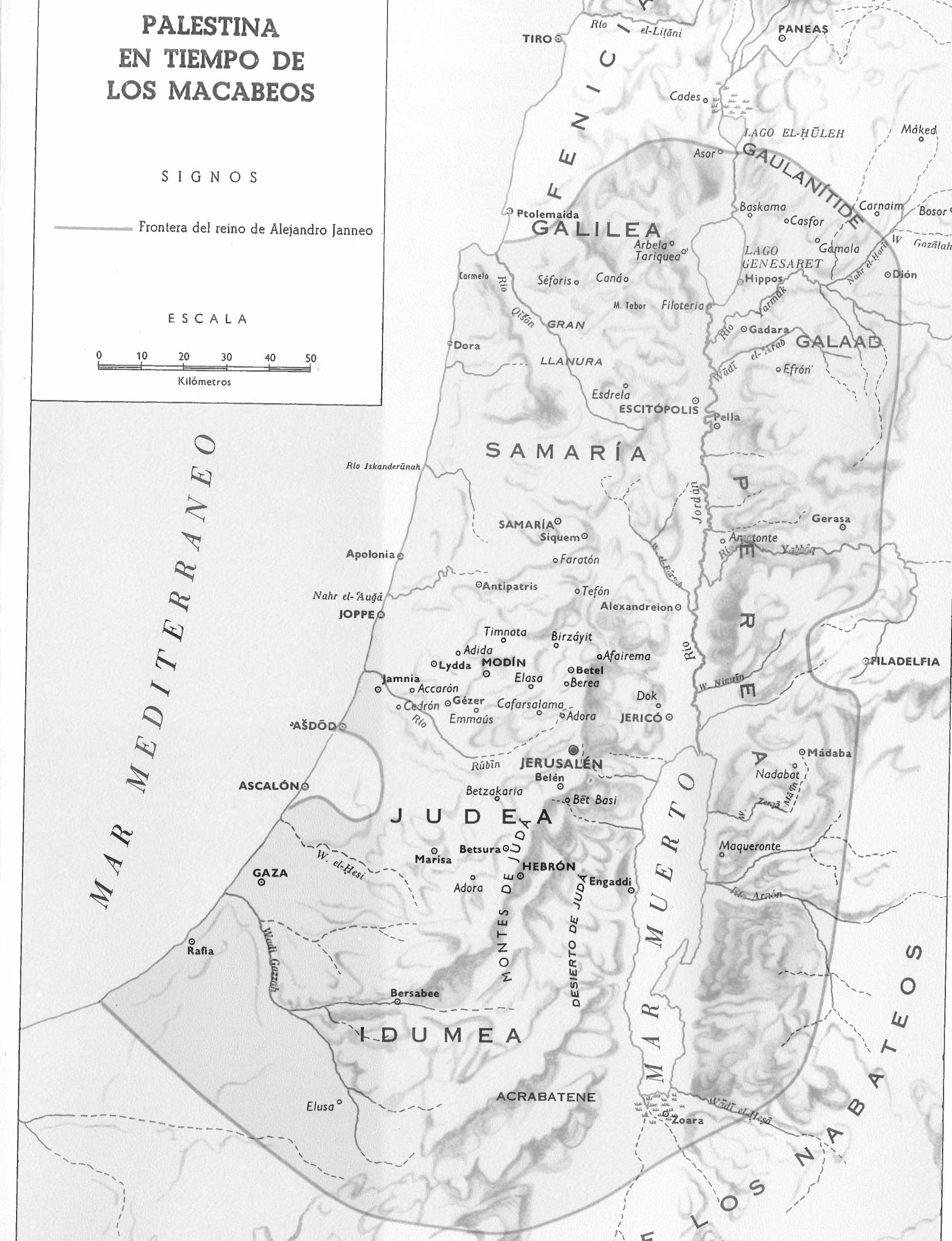
[A] *Ant. Iud.*, 8,10,1. [B] L. Marchal, *Les Paralipomènes*, en *La Sainte Bible*, IV, París 1952, pág. 166. [C] A. Pohl, *Historia populi Israel*, Roma 1933, pág. 46. [D] Cf. R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, París 1958, págs. 157, 180.

[1] 2 Cr 11,20-21. [2] 1 Re 15,2. [3] Gn 29,5; 2 Re 9,20; Esd 5,1, etc. [4] 2 Cr 11,20; 1 Re 15,2. [5] 1 Re 15,10. [6] 2 Cr 11,20-23. [7] 1 Re 15,13-14.

6. (Μωχά). Concubina de Caleb, hijo de Ḥeṣrōn, de la cual tuvo dos hijos: Šéber y Tirḥănāh[1]. En un fragmento de genealogía calebita[2] se halla un maakatita, que quizá deba ponerse en relación con esta familia o clan.

[1] 1 Cr 2,48. [2] 1 Cr 4,19.

7. (Μοωχά). Una de las esposas de Mākīr, de los hijos de Manasés[1]. Resulta que, según el versículo ante-


PALESTINA
EN TIEMPO DE
LOS MACABEOS
SIGNOS
Frontera del reino de Alejandro Janneo
ESCALA
0 10 20 30 40 50
Kilómetros
FENICIA
Río el-Liṭāni
TIRO
PANEAS
Cades
LAGO EL-ḤŪLEH
Máked
Asor
GAULANÍTIDE
Baskama
Casfor
Carnaim
Bosor
Ptolemaida
GALILEA
Arbela
Tariquea
LAGO GENESARET
Gamala
Nahr el-Harīr
W. Gazālah
Dión
Hippos
Carmelo
Río Qišōn
Séforis
Caná
M. Tabor
Filoteria
GRAN LLANURA
Yarmūk
Río
Gadara
GALAAD
Dora
Wādī el-'Arab
Efrón
Esdrela
ESCITÓPOLIS
Pella
SAMARÍA
Río Iskanderūnah
Jordán
PEREA
SAMARÍA
Siquem
Gerasa
Amatonte
Río Yabbōq
Apolonia
Faratón
W. el-Far'ah
Antipatris
Tefón
Nahr el-'Auğā
JOPPE
Alexandreion
Timnata
Birzáyit
Río
Adida
Afairema
Lydda
MODÍN
FILADELFIA
Jamnia
Elasa
Betel
Berea
W. Nimrīn
Accarón
Dok
Cedrón
Gézer
Cafarsalama
Río
Emmaús
Adora
JERICÓ
AŠDŌD
Rūbīn
JERUSALÉN
Mádaba
Belén
Nadabat
ASCALÓN
Betzakaria
Bēt Basi
JUDEA
MAR MEDITERRANEO
Betsura
Maquerónte
Marisa
W. el-Hesi
HEBRÓN
GAZA
Engaddi
Adora
MONTES DE JUDÁ
DESIERTO DE JUDÁ
MAR MUERTO
Rafia
Wadi Gazzeh
Bersabee
IDUMEA
ACRABATENE
Elusa
Zoara
Wādī el-Hesā
LOS NABATEOS

rior, sería no su esposa, sino hermana suya, pues se lee: «El nombre de su hermana era Maᶜăkāh». Es evidente que el texto original se halla alterado en este lugar[A].

[A] L. MARCHAL, *op. cit.*, pág. 50.

[1] 1 Cr 7,16.

8. (Μοωχά, Μααχά [A]). Mujer de Yĕᶜūʾēl, apodado ʾĂbī Gibᶜōn, padre de Gabaón, mencionado entre los antepasados de la casa de Saúl.

1 Cr 8,29; 9,35.

B. GIRBAU

MAAKATITA (heb. *ha-maᶜăkāti*; Μαχαθί, Μαχατί; Vg. *Maachathi*). Nombre étnico de un clan de origen calebita del país arameo de Maᶜăkāh o ᶜĂrām Maᶜăkāh[A]. Pertenecían a él los arameos, descendientes de Maᶜăkāh, hijo de Nāḥōr[1] que poblaron desde antiguo el sur del monte Hermón, entre el país de Basán y el lago Tiberíades[2]. En Jer 40,8 y 2 Re 15,23. Yĕzanyāhū es llamado hijo del maakatita, como originario del país arameo antedicho. En 2 Sm 10,6 se menciona su rey.

[A] ABEL, I, págs. 249-250.

[1] Gn 22,24. [2] Dt 3,14; Jos 12,5; 1 Cr 4,19; 19,6.

C. COTS

MAᶜĂLĒH ᶜAQRABBĪM. Nombre hebreo completo de ᶜAqrabbīm (→ **ᶜAqrabbīm, Subida de**).

MAᶜĂLĒH GŪR. Subida o pendiente cercana a Yiblĕᶜām. → **Gūr**.

MAᶜĂLĒH HA-ZĒTĪM. Forma que tiene en el texto hebreo el nombre del monte Olivete (→ **Olivos, Monte de los**).

MAᶜĂRĀT («gruta»?; Μαρώθ, Μαγαρώθ; Vg. *Mareth*). Ciudad asignada a la tribu de Judá[1], entre Hebrón y Belén. Abel propuso la identificación con la Mārōt de Miqueas 1,12, si bien otros la consideran dudosa. Conder la situó en Beit Immar, unos 11 km al norte de Hebrón; Abel cree que tiene más relación con el lugar en que hay abundancia de cuevas, correspondiente al del Wādī Ḫareiṭūn.

[1] Jos 15,59.

Bibl.: CONDER-KITCHENER, III, pág. 303. ABEL, II, pág. 371, É. DHORME, *Josué*, en *BP*, I, pág. 681; íd., *Michée*, ibíd., II, pág. 775. SIMONS, §§ 319 (D/4), 1953.

G. SARRÓ

MAᶜĂRĒH GÉBAʾ (Μααραγαβέ [B], ἀπὸ δυσμῶν τῆς Γαβαά [A]; Vg. *ex occidente, quae circa urbem erant*). No parece que pueda interpretarse como nombre de ciudad, sino, de acuerdo con la traducción de la Vg., como la parte occidental de la ciudad de → **Gabaa**, en donde las tribus aliadas castigaron el crimen perpetrado por la tribu de Benjamín en la persona de la mujer de un levita[1].

[1] Jue 20,33.

Bibl.: A. VINCENT, *Juges*, en *LSB*, *ad. loc.* É. DHORME, *Juges*, en *BP*, I, *ad. loc.*

T. DE J. MARTÍNEZ

MÁᶜĀṢ (et. → **ʾĂḥīmáᶜaṣ**; Μαάς; Vg. *Moos*). Primogénito de Rām y nieto de Yĕraḥmĕʾēl, de la tribu de Judá.

1 Cr 2,27.

Bibl.: NOTH, 889, pág. 250.

MAᶜĂŚĒYĀH(Ū) («obra de Yahweh»). Nombre de diecinueve personajes del AT:

1. (Μαασαῖα, Μαασία [A]; Vg. *Maasias*). Levita de la familia de Mĕrārī, mencionado con sus hermanos, los cuales formaban parte del segundo orden de cantores, con ocasión del traslado del Arca en tiempo de David desde la casa de ᶜŌbēd ʾĔdōm hasta la tienda emplazada en la Ciudad de David, el mismo lugar en que posteriormente se edificó el Templo.

1 Cr 15,18.25; cf. 2 Sm 6,12.

2. (Μαασαία). Hijo de ᶜĂdāyāhū, uno de los oficiales que tomaron parte por indicación de Yĕhōyādāʾ, en la rebelión contra Atalía, que ocupaba el trono, en el cual había que entronizar a Joás.

2 Cr 23,1.

3. (Μαασίου). Funcionario del ejército del rey Ozías, de Judá. En el texto es llamado *šōṭēr* (Vg. *doctor*), que etimológicamente designa el «administrador» o «inspector» que organiza, y en el presente caso aplicado al cargo concreto de repartir y de agrupar los hombres destinados al ejército.

2 Cr 26,11.

4. (Μαασία). Familiar del rey Acaz. Aunque el texto le llama «hijo», designa más bien «hermano» o «tío». Fue asesinado por Zikrī, varón de Efraím, junto con ᶜAzrīqām y ʾElqānāh, cuando Péqaḥ, rey de Israel, invadió el reino de Judá. Se le identifica con el funcionario del mismo nombre (cf. § 3).

2 Cr 28,6-7.

5. (Μαασά, Μαασίαν [A]), Gobernador de Jerusalén, a quien el rey Josías destinó para la restauración del Templo de Yahweh.

2 Cr 34,8.

6. (Μαασία, Μαασσηά; Vg. *Maasia*). Sacerdote de la familia de Josué, hijo de Yĕhōṣādāq. Había tomado por mujer a una extranjera, durante la Cautividad de Babilonia, y fue obligado por Esdras a repudiarla.

Esd 10,18.

7. (Μασείας; Vg. *Maasia*). Sacerdote, el primero de los hijos de Ḥārim, que fue obligado a abandonar la mujer extranjera, a la cual se había unido durante la Cautividad.

Esd 10,21.

8. (Μαασία; Vg. *Maasia*). Sacerdote, hijo de Pašḥūr. Esdras le obligó a divorciarse de la esposa extranjera, que había tomado durante la Cautividad de Babilonia.

Esd 10,22.

9. (Μαασία; Vg. *Maasias*). Israelita, el cuarto de los hijos de Páḥat Mōᶜāb, el cual fue obligado por Esdras a repudiar a su esposa extranjera.

Esd 10,30.

10. (Μαασίου). Hijo de ᶜĂnanyāh y padre de Azarías. Éste reconstruyó la parte de la muralla de Jerusalén próxima a su casa.

Neh 3,23.

11. (Μαασία; Vg. *Maasia*). Uno de los asistentes, a la diestra de Esdras, cuando éste leía la Ley al pueblo.

Neh 8,4.

12. (Μαασίας; Vg. *Maasia*). Levita, del tiempo de Esdras, quien explicaba la Ley al pueblo.

Neh 8,7.

13. (Μαασία; Vg. *Maasia*). Uno de los jefes del pueblo entre los cuarenta y cuatro designados por familias, el cual en tiempo de Nehemías firmó la renovación de la Alianza con Yahweh.

Neh 10,26.

14. (Μαασία; Vg. *Maasia*). Judío, hijo de Bārūk, de la tribu de Judá, de los descendientes de Péreṣ, que se estableció voluntariamente en Jerusalén después de la Cautividad.

Neh 11,5.

15. (Μαασίου; Vg. *Masia*). Benjaminita, hijo de ᵓĪtîᵓēl y padre de Qōlāyāh. Uno de sus descendientes vivió en Jerusalén después de la Cautividad.

Neh 11,7.

16-17. (Μαασίας; Vg. *Maasia*). Dos sacerdotes mencionados entre los músicos, en la gran fiesta de la restauración de las murallas de Jerusalén, después de la Cautividad.

Neh 12,27.41-42.

18. (Βασαίου, Μασσαίου). Sacerdote, padre de Sofonías del tiempo de Sedecías. En Jer 35,4 se menciona un Maᶜăśēyāhū, hijo de Šallūm, uno de los tres «guardianes del umbral» en el Templo de Jerusalén.

Jer 21,1; 29,25; 37,3.

19. Padre del falso profeta Sedecías, que vivió en tiempo de Jeremías. Los LXX omiten el nombre del padre; pero no es probable que dicho nombre sea invención de un escriba.

Jer 29,21.

E. CUCURELLA

MAAT (et. → **Máḥat**; Μαάθ; Vg. *Mahath*). Hijo de Matatías y padre de Nangai, uno de los antepasados de Jesucristo, según la genealogía de san Lucas.

Lc 3,25-26.

MĀᶜAY (et. → **Maᶜădyāh**; Μααί [S]; Vg. *Maai*). Levita músico que intervino en las cereamonias de la dedicación de las murallas de Jerusalén.

Neh 12,36 (35).

Bibl.: NOTH, 886, págs. 39,250.

MAᶜAZYĀH («Dios es refugio», «Dios es ayuda»; Μααζία; Vg. *Maazia*). Sacerdote que firmó el pacto de renovación de la Alianza con Dios en tiempos de Nehemías, posiblemente en representación de su familia o clan.

Neh 10,8.

Bibl.: NOTH, 885, pág. 157.

C. COTS

MAᶜAZYĀHŪ («Dios es refugio», «Dios es ayuda»; Μαασαί; Vg. *Maaziau*). Sacerdote descendiente de Aarón y fundador de una familia que, durante el reinado de David, llegó a ser la vigésima cuarta de clase sacerdotal conforme a la organización davídica.

1 Cr 24,18.

Bibl.: NOTH, 885, pág. 157.

C. COTS

MABSAM. Forma latina del nombre que llevaba el cuarto de los hijos de Ismael. En hebreo → **Mibśām.**

MABSAR. En la Vg., nombre de un jefe edomita llamado → **Mibṣār** en el T. M.

MACABEOS (Μακκαβαῖος; Vg. *Machabaei*). Nombre que se da a los miembros de una familia judía, que gobernó Judea desde el año 166 al 37 A.C. También se les da el nombre de → **asmoneos** por su antecesor Simón, que según Josefo se llamaba Σιμεών ᾿Ασαμωναῖος.

El primero que recibió este nombre fue → **Judas Macabeo**, tercer hijo de Matatías[1], pero más tarde se extendió a toda la familia e incluso a otros que se juntaron a ellos en la lucha contra los reyes seleucidas.

El origen y significado del término «macabeo» es incierto. Hasta ahora se cree derivado de la palabra hebrea *maqqébet*[2], o de la aramea *maqqābāᵓ*, que significa «martillo». Esta versión parece que se debe a las derrotas infligidas por Judas y sus sucesores a sus enemigos. Una explicación de carácter rabínico-cabalístico, que obtuvo aceptación, hacía provenir la palabra de las primeras letras de la frase hebrea, que dice: «¿Quién como Tú entre los fuertes, Yahweh?»[3], o de esta otra: «¿Quién como mi padre?». Otra posible derivación sería de *maqqĕbay*, contracción de *maqqabyāhū*, «denominación de Dios», basada en un texto de Isaías[4].

El primer individuo de esta familia que se menciona, oponiendo resistencia a los seleucidas, es Matatías. Los judíos estaban oprimidos en todos sentidos, sobre todo en el religioso. Desde el principio del reinado de Antíoco IV Epífanes, un cierto número de judíos, llamados «hijos de la iniquidad»[5], acaudillados por Jasón, hermano del sumo sacerdote Onías III, empezaron a admitir la cultura helenística, íntimamente ligada a la religión, en sus manifestaciones cívicas y culturales. Este mismo Jasón fue nombrado sumo sacerdote por Antíoco. Entonces empezaron las luchas por este alto puesto entre él y Menelao. Debido a una orden romana, Antíoco tuvo que renunciar a la dominación de Egipto, lo que le enfureció; y al pasar por Jerusalén la destruyó parcialmente y profanó el Templo, erigiendo un altar pagano sobre el altar de los sacrificios (la «Abominación de la Desolación» de Daniel), y gravó al pueblo con tributos[6]. Esto sucedía en el mes de Kislēw (di-

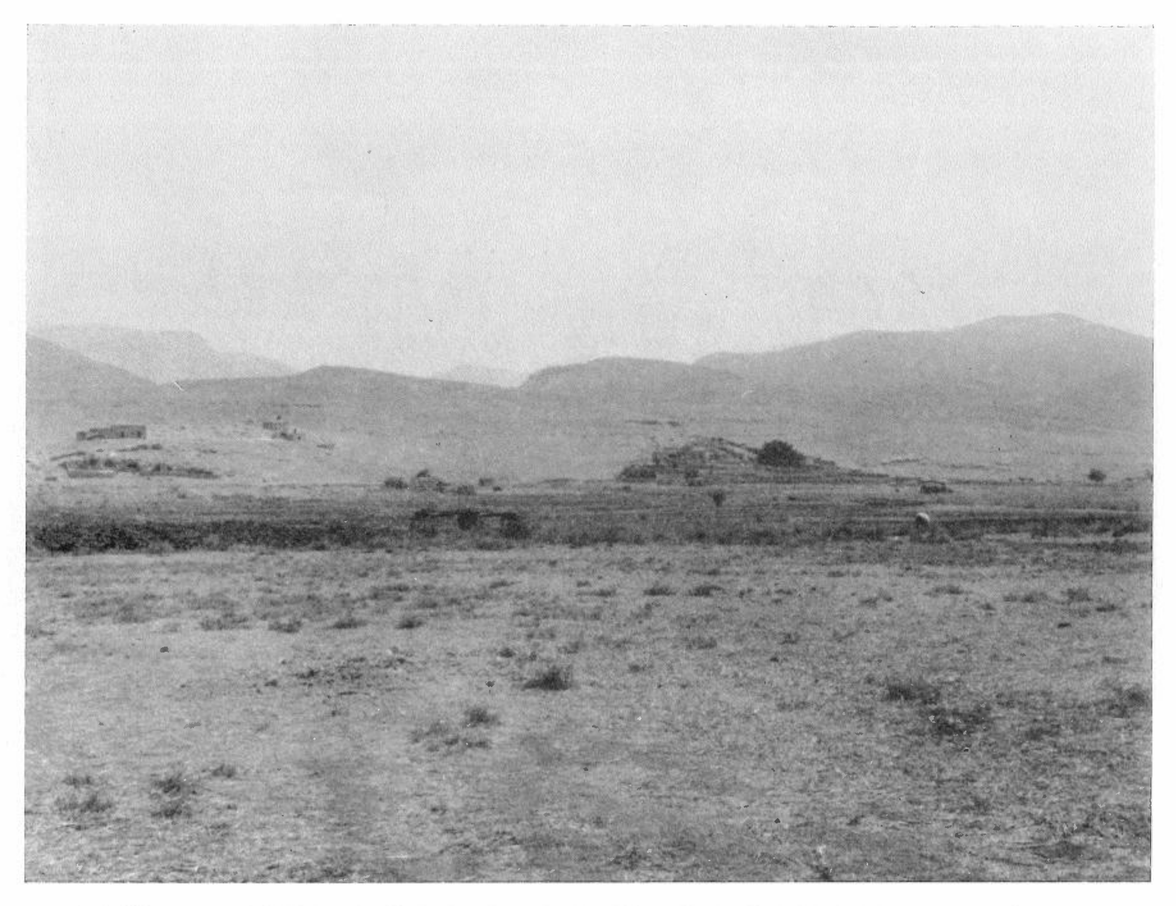


La ciudad de Acre, llamada Ptolemaida en tiempo de los Macabeos, era un centro antiisraelita en el que pereció traidoramente Jonatán Macabeo. (Foto *Orient Press*)

ciembre del 167 A.C. Entonces Matatías inició la revuelta en Modín, pasando al desierto de Judá, desde donde dirigió una serie de escaramuzas, destruyendo templos paganos y pasando a cuchillo a los impíos y apóstatas[7]. Murió en el año 166. Tomó el mando de la revuelta su tercer hijo Judas, quien la transformó en una lucha a campo abierto, consiguiendo dominar Judea, y obteniendo algunas victorias resonantes sobre los ejércitos seleucidas[8]. Después de las logradas sobre Apolonio y Serón[9], se enfrentó con el poderoso ejército de Lisias (regente de Epífanes durante las campañas de éste en Persia y Media), puesto bajo el mando de Nicanor y Gorgias y lo venció en Emmaús[10].

Entonces Lisias tomó personalmente el mando del ejército, se dirigió a Judea y la atacó esta vez por el sur, quedando indecisa la batalla en Bēt Ṣūr[11]. Se firmó un tratado, y aprovechando esta tregua, Judas con los suyos subió a Jerusalén, tuvo a raya la guarnición seleucida del Acra y purificó el Templo[12]. Muerto Epífanes, Lisias volvió a atacar, juntamente con el joven rey Antíoco V, y llegó hasta Jerusalén; pero los acontecimientos políticos aconsejaron un tratado de paz[13]. A poco, durante el golpe de estado llevado a cabo por Demetrio I, hijo de Seleuco IV, fueron asesinados Antíoco V y Lisias. Las intrigas de Alcimo, pretendiente al sumo sacerdocio, exacerbaron el problema de los judíos. A Nicanor se le confió la misión de sofocar una rebelión, pero fue vencido y decapitado en Adasa, el 13 de ʾĂdār (febrero-marzo) del 160 A.C.[14]. Finalmente, el ejército de Báquides se precipitó desde el norte sobre Jerusalén, y Judas se opuso al seleucida, pero murió en el combate[15]. Le sucedió Jonatán, su hermano menor. Éste, aprovechando las luchas internas de los seleucidas, poniéndose, ora de parte de Alejandro Balas, ora de Demetrio I, consiguió el virreinato de Judea y el puesto de sumo sacerdote[16]. Mientras tanto Juan, su hermano mayor, fue asesinado traidoramente por los hijos de Jambri[17]. El otro hermano Eleazar había muerto aplastado por un elefante, cuando le asestaba un golpe mortal en el vientre. Esto sucedió en Betzacaría en la segunda campaña de Lisias[18]. Jonatán, siguiendo su política, empezó de nuevo las alianzas y contra-alianzas, lo que ocasionó su ruina. Trifón le asesinó en Baskama, en 143[19].

A continuación tomó el mando su hermano Simón, quien se alió con Demetrio II y consiguió el título de etnarca y sumo sacerdote[20]; lo mismo consiguió del hijo de éste, Antíoco VII Sidetes, quien reconoció la independencia [21]. Simón fue el primero que acuñó moneda con su nombre. Fue asesinado por su yerno



Tell ᶜAmmatā, probablemente la ciudad helenista de Amathus, fue una localidad que se disputaron duramente Alejandro Janneo y Teodoro, tirano de Filadelfia. (Foto P. Termes)

Ptolomeo, general sirio, junto con Matatías y Judas, sus dos hijos. Pero su tercer hijo, Juan, le vengó y se entronizó en Jerusalén[22]. Gobernó bajo el nombre de Juan Hircano. Conquistó la tierra de los edomitas. Atacó después Samaría, tomó Siquem y destruyó hasta los cimientos el templo del monte Garizim (134-104 A.C.). Murió después de un largo reinado. Le sucedió Aristóbulo, su hijo, que mató a su madre y a su hermano. Cambió la teocracia por un reino político, pero conservó el título de sumo sacerdote. Reinó solamente un año (104-103), y le sucedió Alejandro Janneo, quien tuvo que luchar contra la oposición de los fariseos, de quienes se vengó cruelmente. Reinó veintisiete años (103-76 A.C.). Le sucedió su mujer Alejandra, que se reconcilió con los fariseos, y llegó a reinar nueve años (76-67 A.C.). Dejó dos hijos que se querellaron por la posesión del trono; pero hechas las paces, Aristóbulo II tomó a su cargo la autoridad civil e Hircano II la religiosa. La intervención de los romanos acabó con la deportación de Aristóbulo a Roma. Hircano fue como un rey, aunque el verdadero gobernante era Antípatro, un idumeo hijo del gobernador que Alejandro Janneo había puesto en la Idumea judaizada, y consejero de Hircano.

A continuación hubo un período de disensiones entre los miembros de la familia macabea, con lo que Antípatro fue adquiriendo cada vez mayor poder. Reinaron sucesivamente Antígono y Aristóbulo III, hasta que el hijo de Antípatro, → **Herodes el Grande**, casó con Mariamme, nieta de Hircano II y sobrina de Antígono. Con este matrimonio, la familia de los Macabeos se unió con la de los gobernadores idumeos, que habían sido nombrados por los romanos, y Herodes obtuvo de Roma el título de rey de los judíos, después de numerosas vicisitudes.

[1] 1 Mac 2,4. [2] Cf. Jue 4,21; 1 Re 6,7; Is 44,12; Jer 10,4. [3] Éx 15,11. [4] Is 62,2. [5] 1 Mac 1,11. [6] 1 Mac 1,16.35.54-59; cf. Dan 9,27. [7] 1 Mac 2,15-48. [8] 1 Mac 3,10.12; 3,27; 4,25. [9] 1 Mac 3,10-26. [10] 1 Mac 3,38-4,25; 2 Mac 8,8-29.34-36. [11] 1 Mac 4,26-34; 2 Mac 11,1-12. [12] 1 Mac 4,36-55; 2 Mac 10,1-5. [13] 1 Mac 6,48-62; 2 Mac 13,23. [14] 1 Mac 7,39-50; 2 Mac 15,1-37. [15] 1 Mac 9,1-22. [16] 1 Mac 9,35-56; cap. 10. [17] 1 Mac 9,35 y sigs. [18] 1 Mac 6,43-46. [19] 1 Mac 12,39-13,32. [20] 1 Mac 13,36-42. [21] 1 Mac 15,1-9. [22] 1 Mac 16,11-22.

Bibl.: Cf. la bibliografía de → **Macabeos, Libros de los**, y además: F. FARLES, *The Name Makkabaios*, en *JQR*, 17 (1926-1927), págs. 404-405. A. A. BEVAN, *The Origin of the Name Maccabee*, en *JThS*, 30 (1929), págs. 190-193. E. BIEKERMANN, *Die Makkabäer*, Berlín 1935. F. M. ABEL, *Les livres des Maccabées*, París 1949, págs. 1-5. M. NOTH, *Geschichte Israels*, 2.ª ed., Gotinga 1954.

B. GIRBAU

MACABEOS, Apócrifos de los. 1. LIBRO III. Esta obra histórica apócrifa, a pesar de su título, no tiene relación alguna con los Macabeos. Narra lo siguiente, de modo altisonante y prolijo: Ptolomeo IV (221-203) se obstina en entrar en el santuario de Jerusalén, desoyendo los ruegos de los judíos, y el Señor le hiere. El rey se venga, trasladando encadenados a los hebreos de Alejandría, en cuyo hipódromo los patearán quinientos elefantes embriagados. En el instante del martirio, dos ángeles espantan a las bestias, que se precipitan contra los soldados. Ptolomeo dispone la liberación de los judíos y los favorece en adelante. Se ignora la autenticidad de los hechos, que acaso se basen en Flavio Josefo[A]. El libro pudiera encerrar un núcleo histórico. La fecha de composición, en griego, se sitúa en el siglo I D.C., con anterioridad a la destrucción del Templo.

[A] *Contra Ap.*, 2,5.

2. LIBRO IV. Obra apócrifa, de carácter didáctico-moral, escrita en forma de discurso o sermón, en que el autor, en prueba de su tesis de que la razón es la rectora absoluta de los motivos y de las pasiones, cita hechos conocidos, sobre todo el martirio de Eleazar, los siete hermanos y la madre[1]. El compositor, muy influido por el estoicismo y próximo al fariseísmo, habla de la doctrina de la resurrección, que para él es la vida eterna en el cielo, y de lo beneficioso que es el martirio del justo para los pecadores de su generación. Se ha creído injustificadamente que se debe a Flavio Josefo, porque el texto se conservó en varios mss. de tal escritor. El libro fue compuesto en griego por un judío helenista, al corriente de la literatura y de las ideas filosóficas helenas. Se le cree alejandrino. La obra se fecha a finales del siglo I o a principios del II de nuestra era.

[1] 2 Mac caps. 6-7.

Bibl.: R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament in English*, II, Oxford 1913, págs. 653-685 (trad. ing.). P. RIESSLER, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Ausburgo 1928, págs. 700-728 (trad. al.). J. B. FREY, *De libris apocryphis*, en *Institutiones Biblicae*, I, 5.ª ed., Roma 1937. C. C. TORREY, *The Apocryphal Literature. A Brief Introduction*, New Haven 1945. S. ZEITLIN, *The Legend of the Ten Martyrs and its Apocalyptic Origin*, en *JQR*, 36 (1945-1946), págs. 1-16. M. HADAS, *III Maccabees and Greek Romance*, en *RR*, 13 (1949), págs. 155-162. I. LÉVY, *Ptolémée Lathyre et les Juifs*, en *HUCA*, 23, 2 (1950-1951), págs. 127-136.

M. V. ARRABAL

MACABEOS, Libros de los. Dos libros de los llamados deuterocanónicos, que se encuentran sólo en el canon griego. El orden: — primero y segundo —, es externo, pues se trata, no de una serie, sino de dos obras independientes, que sólo en parte tienen materia común, y se distinguen por su lengua criginal, su autor y su carácter literario. En el canon griego hay cuatro libros de los Macabeos, pero sólo los dos primeros son canónicos y de ellos únicamente nos ocupamos aquí.

El nombre de Macabeo, aplicado primeramente a Judas (1 Mac 2,4) se extendió después a toda la familia y aun a sus partidarios. El nombre ha sido explicado diversamente, p. ej., como «martillo» (*maqqābāʾ*) o como «designado por Yahweh» (*maqqabayāhū*).

I. LIBRO PRIMERO. Fue escrito originariamente en hebreo, como dicen Orígenes y san Jerónimo, y manifiestan muchas expresiones del griego que suponen un original semítico. El mismo Orígenes da el título del original: *Sarbeth-Sabanaiel*, que parece significar: «Libro de la casa de Sabanaiel», refiriéndose probablemente a 1 Esd 9,33 (3 Esdras latino, libro apócrifo).

Su autor es desconocido, pero puede afirmarse que se trata de un judío de Jerusalén, conocedor de Palestina, partidario decidido de la dinastía asmonea y de la solución que ésta dio a la grave crisis del judaísmo, uniendo sacerdocio y realeza en la persona del monarca. Fue escrito después del año 104 A.C., fecha de la muerte de Juan Hircano (16,13-14), y antes del 63 A.C., fecha de la toma de Jerusalén por Pompeyo; de modo que su composición suele situarse hacia el año 100 A.C.

1. DIVISIÓN. INTRODUCCIÓN (1,1-2,70). Se describen las condiciones civiles y religiosas de judaísmo bajo los sucesores de Alejandro Magno, la penetración del helenismo en la vida de Israel y la persecución de Antíoco Epífanes. Contra este estado de cosas, Matatías, padre de los Macabeos, levanta la bandera de la defensa nacional. Al morir designa a Simón y a Judás como dirigentes de la insurrección.

2. HECHOS DE JUDAS (3,1-9,22). Bajo los reinados de Antíoco Epífanes, Antíoco V Eupátor, Demetrio I Sóter (años 165-160), Judas con una serie de golpes de mano vence a los generales de Antíoco Epífanes, se apodera de Jerusalén, por lo menos en parte, purifica el Templo, hace las paces con Eupátor y Lisias, generales de Antíoco Eupátor, vence a Báquides y a Nicanor, generales de Demetrio Sóter, y concierta una alianza con los romanos, pero es vencido finalmente por Báquides muriendo heroicamente.

3. HECHOS DE JONATÁN (9,23-12,53). Bajo los reinados de Demetrio I Sóter, Alejandro Balas, Demetrio II Nicátor y Antíoco VI Dionisios (años 160-142), obliga a Báquides a concertar la paz, entrar en negociaciones favorables con los diferentes pretendientes al trono sirio, obtiene el título de sumo sacerdote, renueva la alianza con los romanos y espartanos, pero en la lucha contra Trifón, general de Demetrio II, es hecho prisionero a traición y muere asesinado.

4. HECHOS DE SIMÓN (13,1-16,22). Hasta el reinado de Antíoco VII Sidetes (años 142-135). Toma el Acra de Jerusalén, con lo cual su dominio sobre la ciudad es completo, renueva la alianza con Roma y Esparta, es reconocido por sumo sacerdote y suprema autoridad civil de los judíos, aunque sin el título de rey. Muere asesinado por su yerno Ptolomeo, pero la independencia de la patria está asegurada con la sucesión de su hijo Juan Hircano.

5. EPÍLOGO (16,23-24). Simple alusión a los hechos de Juan Hircano (135-104), fundador de la dinastía asmonea.

6. VALOR HISTÓRICO. Es evidente el carácter histórico del libro primero de los Macabeos, y aun puede decirse que es el libro del AT que más se acerca al concepto moderno de historiografía. El autor conoce la topografía y la cronología y aun parece que sea testigo contemporáneo de muchos hechos. Empero pre-



Colina de Yālū (ʾAyyālōn), a 4 km al oeste de ʿAmwās, desde la que podía contemplarse perfectamente la batalla de Emmaús descrita en 1 Mac 3,38-4,25. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)

senta su relato de modo que parece una apología de la dinastía asmonea y, por lo tanto, tiene todos los defectos de las apologías: presentación un tanto parcial de los hechos, juicio selectivo de hechos y personas, según un exagerado nacionalismo, resulta duro contra el carácter moral y la política de varios personajes seleucidas, parece desconocer los defectos de muchos sacerdotes judíos, y aprueba la solución dada por los caudillos macabeos a la crisis religiosa y política del judaísmo, solución que, de aplicarse siempre con rigidez, es perfectamente lícito considerar realmente equivocada.

II. Libro segundo. Escrito originariamente en griego. El autor (2,19-32) presenta su escrito como simple resumen de una obra de Jasón de Cirene en cinco libros y se atribuye a sí mismo sólo el trabajo de condensarlo. Esta observación del autor ha de considerarse con mucho interés, porque el género literario de la composición y la verdad que este género supone hay que atribuirlos a Jasón. El contenido se limita a las acciones de Judas y al testimonio dado por muchos mártires particulares. Jasón escribe poco después del 160 y el epitomador hacia el 124 a. c.

1. División. Introducción (1,1-2,32). Dos cartas escritas en el ambiente farisaico de Jerusalén a los judíos de Egipto para inducirles en la primera a la celebración de la fiesta de la purificación del Templo, y relatando en la segunda ciertas tradiciones sobre la muerte de Antíoco Epífanes y sobre el fuego sagrado en tiempos de Nehemías; les ofrecen además, los libros sagrados. Termina con el prefacio del autor o epitomador (2,19-32), exponiendo las características del libro.

2. Sucesos bajo Seleuco IV (3,1-4,6). El rey se muestra favorable a los judíos y a su culto. Pero por la denuncia de Simón, inspector del Templo, Heliodoro intenta apoderarse de los bienes del lugar sagrado y es castigado por el cielo.

3. Influencia del helenismo y persecución bajo Antíoco IV Epífanes (4,7-10,9). El sumo sacerdote Jasón introduce el helenismo contra lo cual hay resistencia en algunos. Antíoco persigue a los judíos con el intento de apartarlos de la religión de sus padres. Martirio de Eleazar y de los siete hermanos macabeos con su madre. Se describe la forma en que Judas dirige la rebelión contra el dominio sirio, venciendo a diversos generales del rey y cómo después de la muerte de éste purifica el Templo. El autor no sigue el orden cronológico, sino el temático, que le ayuda en su concepción patética de la historia.

4. GUERRAS DE JUDAS CONTRA ANTÍOCO V Y DEMETRIO I SÓTER (10,10-15,37). Judas lucha contra Lisias, obliga al rey a la paz, domina a los pueblos limítrofes de Israel, vence a Eupátor bajo Demetrio I, y, finalmente, obtiene una victoria decisiva contra Nicanor, y en memoria de esta victoria instituye una fiesta.

5. EPÍLOGO DEL EPITOMADOR (15,38-40).

6. GÉNERO LITERARIO. Frente al carácter histórico y apologético del primer libro, el segundo presenta el género histórico patético, que se manifiesta en el realismo de las descripciones de los sufrimientos, en el entusiasmo que promueve en los lectores, en las reflexiones, en los discursos, en el modo de presentar los hechos, en las manifestaciones celestiales y en la exageración de los números. El epitomador ha conservado en su libro las características de la obra original de Jasón. Éste sigue el método de la historia patética, practicada entre los griegos por los historiadores salidos de la escuela retórica de Isócrates, los cuales tenían como norma suprema la narración sugestiva. En esto Jasón sigue también el ejemplo de otros historiadores judíos contemporáneos y algo anteriores, según los cuales Israel se encuentra en el centro de la historia y de la cultura.

Uno de los puntos más sobresalientes de la historia patética y que tiene el máximo interés en el caso del segundo de los Macabeos, son las manifestaciones sobrenaturales o epifanías. Con ellas, el autor entiende que todo el favor y providencia de Dios se consagran a la salvación de su pueblo, sobre todo por medio de la asistencia sobrenatural manifestada visiblemente en diferentes ocasiones: el castigo de Heliodoro (3,24 y sigs.), la descripción de los jinetes sobre la ciudad antes de la segunda expedición de Antíoco (5,1-4), la aparición de cinco guerreros armados protegiendo a Judas en su batalla contra Timoteo (10,29-30), la aparición del jinete que les condujo a la victoria contra Lisias (11,8 y sigs.). Según expresa confesión del epitomador, las epifanías formaban parte del tema de Jasón de Cirene, de modo que hay que juzgar en ellas por la autoridad de éste, y no del autor sagrado. Era género normal en la historia patética de la antigüedad y se encuentra en la vida de los héroes antiguos, y por este camino tenía que seguir Flavio Josefo en su historia de los últimos días de Jerusalén.

7. DOCTRINA. Además de la doctrina general, de carácter sapiencial, de la asistencia de Dios a su pueblo cuando es fiel a su pacto, el segundo libro de los Macabeos tiene dos ideas importantes: la creación de la nada (7,28) y la resurrección de los cuerpos (7,11; 14,46), ambas expresadas como fe popular, lo que le da todavía mayor interés teológico, ya que supone la fe adquirida por el pueblo. En esto, el libro representa el más alto grado de la revelación del AT y su enseñanza es superior y más precisa aún que en otros libros posteriores, como el de la Sabiduría.

8. CANONICIDAD. Los judíos no tienen estos libros en su canon. Del uso que Flavio Josefo hace del primero, y de la dependencia de parte de Filón con respecto al segundo, no se sigue que los tuvieran por canónicos; los tratan sólo como testimonios históricos. El autor de la epístola a los Hebreos (11,35) hace alusión al martirio de Eleazar y de los siete hermanos. Los Padres antiguos, como Clemente de Alejandría, Orígenes, Tertuliano, Cipriano, Ambrosio y Agustín, citan muchos de sus hechos. San Jerónimo no les concedía canonicidad. Pero como canónicos son citados en el concilio de Hipona (393) y de Cartago (397), y por el papa Inocencio I (417). Están incluidos en el canon definitorio del concilio de Trento.

9. TEXTO Y VERSIONES. De los grandes códices unciales griegos, el Sinaítico (siglo IV) tiene sólo el libro primero y ha perdido el segundo; el Alejandrino (siglo V) y el Véneto (siglo VIII) tienen los dos. El Vaticano los tenía ambos, pero los perdió por mutilación. El mejor testimonio es el Sinaítico. Hay naturalmente muchos códices minúsculos. El texto griego se divide en tres grupos, el más importante de los cuales es el de Luciano de Antioquía del siglo tercero. El texto luciánico está asistido por la V. L., que representa un texto del siglo II, aunque los manuscritos sean tardíos. El texto que se lee en la Vg. no depende de san Jerónimo, que no admitía la canonicidad de Macabeos. Los diferentes textos latinos provienen de un griego desaparecido, en muchos conceptos mejor que el que tenemos actualmente, de donde procede el valor excepcional de los testimonios latinos para la reconstrucción del griego primitivo. Las versiones orientales siríaca, copta (fragmentos sólo en dialecto aḫmímico) y árabe son todas ellas de poco interés textual.

Bibl.: D. DE BRUYNE, *Les anciennes traductions latines des Maccabées*, en *Anecdota Maredsolana*, 4, Maredsous 1932. W. KAPPLER, *Maccabaeorum liber*, I, Gotinga 1936. J. M. ABEL, *Les livres des Maccabées*, París 1949; íd., en *LSB*, 2.ª ed., 1954; 3.ª ed., segundo libro por J. STARCKY, en 1961. A. PENNA, *Libri dei Maccabei*, en *La Sacra Bibbia*, Turín 1953. P. BELLET, *El gènere literari del segon llibre dels Macabeus*, en *Miscel·lània Bíblica B. Ubach*, Montserrat 1954, págs. 303-321. W. KAPPLER - R. HANHART, *Maccabaeorum liber II*, Gotinga 1959.

P. BELLET

MACEDA. De este modo transcribe la Vg. el topónimo del T. M. → **Maqqēdāh**, célebre durante las luchas entre hebreos y cananeos.

MACEDONIA (Μακεδονία; Vg. *Macedonia*). Región del norte de Grecia, que limita al este con Tracia y el Egeo, al norte con Peonia, al oeste con Iliria, y al sur con Epiro y Tesalia. El nombre de Macedonia se encuentra en el AT sólo dos veces, con ocasión de decirse que Alejandro Magno es «macedonio»[1] y «rey de Macedonia»[2]. En cambio, en el NT, Macedonia es uno de los lugares principales de la actuación de san Pablo, y es nombrada tanto por el mismo apóstol como por el autor de los Hechos repetidas veces junto con Acaya («Macedonia y Acaya»)[3], lo cual deja entender que las dos regiones ya se consideraban entonces geográfica y culturalmente unidas, como había de acontecer en el reino moderno de Grecia. Pero en la época clásica, los macedonios fueron considerados generalmente como «bárbaros» por los griegos, y sólo después que Filipo sojuzgó Grecia (338 A. C.) experimentaron aquel proceso de helenización que a partir de Alejandro Magno tenía que extenderse por toda la cuenca del Mediterráneo oriental.



Mapa de la región de Macedonia, situada al norte de la Grecia actual y citada dos veces en el AT

Pero al comenzar el siglo II, Macedonia, lo mismo que los otros reinos helenísticos que habían sucedido al imperio de Alejandro Magno, chocó con la potencia expansiva de Roma. El cónsul Tito Quincio Flaminio derrotó en la batalla de Cinocéfalos, en Tesalia (197 A.C.), a los ejércitos de Filipo V de Macedonia. La conquista del país no se hizo efectiva sino en 168, cuando los romanos, luego de la victoria de Pidna sobre Perseo, hijo de Filipo, hicieron tributaria a Macedonia y la desmembraron en cuatro pequeños estados. En 148, después de la revuelta de Andrisco, fue convertida en provincia romana y subdividida en cuatro partes (μερίδες) con Tesalónica por capital[A]. Las ciudades principales fueron: Tesalónica, «ciudad libre» y sede del gobernador; Anfípolis, «ciudad libre»; Berea, sede del *koinón* macedonio, y Filipos.

[A] Tito Livio, 44,32; 45,29; Diodoro Sículo, 31,8.

[1] 1 Mac 1,1. [2] 1 Mac 6,2. [3] Act 19,21; 1 Tes 1,7-8; Rom 15,26.

En la época del NT, el gobernador romano era un procónsul. Tiberio, en efecto, había reservado para sí las provincias de Macedonia y de Acaya, pero Claudio las confió de nuevo al senado[A]. La romanización de la región fue intensa y eficaz. La *via Egnatia* que la atravesaba completamente, uniéndola directamente con Italia y con el Bósforo, favorecía el tránsito de las legiones y los intercambios culturales con la capital. El que Augusto instalara en Filipos a los legionarios romanos, que allí mismo habían sido los artífices de su victoria contra Bruto y Casio, y la elevación de la ciudad a «colonia» dotada del *ius italicum* habían contribuido ulteriormente a la romanización. Las excavaciones y la exploración arqueológica de la región, y hasta los caracteres lingüísticos, aun ahora apreciables, confirman cuán profunda fue la asimilación romana.

En lo referente al aspecto religioso, la situación está documentada epigráficamente por las célebres inscripciones rupestres del siglo I D.C., visibles en las canteras de la ciudad de Filipos. El erudito francés Ch. Picard, que las estudió, distinguió en ellas tres categorías de divinidades: los dioses olímpicos y romanos de la religión oficial; los dioses indígenas de Tracia, y las divinidades extranjeras llegadas de Asia Menor y de Egipto, como Isis y Serapis, Atis y Cibeles, etc. Las excavaciones realizadas en Tesalónica, si bien esporádicas, han confirmado una situación análoga. Con todo, en Macedonia tenía particular relieve el culto de las divinidades imperiales romanas, especialmente de Roma y del emperador. Presidía el culto imperial en toda la provincia la asamblea provincial macedónica (κοινὸν τῶν Μακεδόνων), dirigida por el macedonarca. No se había concedido aún a Tesalónica en el siglo I D. C. el epíteto honorífico de ciudad νεωκόρος, con el que se honraban las poblaciones que poseían un santuario dedicado al emperador; el privilegio le sería concedido en el siglo III bajo Gordiano II y Decio, pero esto no impedía que la ciudad y sus autoridades, ya en la época de san Pablo, se mostraran celosas del honor que tributaban al señor del mundo, aunque no fuese sino por el interés de conservar el estatuto favorable de «ciudad libre» de que gozaba la población.

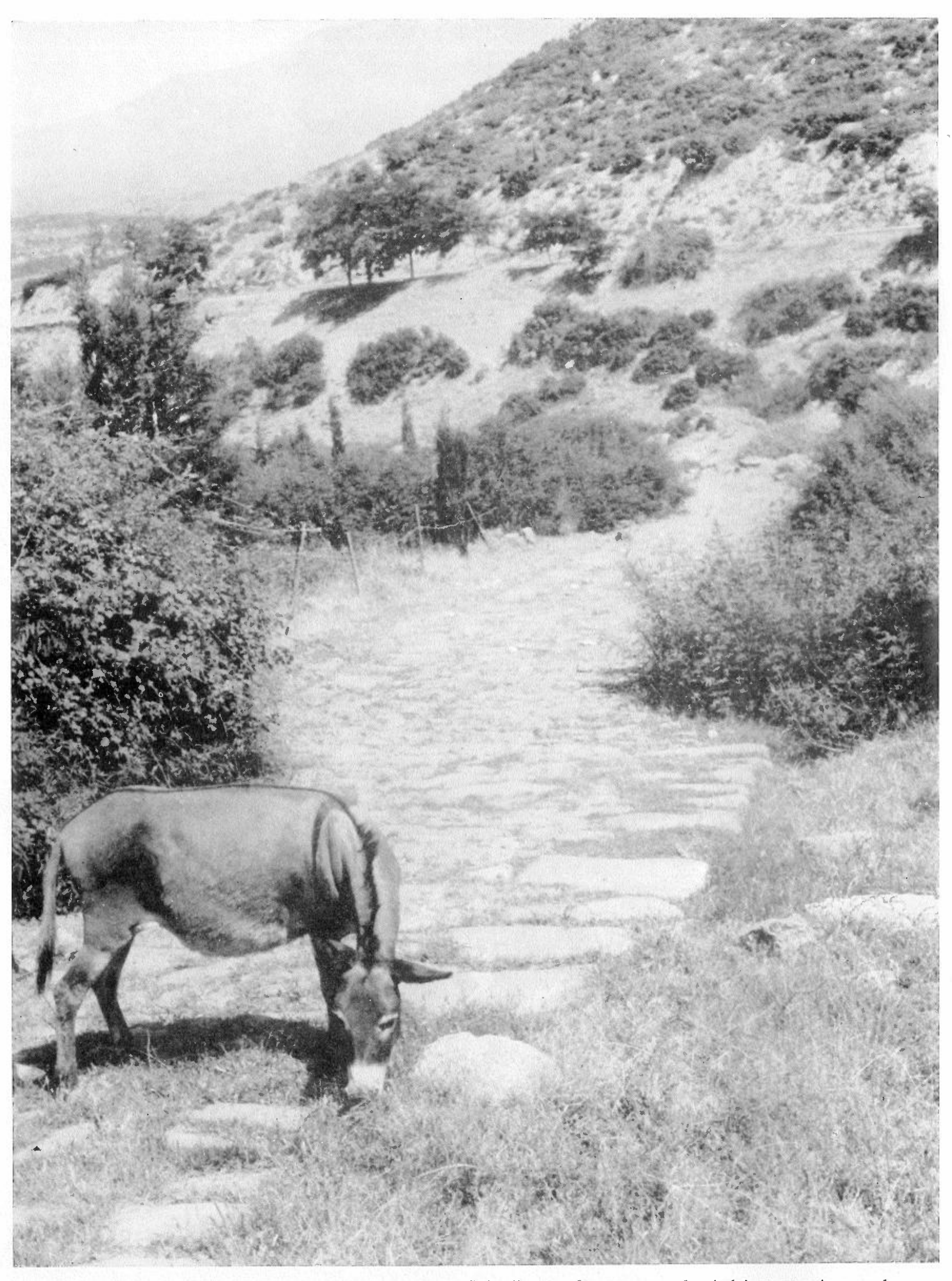
Como en toda Asia Menor y en Grecia, también en Macedonia hubo numerosos judíos. Los Hechos de los Apóstoles aseguran que los había en Filipos, Tesalónica y Berea, y por ciertos indicios podemos entrever que tenían influencia entre los elementos superiores de la población. En Filipos poseían un lugar de oración, y en Tesalónica una verdadera y propia sinagoga, y quizás también en Berea[1].

La entrada del evangelio en Macedonia se debe, según cuenta el autor de los Hechos, a una misteriosa visión que san Pablo tuvo en Tróade[2]. El apóstol llegó a Macedonia hacia el año 50, y en el espacio de pocos meses fundó, con la ayuda de Silas y Timoteo, las florecientes comunidades de Filipos, Tesalónica y Berea. Pero el apóstol tuvo que partir pronto de cada una de estas ciudades. Se invocaba contra él y contra el evangelio la exigencia de la razón de estado, frente a la cual las autoridades ciudadanas no permanecían indiferentes[3]. A la misma razón hay que atribuir sin duda las persecuciones y las dificultades sociales a las que, después de la predicación del evangelio, se vieron expuestas las iglesias de Macedonia[4]. El apóstol les envió cartas rebosantes de afecto y ricas en entusiasmo, como la primera a los Tesalonicenses y la carta a los Filipenses; la segunda carta a los Tesalonicenses se refiere más bien a ciertas inquietudes suscitadas por la pretendida inminencia de la parusía, tal vez a causa de la dureza de las persecuciones. Después de la primera evangelización de Macedonia, el apóstol volvió a ella hacia el final de su tercer viaje apostólico[5]. Entre numerosas personas que conoció y las amistades que contrajo san Pablo en Macedonia recordamos los nombres de Aristarco de Tesalónica[6], Gayo[7], Segundo de Tesalónica[8], Sópatro, hijo de Pirro de Berea[9] y Epafrodito de Filipos[10].

[A] Suetonio, *Claudio*, 25; Tácito, *Anales*, 1,76.80; Dión Casio, 60,24.

[1] Act 16,3; 17,1.11. [2] Act 19,9. [3] Act 16,20-21; 17,7-9. [4] Cf. 1 Tes 3,1 y sigs.; 2 Tes 1,4 y sigs.; 2 Cor 8,1-2. [5] Act 19,20; 20,1-5. [6] Act 19,20; 23,4; 27,2. [7] Act 19,29. [8] Act 20,4. [9] Act 20,4. [10] Flp 2,25-30; 4,18.

Bibl.: Cf. la citada en → **Grecia**, y además: W. M. Ramsay, *St. Paul. The Traveller and the Roman Citizen*, Londres 1895, págs. 205-237. P. Franchi de Cavalieri, *Nuove note agiografiche*, Ciudad del Vaticano 1902. W. M. Ramsay, *The Cities of St. Paul*, Londres 1907. Ch. Picard, *Les dieux de la colonie de Philippes vers le I siècle de notre ère d'après les ex-voto rupestres*, en *RHR* (1922), págs. 117-201. A. Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christen-*



Restos de la vía Egnacia, en la subida de Filipos a Neápolis, que fue una ruta de vital importancia para la prosperidad de Macedonia. (Foto P. Termes)

tums, IV, Leipzig 1923. L. SCHULTZE, *Mezedonien, Landschaft und Kulturbilder*, Jena 1927. CH. EDSON, *Macedonica*, en *Harr. Studies in cl. Philologie*, 2, Cambridge (Mass.) 1940, págs. 125-136. G. IMBRIGHI - R. PARIBERI - S. DRAGONOVIC, *Macedonia*, en *ECatt*, VII. cols. 1755-1761. E. PAPAZOGLOU, *Les cités macédoniennes à l'époque romaine*, Uskub 1957.

P. ROSSANO

MACELOTH. Nombre latinizado de uno de los lugares de parada de los israelitas durante el itinerario del Éxodo. El sitio real no se conoce con precisión. En hebreo es → **Maqhēlōt.**

MACPELA. Forma castellana del nombre de la cueva que compró Abraham en Hebrón y que convirtió en sepulcro familiar, llamada en hebreo → **Makpēlāh.**

MACRÓN (Μάκρων; Vg. *Macer*). Sobrenombre de Ptolomeo, prefecto de Chipre en tiempo de Filométor, pasado luego al bando de Antíoco Epífanes (→ **Ptolomeo**).

2 Mac 10,12.

MACHIR. Dos nombres de persona, según la transcripción de la palabra hebrea, que en la forma original es → **Mākīr.** El primero de ellos fue el primogénito de Manasés; el segundo, vivió en tiempo de Saúl y de David.

MACHMAS. Forma latina del topónimo palestino célebre por la hazaña de Jonatán y por los oráculos de Isaías. En hebreo es → **Mikmāš.**

MACHO CABRÍO (heb. *śě'īr*; χίμαρος, τράγος; Vg. *hircus*). El empleo de los machos cabríos en las varias especies de sacrificios es buena prueba de la abundancia con que se daban en Palestina, país en donde abundaban las cabras. El más famoso e importante de los ritos tenía lugar el Día de la Expiación, en que se echaban las suertes de Yahweh y de → **'Ăzā'zēl** sobre los dos cabrones, de los que uno era sacrificado y el otro, cargado con los pecados del pueblo, era enviado al desierto[1].

En todas las literaturas, el macho cabrío es objeto de mitos y fábulas (sátiros, faunos); algún rasgo semejante se da en los escritos bíblicos, donde aparecen así designados los demonios o dioses paganos como habitadores de los lugares desiertos «donde los sátiros bailan sus danzas»[2]. También designa a los príncipes que conducen al pueblo como el macho cabrío conduce el rebaño[3], sin que falte en la comparación un dejo de ironía.

[1] Lv cap. 16; cf. 4,28; 5,6; 9,3.15; 23,19. [2] Is 13,21; 34,14. [3] Jer 50,8; Dan 8,5.

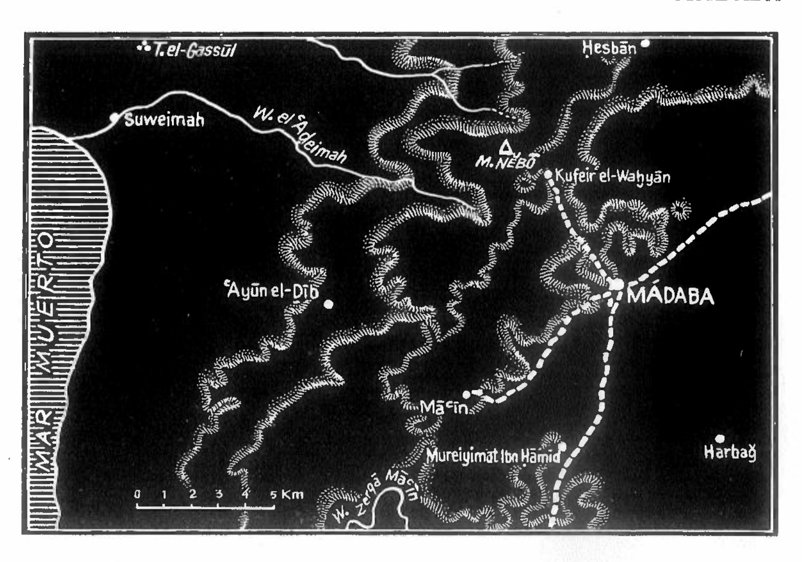
C. GANCHO

MÁDABA (heb. *mēdĕbā'*; Μαιδαβά, Μηδαβά, Ναδαβάθ; Vg. *Medaba, Madaba*). Ciudad moabítica de la altiplanicie transjordánica, conquistada por el rey amorrita Sīḥōn, que fue privado posteriormente de sus dominios por Israel[1], y atribuida a la tribu de Rubén con su «llanura»[2]. Estaba situada al sur de Ḥešbōn, que señalaba el límite septentrional de Rubén.

La forma más aceptable del nombre parece ser Mādabā', atestiguada ya en la estela de Mēša' (siglo IX A. C.), rey de Moab (líns. 8 y 30): *mdb'*. En el T. M. se vocalizó *mēdĕbā'*; los LXX vocalizaron Μαιδαβά, la Vg. con san Jerónimo[A], *Medaba* (sin embargo, en 1 Mac 9,36-37,

Panorámica de la ciudad de Mádaba vista desde el oeste. En la altura correspondiente a la Acrópolis se levanta la iglesia latina. (Foto A. Arce)





Mapa que marca la situación de la ciudad de Mádaba

aparece dos veces como *Madaba*); en cambio, Ptolomeo[B] la cita como Μηδαβά, y de este modo también Flavio Josefo, Hierocles, Eusebio (y san Jerónimo) y Esteban de Bizancio.

La etimología del nombre es incierta. Leyendo *mē-*, que en hebreo puede significar «agua» (pl.), Jerónimo[C] interpreta el nombre de *Medaba* por *aquarum fames* («hambre de aguas») — la localidad carece en efecto de agua —, pero también por *aquae eminentes*[D] («aguas eminentes o elevadas»). A esta última interpretación se aproximan los lexicógrafos W. Gesenius y J. Fürst. Sin embargo F. M. Abel se inclina a inperpretarlo por *lieu agréable* («lugar agradable»).

La Mádaba actual, llamada por los árabes Mādabā, está a 775 m sobre el nivel del mar; es una pequeña ciudad de más de 5000 habitantes, situada a unos 2 km al sur del antiguo lugar habitado homónimo del tiempo de Moisés; a 10 km al sur de Ḥesbān; a unos 5 km al sudeste del monte Nĕbō; a 27 km al norte de Seil el-Mōǧib (Arnón) y de las ruinas de ʿĂrōʿēr; a 25 al norte de Dībōn, y a 22 km al nordeste de Qiryātáyim. Teniendo en cuenta el leve desplazamiento de la ciudad hacia el sur, la ubicación de Mádaba corresponde bien a la indicada por los textos bíblicos. En Eusebio, según su *Onomásticon*, y en san Jerónimo, que lo sigue[E], se valoran las distancias de modo aproximativo.

Se conocen las vicisitudes más sobresalientes de Mádaba a través de las menciones que de ella hacen los libros del AT. Después de su conquista, al final del Éxodo, por Israel, que acampó con Moisés en la altiplanicie moabítica[3], Mádaba fue conquistada de nuevo por ammonitas y moabitas, los cuales se la disputaron durante siglos. En el siglo X A.C. pertenece al rey ammonita Ḥānūn, contra quien David tuvo que pelear. Su general Joab logra una victoria decisiva sobre los ammonitas «a las puertas de la ciudad» y sobre sus aliados sirios, «acampados cerca de Mádaba»[4]. Con todo, Mádaba, en el siglo IX A.C., pertenece al rey moabita Mēšaʿ, quien se gloria de haberla arrebatado al rey de Israel, Acab (871-851), después que su padre Omrí (885-874) la hubo conquistado (líns. 5-9, de la estela). Mēšaʿ consigue más tarde (*ca.* 852 A.C.) rechazar a tres reyes aliados: Josafat de Judá, Joram de Israel y el de Edom[5]. Alrededor del año 720 A.C., Isaías, al predecir el castigo de Moab, enumera a Mádaba entre sus ciudades y dice que su ruina provocará vivos lamentos[6]. A partir del 200 A.C., aproximadamente, Mádaba forma parte del reino «árabe» de los nabateos, bajo el dominio de los «hijos de Jambri» (*bĕnē yaʿmru*). Tradicionalmente hostiles a los judíos, los habitantes de Mádaba, asesinaron, durante la guerra macabea contra el siroheleno Báquides, a Juan, hermano de Jonatán Macabeo, y capturaron su bagaje. Jonatán, junto con su hermano Simón, se vengó cruelmente (*ca.* 160 A.C.): mataron cerca de Mádaba a muchos de los participantes de un cortejo nupcial[7]. Los asesinados fueron cuatrocientos, precisa, tal vez exageradamente, Flavio Josefo[F]. Al morir Antíoco VII (128 A.C.), Juan Hircano se apoderó de Mádaba, después de seis meses de asedio[G]. Hircano II la restituyó a los nabateos (67 A. C.)[H]. Bajo el rey Aretas IV (7 A.C. - 40 D.C.) y su hijo Malco III, hubo en Mádaba un gobernador (στρατηγός); Mádaba fue centro de un distrito. La ciudad sigue más tarde la suerte de la Nabatene, transformada bajo Trajano en la provincia romana de Arabia (106 D.C.). Entre los varios epígrafes encontrados en Mádaba, uno, que es de los primeros decenios D.C., y que ahora está en el Museo Lateranense de Roma, menciona a un gobernador nabateo de la ciudad; otro, hoy en el cementerio católico de Mádaba, es una declaración de gratitud ofrecido por Mádaba al centurión Cayo Domicio Alejandro, de la III Legión Cirenaica. Quedó en Mádaba la población (Μηδαβηνοί) nabatea, como afirma en el siglo VI Esteban de Bizancio. En 157, Abdallas, hijo de Anamos, se construye en ella un rico sepulcro. Está atestiguado su cristianismo con el filarca árabe Dāwūd, hijo de Hebula, y con los gassánidas, que le sucedieron el año 292. En época romana y bizantina, Mádaba estuvo rodeada de murallas, que tal vez incluían fortificaciones más antiguas. Son visibles hoy los restos de dos puertas, al norte y al este. A esta última llegaba la vía con columnas del foro. Éste era cuadrado, de unos 100 m por lado, y estuvo circundado por columnas. Sobresale, en el centro de la ciudad, un saliente cuadrangular de unos 150 m de lado; sobre esta acrópolis debió de alzarse la ciudadela.

Es necesario seguir la historia de Mádaba a través del cristianismo postbíblico y describir los restos de sus iglesias, por ser marco ineludible para una justa valoración del mapa bíblico y de otros escritos epigráficos.

Mádaba llegó a ser ciudad episcopal de la provincia eclesiástica de Bosra. Su obispo Gayano I estuvo representado en el concilio de Calcedonia por su metro-

polita de Bosra, Constantino (451). Le sucedió Gayano II, discípulo de san Eutimio, elegido hacia el 458 y consagrado en Bosra por el metropolita Antípatro (578-607). Contribuyó, más que cualquier otro, al esplendor de Mádaba cristiana, Pedro Ibérico († *ca.* 490) que estuvo honoríficamente hospedado varios días en Mádaba, y cuyos habitantes le acompañaron a las termas de Baaras, cercanas al mar Muerto. En el siglo VI rivaliza con Gerasa por sus iglesias suntuosas y sus monasterios; se multiplicaron sus pavimentaciones lujosas en mosaico. Hubo en ella al menos doce bellas iglesias. El arte grecorromano prosperó en Mádaba, entre el 578 y el 607 por impulso del obispo Sergio y gracias al artista Salamanio. Sucedió a Sergio (607) el obispo Leoncio. Después de la conquista islámica, Mádaba fue aún centro cristiano por espacio de unos cien años; después cayó en ruinas. Los primeros exploradores del siglo XIX la describen como un campo de escombros. Cobró nueva vida el año 1880 con los beduinos católicos ᶜazāzāt, emigrados de Kerak. La primera exploración arqueológica de Mádaba fue hecha por el misionero italiano G. Manfredi en 1888. Más tarde, de 1890 a 1897, fue explorada por los doctos religiosos franceses M. J. Lagrange, M. Séjourné, J. Germer-Durand y H. Lammens.

[A] JERÓNIMO, *De nominibus hebraicis*, en *PL*, 23, 785, 807. [B] PTOLOMEO, *Geogr.*, 5,16. [C] SAN JERÓNIMO, *De nominibus hebraicis*, en *PL*, 23, 807. [D] JERÓNIMO, *De nominibus hebraicis*, en *PL*, 23, 795. [E] JERÓNIMO, *De situ nominibus locorum hebraicorum*, en *PL*, 23, 910 (y 885, 889, 904). [F] F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 13,1.4. [G] F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 9,1. [H] F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 14,1.3-4.

[1] Nm 21,30. [2] Jos 13,9.16. [3] Nm 21,30. [4] 1 Cr 19,7-15. [5] 2 Re 3,4-27. [6] Is 15,2. [7] 1 Mac 9,35-42.

Bibl.: Sobre la ciudad y su historia: R. BOULANGER, *Moyen-Orient*, en *Les Guides Bleus*, París 1956, págs. 451-452. R. PARET, *Les villes de Syrie du Sud et les routes commerciales d'Arabie à la fin du 6e siècle*, en *Akten des 11. Intern. Byzant.-Kongress 1958*, Munich 1960, págs. 438-444. A. H. VAN ZYL, *The Moabites*, Leiden 1960, pág. 144 y sigs., donde se trata de las fronteras de Moab y del Arnón.

A. ROMEO

MÁDABA, Mapa de. Importante mosaico descubierto en 1896 en el pavimento de una iglesia bizantina del siglo VI.

1. De las doce iglesias que, en torno al año 600, embellecían Mádaba y de las cuales ha quedado algún vestigio, merecen mencionarse las siguientes: *a*) La de la Virgen María, entre el foro y la puerta del este, redonda con ábside, pavimentada con mosaico valioso y rica en epígrafes. *b*) La Elianea, dedicada a san Elías, comenzada por Sergio y terminada por el «mansísimo sacerdote Leoncio» en 608, con cripta pavimentada con finísimo mosaico, a 25 m al sudoeste de la precedente. *c*) A breve distancia de la Eliana, una basílica de 29 × 16 m, cuyo ábside persiste todavía, igual que las basas de las columnas y su pavimento de mosaico. *d*) En la extremidad sudeste de Mádaba, junto a una antigua puerta, la iglesia de los Santos Apóstoles, inaugurada por el «dignísimo y santísimo obispo Sergio», en 579. *e*) Al sur de la acrópolis, la basílica más vasta de Mádaba (36 × 21 m), llamada por los ar-

Vista general de la población de Mádaba, desde el sudoeste, junto a la carretera que conduce a Māᶜīn (Foto P. Termes)



queólogos modernos «la catedral» por su aspecto imponente con grandes capiteles corintios, pavimentación de finos mosaicos y vestigios del iconostasio, la cual no ha podido explorarse porque el sitio se halla ocupado por numerosas casuchas y tugurios, llenos de bellos restos arquitectónicos. *b*) Al oeste, en el cementerio católico, una larga iglesia, de unos 30 m, probablemente flanqueada por un monasterio, de la cual quedan sólo el umbral de la puerta y vestigios del ábside. De otras cinco iglesias han quedado pocos indicios.

Con mucho, para el estudioso moderno, lo más importante de las doce es la primera, como la designa H. Leclercq, a quien aquí seguimos. Es la que tenía por pavimento el mosaico geográfico descubierto hace 80 años. Esta antigua basílica, sobre cuyos fundamentos se levanta hoy una iglesia griega ortodoxa del 1890, está situada cerca de la puerta norte. Se halla orientada según la norma constante de aquellos siglos. Consta de una nave central con ábside y de dos naves laterales, separadas de la principal por dos hileras de cuatro columnas corintias que miden en la base 80 cm de diámetro. Por el exterior, el ábside desaparecía detrás de un muro que completaba el rectángulo con los muros laterales; por ambos lados quedaba un vacío externo correspondiente a las dos naves laterales. En el interior había una cisterna junto a la puerta, precedida de un *nartex* o vestíbulo exterior. Tal trazado quedó, sustancialmente, en la construcción moderna.

2. La fama de Mádaba está ligada hoy principalmente al mapa de Palestina y del Egipto septentrional, obra sobre mosaico, que contiene 130 escritos explicativos en griego, cuyo tenor está sacado, las más veces, del *Onomásticon* de Eusebio. Es el mapa más antiguo que ha llegado hasta nosotros de las localidades bíblicas del AT y NT. Fue construido entre 575 y 580, probablemente por el mosaísta Salamanio, que firmó el mosaico de la iglesia de los Santos Apóstoles: Σαλαμανίου ψήφωσις. Manifiesta el mismo estilo epigráfico y decorativo que el mosaico de Qabr Ḥayrān, fechado en 575. El valor artístico del mosaico geográfico de Mádaba es de primer orden. Es admirable el ingenio de la figuración convencional, unida siempre a un fiel realismo. En aquella época bizantina, el arte del mosaico superó incluso el de los romanos. No obsta a ello la falta de proporciones en el dibujo e incoherencias debidas a limitaciones de espacio, ya que han de quedar a veces muy apretados explicaciones y letreros. Si bien el material empleado, que fueron teselas cúbicas implicó demasiada rigidez, la difícil empresa fue realizada con gran pericia y éxito raro. Este gran mosaico fue ofrecido por «el pueblo φιλοχριστός («amante de Cristo») de esta ciudad de Mádaba», según se lee en un margen del mosaico geográfico, en la escena de la dedicación de la iglesia. El mosaísta, aunque utilizó fuentes literarias, sobre todo a Eusebio y varios «itinerarios», se sirvió de un conocimiento directo de Palestina. Fue un árabe cristiano (*Salamanios* es nombre semítico) y culto. Siguió el griego de los LXX para indicar las doce tribus de Israel y en muchas citas de lugar. Las inscripciones son correctas. Se hallan apenas cuatro equivocaciones. No se presenta siquiera un solo caso de itacismo.

Dada la incomparable importancia de este magnífico mosaico, es deplorable la suerte que sufrió apenas descubierto, puesto que más de la mitad quedó destruido. En 1890, el nuevo patriarca griego de Jerusalén, monseñor Gerasimos, halló una carta que un monje había enviado en 1884 a su predecesor monseñor Nicodemos, en la que señalaba, en una iglesia de Mádaba, el grande y bello mosaico, y le pidió directrices. El patriarca envió a Mádaba un jefe albañil con el encargo de incluir el mosaico en la pavimentación de la nueva iglesia entonces en construcción sobre los mismos fundamentos y pilastras de la antigua basílica del norte de Mádaba, cuyos restos eran muy visibles. Cuatro monjes testimoniaron en 1896 que el mosaico geográfico, que originariamente ocupaba todo lo largo del pavimento, estaba casi intacto antes de la construcción de la nueva iglesia. Para consolidar sus cimientos y los de las dependencias (sacristía, casa presbiteral, escuela), los trabajadores destruyeron secciones enteras del mosaico. Lo rompieron por el centro para colocar una pilastra; lo deterioraron en otras partes. Se destruyó la simetría de la antigua basílica, de suerte que los bordes del mosaico que representan temas bíblicos han quedado fuera. Ya de antiguo se había procedido a la «restauración» de inscripciones o figuras destruidas, mediante teselas de colores puestas al azar y posteriormente con grandes teselas cúbicas blancas.

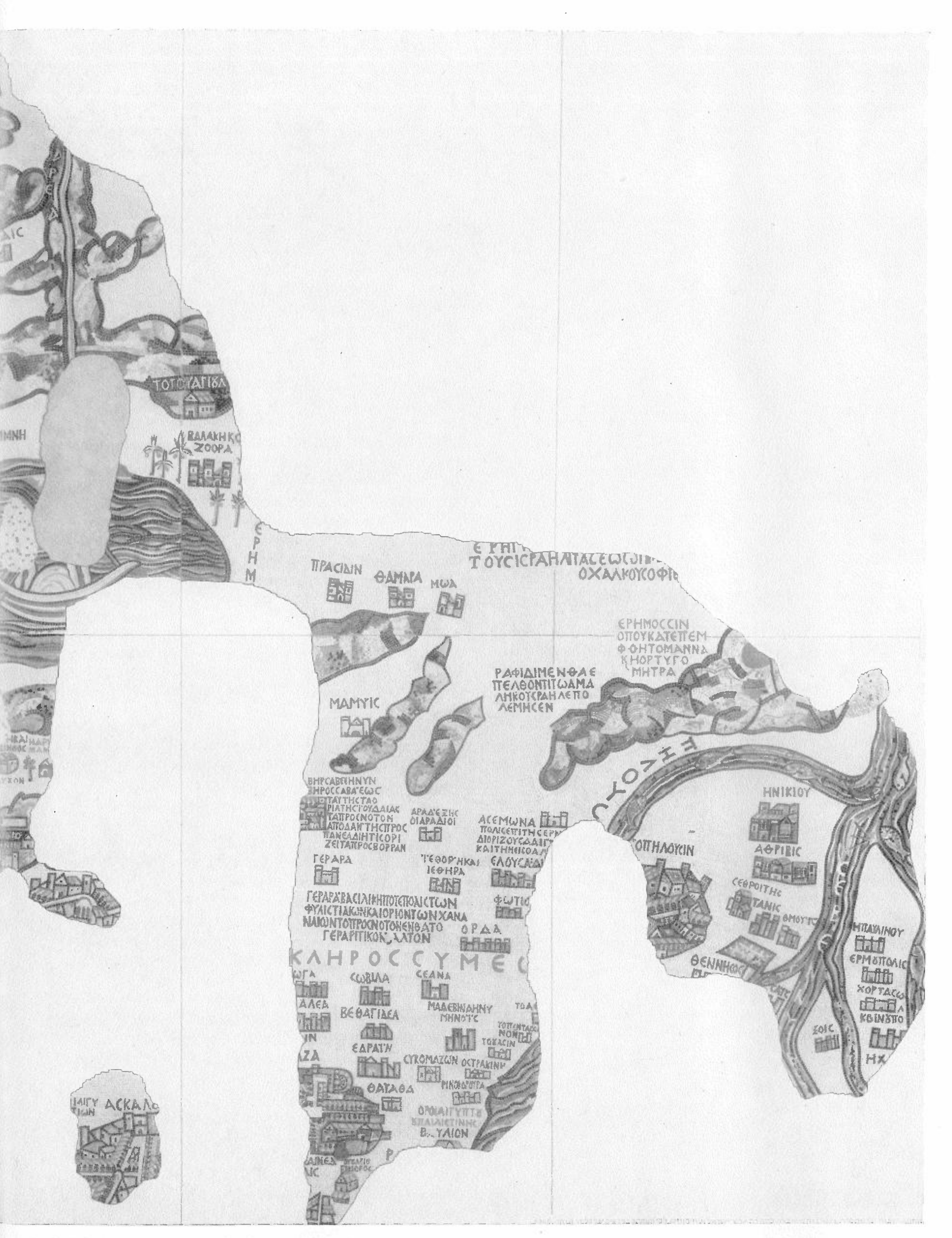
Cuáles fueron originalmente los límites del mapa-mosaico de Mádaba es difícil de precisar ahora. El profesor Cleofás, bibliotecario del convento griego de Jerusalén, aseguró (1896) que testigos dignos de crédito habían visto representadas en él Éfeso y Esmirna. Lagrange lo agranda hasta Constantinopla. Estaría, pues, también incluida, al norte, el Asia Menor. Ahora, después de las mutilaciones, el mapa se extiende de Zabulón, al norte, hasta el Delta del Nilo, al sur, y, puesto que queda delimitado al oeste por el mar, es probable que por el este llegase hasta el desierto.

Por qué fue creada precisamente en Mádaba esta representación documental espléndida, única en la cultura y en el arte antiguo, se puede explicar por la vecindad del monte Nĕbō y el recuerdo de la última visión de Moisés, llegado a su defunción. Dios quiso consolar a «su siervo», «mostrándole», desde aquellas cumbres, la Tierra Prometida[1]. En Mádaba se representó el espectáculo ante el cual exultó el viejo profeta: Por razón de Moisés se explica la inclusión de Egipto en el mapa-mosaico. Más de un siglo antes (siglo v), el mosaísta de Santa María la Mayor, en Roma, había también evocado el gran suceso poniendo: «Moisés ve la Tierra Prometida desde el monte».

El mapa de Mádaba estaba orientado en el interior mismo de la basílica. Se extendía, consiguientemente, de norte a sur en toda su amplitud. Para el autor del mosaico, el este era lo que para nosotros es el norte. Los nombres estaban escritos sobre su correspondiente figura, para que se pudiesen leer a medida que se avanzaba. Un atento examen es sumamente instructivo, porque cada localidad está diseñada con su fisonomía propia, con los monumentos y las iglesias que la caracterizan. Las iglesias, que se pueden reconocer siempre, están todas orientadas de tal modo que presentan sólo



Restos actuales del mapa-mosaico de Mádaba, procedente



de la iglesia de la Virgen María y conservado *in situ*

el lado occidental; su ábside queda invisible. La única excepción la ofrece el santuario del Santo Sepulcro. Los nombres geográficos están escritos (por medio de teselas rojas los principales y blancas, a veces negras, los demás), casi siempre sobre el lugar, mientras que los textos aducidos están dispuestos debajo, a los lados. Alguna que otra indicación topográfica está sin viñetas, como ΑΚΕΛΔΑΜΑ, ΕΦΡΑΘΑ.

El mosaico pretende ser un mapa bíblico del AT y NT. Tiene una sugestiva fuerza evocativa que nunca llegaría a igualar ningún tratado abstracto ni ninguna reconstrucción histórica. Nos presenta la Palestina antigua a través de la que el mosaísta tenía ante los ojos. De 130 nombres, 63 son del AT, 7 del evangelio y 60 no están contenidos en la Biblia, aunque algunos, como Nicópolis (Emmaús), indiquen lugares bíblicos. La intención bíblico-didáctica se manifiesta en la división de las doce tribus, indicadas con grandes letras rojas que miden 8 cm, a menudo unidas a un texto profético sacado de las bendiciones de Jacob[2] o de las de Moisés[3]. Los nombres de las ciudades bíblicas van además acompañados de una cita bíblica, a veces abreviada. Las ciudades bíblicas están representadas a escala proporcionada a la importancia que tuvieron en la historia de la salvación. Esto explica las dimensiones exageradas, desde el punto de vista artístico, de Jerusalén, muy eficaces en sentido didáctico. Nada hay repetido o monótono, sea en los núcleos habitados, sea en el paisaje. El juego de los colores da vida a cada pormenor y subraya felizmente cualquier variación orográfica e hidrográfica.

Del Jordán a Nāblus (ΝΕΑΠΟΛΙϹ) hay indicadas ocho localidades; del Jordán inferior, o norte, al mar, doce, a partir de Samaría; de Jericó a los montes de Jerusalén, quince; al este del mar Muerto, diez; de Jerusalén (Η ΑΓΙΑ ΠΟΛΙϹ) al mar, quince; de Belén al mar, diez; de Mamrē' al mar, doce; en el sudoeste palestino y en el Négeb, treinta y cuatro; en Egipto, catorce. El cómputo podría ser otro. El conjunto sería mayor si en él se incluyesen las indicaciones de ríos y montes, los términos truncados, de identificación discutida, y los nombres de las antiguas tribus de Israel.

[1]Dt 34,1-5. [2]Gn cap. 49. [3]Dt cap. 33.

Bibl.: Los escritos de los pioneros de la arqueología de Mádaba y de los descubridores del mapa en mosaico, desde 1889 a 1913, pueden hallarse en la lista que está al fin del documentado estudio de H. LECLERCQ, *Madaba*, en *DACL*, X, cols. 806-885. En estos últimos treinta y cinco años son dignos de mención: P. THOMSEN, *Das Stadtbild Jerusalems auf der Mosaikkarte von Madaba*, en *ZDPV*, 52 (1929), págs. 149-173, 192-219; íd., *Der Künstler der Mosaikkarte, von Madaba*, en *ByZ* (1929-1930), págs. 597-601. M. AVI-YONAH, *The Madaba Map, with Introduction and Commentary*, Jerusalén 1954, con un índice fundamental; reproduce las diez láminas en colores de la obra de Palmer y Guthe, confronta el trabajo con otros documentos y adopta en las leyendas las correcciones sugeridas por V. R. Gold. R. T. O'CALLAGHAN, *Madaba*, en *DBS*, V, cols. 627-705. B. BAGATTI, *Il significato dei mosaici della scuola di Madaba*, en *RACr*, 33 (1957), págs. 158-160. V. R. GOLD, *The Mosaic Map of Madaba*, en *BA*, 21 (1958), págs. 50-71.

Notas y discusiones sobre sitios particulares: F. M. ABEL, *Galgala qui est aussi Dodécalithon*, en *Mémorial J. Chaine*, Lyon 1950, págs. 29-39. R. T. O'CALLAGHAN, *Is Beeroth on the Madaba Map?*, en *Bibl*, 32 (1951), págs. 57-64. K. ELLIGER, *Noch einmal Beeroth*, en *Mélanges A. Robert*, París 1957, págs. 82-94; íd., *Beeroth und Gibeon*, en *ZDPV*, 73 (1958), págs. 125-132.

A. ROMEO

MĀDAY (Μαδοί [B], Μαδαΐμ [B], Μαδαί [A]; Vg. *Madai*). Hijo de Jafet[1], que dio origen, según la Tabla de las Naciones, a → **Media**.

[1]Gn 10,2; 1 Cr 1,5.

MADAN. Forma latina variante del nombre de uno de los hijos de Abraham, llamado correctamente en hebreo → **Mĕdān**.

MADERA (heb. *ʿēṣ*; ξύλον; Vg. *lignum*). 1. ANTIGUO TESTAMENTO. Si bien la visión actual del panorama palestinense sea más desolada que la de los tiempos bíblicos, sin embargo, tampoco entonces fue Palestina país abundoso en bosques y madera. La fitografía, en general, corresponde a la vegetación sub-tropical mediterránea.

En la época del asentamiento de las tribus hubo que roturar la montaña de Efraím, porque el terreno de labrantío era totalmente insuficiente para proveer a la alimentación[1], y la tala se prolongó siempre como ha ocurrido en los pueblos de larga historia. Algunas comarcas actuales de Siria pueden dar idea de la vegetación palestinense en época anterior a la conquista.

Las construcciones eran de barro y piedra principalmente; no abundaban las de madera. El Templo y palacio de Salomón constituyeron una brillante novedad, pero para ello fue precisa una amplia importación de cedros desde Fenicia[2]. De los carpinteros y ebanistas fenicios aprendieron los hebreos a trabajar la madera para usos caseros y agrícolas[3]. De maderas laborables el AT menciona la acacia[4], el cedro, el ciprés empleado en la construcción de barcos[5], el pino, la encina, el olivo, el sicómoro y el sándalo[6] (→ **Flora**).

[1]Jos 17,14-18. [2]Cf. 1 Re caps. 5-7. [3]Cf. 2 Sm 5,11; 1 Re 5,6. [4]Éx 25,5.10; 26,15. [5]Cf. Is 55,13; Ez 27,5; 1 Re 6,15. [6]1 Re 6,23; 10,11-12.

2. NUEVO TESTAMENTO. Al igual que el término hebreo *ʿēṣ*, ξύλον indica tanto la madera viva o árbol verde como la madera seca, ya utilizada para obras de carpintería o instrumento espontáneo en la mano del hombre. En cada caso decide, por consiguiente, el contexto más que el solo vocablo. Así la chusma que va en busca de Jesús está armada con «espadas y palos» o bastones de madera[1]; el carcelero sujeta los pies de Pablo y Silas «en el leño», sin duda alguna cepo de madera[2].

La palabra honda de Jesús a las mujeres compasivas de Jerusalén contrapone el leño verde — con que se designa a Sí mismo — al leño seco — que son sus contrarios o el pueblo judío. En la palabra está latente la imagen del juicio de Dios y de la tribulación como fuego que purifica; no en el sentido de «sequé el árbol verde e hice reverdecer el árbol seco», sino más bien «voy a encender un fuego que devorará todos los árboles, los verdes y los secos»[3]. Parecida idea está en Pablo: el fuego revelará la calidad de la obra de cada predicador, limpiando más los metales y piedras preciosas y consumiendo la madera, el heno y la paja[4].

Un significado específico de «leño» es aquel con que designa la cruz; el paso está preparado por el texto deuteronómico que habla del reo condenado a morir colgado de un madero o tronco, al que había que en-

terrar antes de la noche, porque es maldición de Dios para la tierra[5]. El viejo tormento sirofenicio era realmente el empalamiento y no la crucifición, tormento romano; pero la semejanza hizo que los apóstoles aplicasen el texto sagrado al caso de Jesús ya desde el principio de la catequesis[6].

El Apocalipsis menciona el árbol de vida con alusión evidente al del jardín de los orígenes[7] y la madera de tuya[8], madera preciosa del norte de África, parecida al ciprés.

[1]Mt 26,47 y par. [2]Act 16,24 [3]Ez 17,24; 21,3. [4]1 Cor 3,12. [5]Dt 21,22-23. [6]Act 5,30; 10,39; 13,29; Gál 3,13; 1 Pe 2,24. [7]Ap 2,7.10; 22,2.14.19. [8]Ap 18,12.

Bibl.: Abel, I, págs. 201-217. J. Schneider, ξύλον, en *ThW*, V, págs. 36-40. S. Bartina, *Apocalipsis de San Juan*, en *La Biblia Comentada*, Madrid 1962, pág. 774.

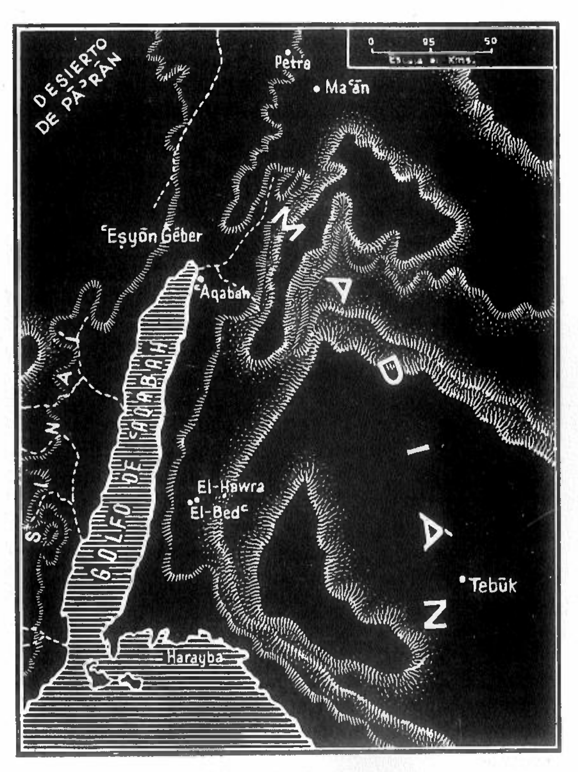
C. GANCHO

MADERA RESINOSA. → **Flora, § 5 *d*.**

MADIÁN (heb. *midyān*; Μάδιαν; Vg. *Madian*). 1. Origen. Madián es uno de los hijos que Abraham tuvo de su concubina Qĕṭūrāh[1], al que, junto con el resto de sus hermanos, hizo donaciones y separó de su hijo Isaac, único heredero, dirigiéndole a tierras de Oriente[2]. Todos estos descendientes de Abraham moraron en el desierto siroarábigo, llevando una vida nómada, y haciendo a veces incursiones en los pueblos sedentarios de las comarcas circunvecinas.

[1]Gn 25,2. [2]Gn 25,5.6.

2. Geografía. La Biblia proporciona datos, a veces no demasiado precisos, acerca de la localización geográfica de los madianitas, los descendientes de Madián. Se enuncia primeramente que fueron a morar, junto con los demás descendientes de Abraham por la línea de sus concubinas, en Oriente, es decir, el desierto siroarábigo[1]. La «tierra de Madián», adonde Moisés escapa para librarse de las iras del faraón[2], es conocida también, de forma indirecta, gracias al antiguo relato de Sinuhé, como una región idónea para refugiarse en ella los fugitivos políticos de la corte faraónica, ya que, por su relativa proximidad a Egipto, desde allí era fácil seguir todas sus incidencias políticas. Apacentando Moisés el ganado de su suegro, un día lo condujo «más allá del desierto» al monte Ḥōrēb y allí tuvo lugar la teofanía de la zarza[3]. Apoyándose en otros pasajes[4], algunos autores han supuesto el Ḥōrēb, no en el lugar tradicional del Sinaí, sino en algún punto del desierto de Madián. Fuentes extrabíblicas ayudan, por su parte, a la localización de su situación geográfica. Ptolomeo habla de dos ciudades llamadas Μοδίανα y Μαδίαμα respectivamente, de las cuales la primera estaba situada en la costa del golfo de ʿAqabah y la segunda en el interior. San Jerónimo y Eusebio mencionan la ciudad de Madián que estaba en la parte sur de la provincia de Arabia, al este del mar Rojo. También Flavio Josefo la menciona con el nombre de Μαδιάν. Los geógrafos árabes, por su parte, conocen ya antes del siglo xiv una ciudad de Madyān que, coincidiendo con las anteriores, habría de situarse en el-Hawra, cerca del oasis de el-Bedʿ, al este del golfo de ʿAqabah, o bien Mogāʾir Šuʿayb, en donde existen tumbas talladas en la roca, así como



Mapa del territorio de Madián

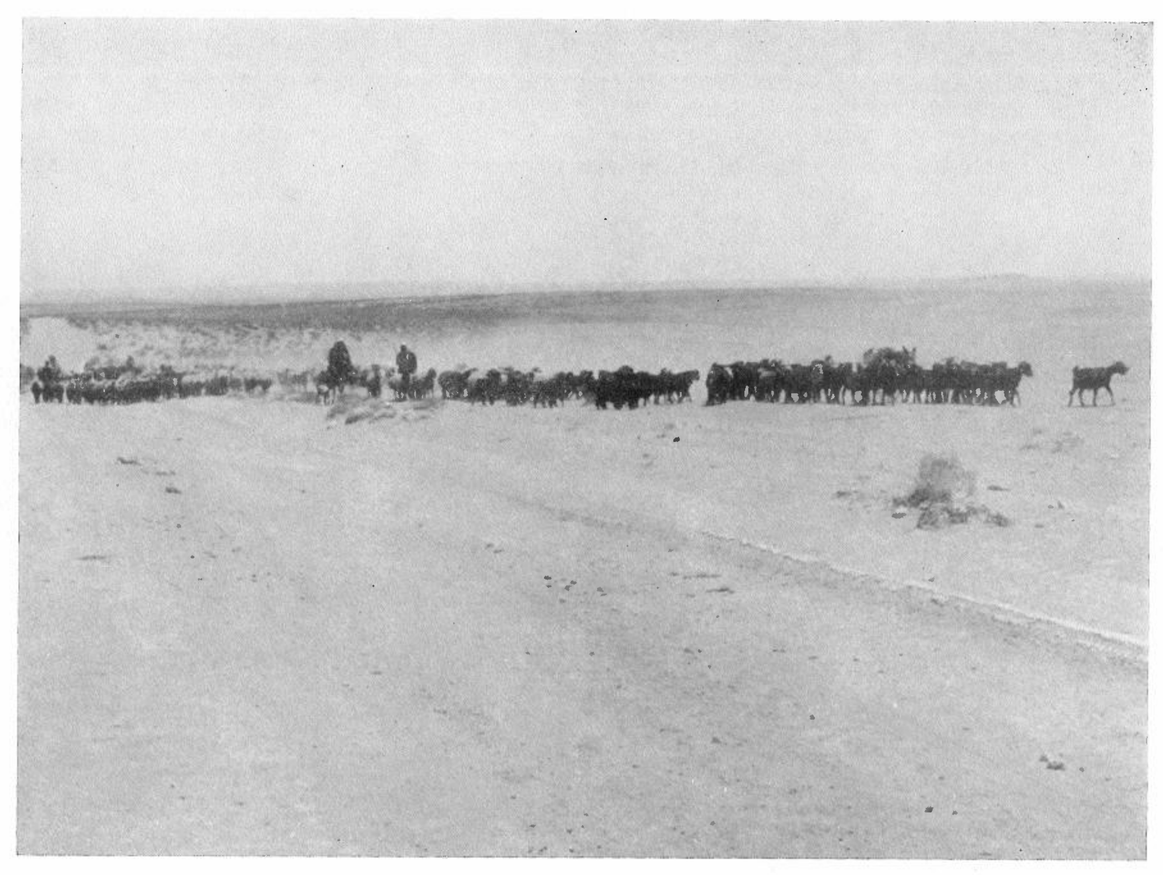
una gruta que se supone el sitio en que Šuʿayb (identificado con Jetro) oraba, y también una fuente que, según la tradición, era en la que Moisés daba agua a sus rebaños.

La importancia para localizar con cierta aproximación el territorio de Madián reside también en la identificación del lugar ocupado por algunos de sus hijos[5], que, sin duda alguna, no podían estar muy alejados. ʿĒfāh, conocido en los textos asirios como *ḫaiap(p)a*, aparece en relación con Saba y su nombre tal vez se ha perpetuado en el-Guwāfah, templo en ruinas existente en el Ḥesmah, al sudoeste de Tebūk, y al noroeste de Arabia. Por la misma región estaría otro de los hijos de Abraham y Qĕṭūrāh, ʾĂbīdāʿ, el *ibadidi* de los textos cuneiformes y que en la campaña de Sargón del 715 se menciona junto con *ḫaiap(p)a*.

Basándose en todos estos puntos se llega a la conclusión de que los madianitas ocuparon primitivamente el territorio situado en la península arábiga al este del golfo de ʿAqabah, si bien, posteriormente, llegaron a extenderse con sus rebaños hasta la parte norte de dicho golfo y, en dirección oeste, por la parte septentrional de la península sinaítica, como claramente se lee en un pasaje bíblico[6]. Por el norte, llegarían a infiltrarse en Edom y Moab, e incluso, como en el epígrafe siguiente se verá, hasta en la misma Palestina.

[1]Gn 25,6. [2]Éx 2,15. [3]Éx 3,1.2. [4]Dt 33,2; Jue 5,4-5; Hab 3,3. [5]Gn 25,4. [6]1 Re 11,18.

3. Historia. La primera vez que se menciona a los madianitas, después de consignárseles los territorios de



Rebaño de ovejas en la altiplanicie de Edom, lugar que también fue muy frecuentado por el ganado menor que poseían los madianitas. (Foto P. Termes)

su hábitat[1], es anunciando que han sido derrotados en Moab[2]; nada se conoce históricamente de esta campaña (que para algunos tendría cierta relación con la posteriormente efectuada en la época de los Jueces), si bien hay que destacar que Eusebio hace mención de una ciudad de Madián en las proximidades del Arnón, ya en ruinas en su época y de la que no quedan más noticias.

Posiblemente no se trató de una invasión en regla de Moab, sino una incursión, más o menos duradera, del pueblo nómada que eran los madianitas. Prueba de este carácter es el episodio de la venta de José por unos mercaderes madianitas[3]; el que en unos versículos se les llame «ismaelitas» y en otros «madianitas», supone, para unos autores, una dualidad de documentos y, según otros, una, por así llamarla, identificación de parentesco de ambos pueblos, ya que ambos eran descendientes de Abraham, si bien los ismaelitas lo eran por la línea de Agar[4] y los madianitas lo eran por la de Qĕṭūrāh[5]. El hecho es que este episodio ilustra claramente acerca de una de las facetas de los madianitas, esto es, su ocupación en el tráfico comercial por medio de caravanas que, desde el septentrión de Siria, llegaban hasta Egipto a través de los territorios de Galaad y Palestina.

El pastoreo trashumante, seminómada, era su modo fundamental de vida, como demuestran los episodios de Moisés, en relación con los madianitas, antes de asumir su jefatura de Israel[6], lo cual, por otra parte, los hacía perfectos conocedores de todas las rutas de Oriente[7]. Ya posiblemente por esta misma época había importantes núcleos madianitas totalmente sedentarios y dedicados a la extracción del cobre, cuyas minas, más ricas que las de Edom y Sinaí, proveían de dicho metal a egipcios y cananeos. Un clan de los madianitas, los quenitas («artesanos del cobre»; cf. ár. *qayn* y aram. *qaynāyā'*, «forjador»), posiblemente recibe tal nombre a causa de su ocupación en las minas[8].

Los madianitas parecen haberse asentado parcialmente, por lo menos algunos clanes, en Moab. Moabitas y madianitas planean la forma de neutralizar la influencia de Israel, y mandan a buscar a Balaam para que lo maldiga[9]. Sus costumbres parecen ser licenciosas en tal época y algunos israelitas no sólo se pervierten con mujeres moabitas y madianitas, sino que, posiblemente, adoran a sus ídolos, lo que hace que sobre ellos recaiga la ira divina[10] y comience la hostilidad de israelitas contra madianitas[11], que son castigados duramente[12]; como el ejército hubiera dejado con vida a las mujeres y niños, Moisés se encoleriza contra ellos y

ordena dar muerte a todos los niños varones, así como a todas las mujeres no vírgenes[13]. El episodio, que marca un *ḥērem* total no sólo contra hombres, sino también contra toda mujer que no se conservase virgen, demuestra que Moisés, viendo la descompuesta situación moral en que se hallaba tal pueblo y deseando conservar la de Israel, ordena su exterminio que, por otra parte, hay que contemplar no con los ojos de un hombre de nuestra época, sino en relación con el ambiente y las prácticas guerreras de dichos países en un estadio cultural tan inferior al actual.

En el período de los jueces[14], cuando ya los israelitas habían comenzado su etapa sedentaria, nómadas madianitas (aliados con otras tribus del desierto siroarábigo) hacen anualmente devastadoras algaras en Palestina, llevándose consigo grandes botines, hasta que Gedeón pone fin a tales incursiones, derrotándolos en Palestina y persiguiéndolos hasta Transjordania[15].

Esta campaña, que será cantada en otros diversos lugares[16] y con la que posiblemente tiene relación la derrota de madianitas ya anteriormente expuesta[17], pone fin a la amenaza de los madianitas que desaparecen del cuadro de la historia de Israel.

[1] Gn 25,2-6. [2] Gn 36,35. [3] Gn 37,25-36. [4] Gn 25,12. [5] Gn 25 1-2. [6] Éx 2,15. [7] Nm 10,29-31. [8] Jue 1,16; 4,11. [9] Nm 22,4-7. [10] Nm 25,1-18. [11] Nm 25,17. [12] Nm 31,1-12. [13] Nm 31,13-24. [14] Jue 6,1-6. [15] Jue caps. 7 y 8. [16] Sal 83,10.12; Is 9,4; 10,26; 66, 60; Hab 3,7. [17] Gn 36,35.

Bibl.: PTOLOMEO, *Geogr.*, 6,7.27. EUSEBIO, *Onom.*, 136,31. F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 2,11,1. R. BURTON, *The Gold Mines of Midian*, Londres 1879. A. MUSIL, *The Northern Hegaz*, Nueva York 1926, págs. 278-296. ABEL, I, págs. 285-287. D. BALDI, *Madian*, en *ECatt*, VII, cols. 1793-1794. A. CLAMER, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, pág. 339; íd., *L'Éxode*, en ibíd., I, París 1956, págs. 76-78. W. F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel*, 4.ª ed., Baltimore 1956, págs. 60, 100, 132, 206; íd., *De la Edad de Piedra al Cristianismo*, Santander 1959, págs. 202-203 (trad. esp.). H. ST. J. PHILBY, *The Land of Midian*, Londres 1957. SIMONS, § 166

R. SÁNCHEZ

MADMANNĀH («montón de estiércol»; Μαχαρίμ, Μαδμηνά; Vg. *Medemena*, *Madmena*). Ciudad del extremo meridional de Judá[1], cuyo fundador o señor fue Šáʿaf, hijo de Caleb[2]. Tal vez haya de identificarse con → **Bēt ha-Markābōt**. Tanto Eusebio como el mapa de Mádaba la sitúan erróneamente al sur de Bersabee en vez de al noroeste, en Ḫirbet Umm el-Deiminah, que está a unos 6 km al este de Tell Huweilifah como suponen los críticos modernos.

[1] Jos 15,31. [2] 1 Cr 2,49.

Bibl.: EUSEBIO, *Onom.*, 130,7. CONDER-KITCHENER, III, págs. 392, 399. ABEL, II, págs. 372. SIMONS, §§ 317 (30), 321, 322 (6), 1076.

C. COTS

MADMĒN («ciudad del silencio»?; LXX omite; Vg. *Silens*). Ciudad de Moab, mencionada en el oráculo de Jeremías contra dicha región[1]. Posiblemente idéntica a la Dīmōn de Isaías 15,9 y Mē Dīmōn del mismo versículo, si bien otros autores suponen que se trata de → **Dībōn** de Is 15,2, con un cambio de consonantes que el profeta hizo adrede jugando con el término «sangre» o «aguas (o ríos) de sangre». Se identifica con Ḫirbet Dimnah, que se encuentra situado sobre ʿAin el-Megeisil, posible lugar de Mē Dīmōn.

[1] Jer 48,2.

Bibl.: ABEL, II, pág. 372. R. AUGÉ, *Isaïas*, en *La Bíblia de Montserrat*, XIII, Montserrat 1935, pág. 173. L. DENNEFELD, *Isaïe*, en *La Sainte Bible*, VII, París 1947, pág. 73. J. KÖNIG, *Isaie*, en *BP*, II, pág. 52. SIMONS, §§ 1261, 1367.

M. MÍNGUEZ

MADMĒNĀH («lugar de estiércol»; Μαδεβηνά; Vg. *Medemena*). Ciudad mencionada por Isaías en su oráculo ante la inminente invasión asiria[1]. Su localización es desconocida. La mayoría de los autores se inclinan a situarla en las proximidades de Šaʿfat: Ḫirbet el-Ṣōmaʿ (Dalman), Ḫirbet el-Qarami (Féderlin) o en la misma Šaʿfat (Valentier). Abel también opina que debería situarse en estos contornos. Albright indicó Ḫirbet Erḥa o Deir Sellām, suponiendo una trasposición de los versículos 31 *a*-29 *b*. Simons cree que sería un arrabal de Jerusalén.

[1] Is 10,31.

Bibl.: GUÉRIN, *Judée*, I, pág. 395. CL. GANNEAU, I, pág. 471. ABEL, II, pág. 372, con bibliografía. SIMONS, §§ 1239, 1261, 1289, 1588 (11).

J. VIDAL

MĀDŌN («contención»; Μαρών; Vg. *Madón*). Ciudad del Canaán septentrional a cuyo rey Yōbāb derrotó Josué junto con la coalición de que formaba parte[1]. En el Talmūd (*Mĕgillāh*, 1) se hace una referencia que se podría aplicar a esta localidad. Se identifica con Qarn Ḥaṭṭīn, cercana a Ḫirbet Madyan (unos 8 km al occidente del Genesaret), que ha conservado el nombre primitivo. Hay en él piedras ciclópeas y otros restos de fines del Bronce y principios del Hierro.

[1] Jos 11,1; 12,19.

Bibl.: A. NEUBAUER, *Géographie du Talmud*, París 1868, pág. 207. GUÉRIN, *Galilée*, I, págs. 193-195. CONDER-KITCHENER, I, págs. 365, 403. ABEL, II, págs. 372-373, con bibliografía. SIMONS, §§ 335 (12), 499, 510 (21).

M. V. ARRABAL

MADRE (heb. *ʾēm*, *yōlédet*; μήτηρ, τικτοῦσα; Vg. *mater*, *genitrix*, *genetrix*). 1. La primera maternidad histórica que refiere la Biblia viene expresamente atribuida a intervención divina: «Dijo Eva: "He alcanzado de Yahweh un varón"»[1], y ya en el relato de la creación las funciones maternas entran en el destino esencial de la mujer[2]. Y desde la época histórica más antigua la maternidad constituyó la máxima ilusión de todas las mujeres hebreas y su máxima dignidad en la sociedad israelita, mientras que la esterilidad era mirada por todos como una desgracia y hasta como aprobio afrentoso. Por lograr la maternidad, anhelada con deseo salvaje, las mujeres llegan a prostituirse con relaciones incestuosas[3] y dan esclavas a sus maridos para lograr al menos hijos de adopción[4]: «¡Dame hijos o me muero!», suspira Raquel; Ana, estéril, vive en tristeza hasta lograr un hijo, la heredera de Jefté llora su virginidad, etc.[5] Todavía en el NT persiste la misma mentalidad como aparece en Isabel, madre tardía del Bautista[6]. Cuando la mujer ha alcanzado la maternidad es consciente de haber conseguido su destino, «su hora», su felicidad[7]; Pablo ve la maternidad de las cristianas casadas como su gran medio de santificación y salud eterna[8].

Aun cuando la familia hebrea es esencialmente patriarcal y se apoya y gira sobre el tronco del padre, se comprende fácilmente que en una sociedad en que predominaba la poligamia la madre fuese la encargada de la educación de los hijos, y que éstos sientan más fuertes los vínculos uterinos que los derivados del común padre[9]; por ello ni en la época histórica más antigua se da el matrimonio entre hermanos uterinos, mientras se ven casos de hermanos paternos desposados[10]. En muchos casos, el nombre lo impone la madre, aun cuando el padre pueda cambiarlo, y en la genealogía de los reyes se menciona siempre el nombre de la madre[11].

[1]Gn 4,1. [2]Gn 1,28; 3,16.20. [3]Gn 19,30-38; cap. 38. [4]Gn 16, 1-3; 30,3.9. [5]Gn 30,1; Jue 11,37; 1 Sm 1,9-19. [6]Lc 1,7.25. [7]Cf. Gn 21,6-7; Rut 4,14-17; Jn 16,21. [8]1 Tim 2,15. [9]Cf. Gn 20,12; Dt 13,6; Jue 8,19. [10]Gn 20,12; cf. 2 Sm 13,1.16-20. [11]Gn 35,18; cf. Lc 1,60.63; 1 Re 11,26; 2 Re 8,26, etc.

2. El apelativo de madre tiene, en ambos Testamentos, una amplitud que sobrepasa los términos de la maternidad natural. En el mismo parentesco de consaguinidad se llama madre a la abuela — como al abuelo padre —[1] probablemente a la suegra[2], y también a la antepasada remota[3]. En un sentido figurado por lo que supone de protección de los propios habitantes, son denominadas madres las ciudades y la capital o metrópoli, respecto de las ciudades menores[4]; san Pablo llama «madre» de los cristianos a la Jerusalén celestial[5], y el Apocalipsis a Babilonia [Roma] «madre de prostitutas y abominaciones» por ser foco de idolatría en el mundo entero[6], y el sepulcro es madre de los muertos que vuelven a su seno[7].

[1]1 Re 15,10; cf. Gn 28,13. [2]Cf. Rut 1,11.13; 2,2. [3]Ez 16,3. [4]Os 4,5; Is 50,1; 66,7; Jer 50,12; 2 Sm 20,19. [5]Gál 4,26. [6]Ap 17,5. [7]Cf. Job 1,21; 17,14; Eclo 40,1.

3. Las madres hebreas han dado pruebas de verdadero amor materno a lo largo de la historia israelítica: Agar, Ana, Riṣpāh, la innominada madre de los siete hermanos Macabeos, etc.[1] Su amor exige el respeto y afecto filial al igual que el padre, y viene prescrito en el Decálogo, repetidas veces propuesto en los libros Sapienciales y confirmado y revalorizado por Jesús y más tarde por los escritos apostólicos[2].

Como símbolo de la generosidad, el amor de madre ha servido para designar la ternura y solicitud de Dios respecto de su pueblo[3], aunque la imagen no es frecuente sin duda por encajar peor con la trascendencia y poder divinos. La unión e intimidad entre Jesús y el creyente es tanta que éste es «madre y hermano y hermana»[4] de Cristo; y sus exigencias van más allá del amor que el buen hijo siente hacia su madre[5].

«Madre de Jesús» es el título más elogioso de María.

[1]Gn 21,14-16; 1 Sm 1,22-27; 2 Sm 21,8-10; 2 Mac cap. 7. [2]Mt 15,4-6 y par; Ef 5,31; 6,2. [3]Is 49,15; 66,13. [4]Mc 3,31-35 y par. [5]Lc 14,26 y par.

Bibl.: W. Michaelis, μήτηρ, en *ThW*, IV, págs. 645-647.

C. Gancho

MADYAN, Ḫirbet. Lugar palestino moderno relacionado con la localización de → **Mādōn**.

MAESTRO DE JUSTICIA. La expresión *mwrh h-) ṣdq(h)* (casi igual a la de Jl 2,23; cf. también Os 10,12), se encuentra varias veces en algunos manuscritos de Qumrān, de modo especial en el *Comentario*, o *pé-šer, de Habacuc*[1]. Debe traducirse, como generalmente se hace, por «Maestro de Justicia», «Doctor de Justicia», es decir, el Maestro o Doctor que enseña la justicia; no es, pues, afortunada la traducción «Maestro justo» que algunos autores prefieren (→ **Esenios** y **Qumrān**).

Según se deduce del conjunto de los textos que de él hablan, el Maestro de Justicia es una figura histórica, de un pasado no muy lejano, que ha desempeñado un papel importantísimo en la comunidad o secta de Qumrān; si no propiamente su fundador, sería, al menos, su gran organizador. Era un sacerdote que se creía dotado de especial conocimiento de los designios de Dios, y que dio a conocer a sus seguidores lo que pensaba cumpliría el Señor en la generación última, haciéndoles sentir vivamente la esperanza de la próxima venida del Señor. La secta, que se estimaba la comunidad de Dios, el Pueblo nuevo, nuevo Israel, el del pacto amoroso de salvación anunciado por los profetas, debió de recibir del Maestro de Justicia su manera peculiar de interpretar los libros proféticos de la Biblia, las severas leyes disciplinarias y la organización en campamentos, al modo de Israel en el desierto[2].

Tuvo muchos enemigos esta gran figura; pero fue especialmente perseguido por uno, a quien el *Comentario de Habacuc* llama el Sacerdote impío (¿tal vez uno de los príncipes asmoneos?: ¿Alejandro Janneo?) que «persiguió al Maestro de Justicia con rabia y furor, y quiso suprimirlo en la morada de su destierro»[3]. Pero Dios hizo caer terribles castigos sobre el Sacerdote impío, «entregándolo a sus enemigos, porque había obrado inicuamente contra sus elegidos (de Dios)»[4].

No sabemos nada cierto de cómo murió el Maestro de Justicia; parece fue de muerte natural. Ni hay ningún indicio de que sus seguidores, como arbitrariamente ha pretendido Dupont-Sommer, dieran a su muerte un carácter de expiación o creyeran que había resucitado.

Se ha pensado que el Maestro de Justicia pudo haber compuesto la *Regla de la comunidad* y el *Documento de Damasco*. Con bastante más probabilidad se atribuye al Maestro de Justicia la colección de himnos de acción de gracias (*hōdāyōt*), al menos parte de ellos. Muchos tienen un carácter autobiográfico muy pronunciado, repitiéndose insistentamente las mismas alusiones a los sufrimientos del autor, al favor que el Señor le ha concedido por haber puesto en Él toda su fe llena de confianza, al conocimiento que le ha dado de los profundos misterios divinos, a su oficio de portador de la verdad e intérprete de las palabras de Dios, a pesar de ser — lo va confesando una y otra vez — gran pecador, «asiento de vergüenza y fuente de torpeza, horno de iniquidad y edificio de pecado, espíritu que yerra, pervertido y sin entendimiento, aterrorizado por los juicios rectos»[5].

¿No sería el Maestro de Justicia tal vez Judas el Esenio, mencionado por Flavio Josefo[A], que nos lo presenta (103 a.C.) rodeado de discípulos y acertando siempre en sus predicciones?

[A]*Bel. Iud.*, 1, 3, 5, 78-80; íd., *Ant. Iud.*, 13, 11, 2, 311-313.

[1]1QqHab 1,12; 2,2; 5,10; 7,4; 8,3; 9,9-10; 11,5; 4QpPs 37, 2.15; CDC 1,11; 20,22. No se encuentra, contrariamente a lo que se pen-

saba en un principio, en 4 QpMiq.[10] lín. 4. [2]Éx 16,13; Nm 12,15; Dt 23,14. [3]1 QpHab 11,4-5. [4]1 QpHab 9,10-12. [5]1 QH 1,22.

Bibl.: A. MICHEL, *Le Maître de Justice*, Aviñón 1954. H. H. ROWLEY, *The Teacher of Righteousness and the Dead Sea Scrolls*, en *BJRL*, 40 (1957-1958), págs. 114-146. J. CARMIGNAC, *Le Docteur de Justice et Jésus-Crist*, París 1957. F. J. CAUBET ITURBE, *El Maestro de Justicia y los Himnos de Qumrān*, en CB, 14 (1957), págs. 365-370. A. DUPONT-SOMMER, *Le livre des Hymnes découvert pres de la Mer Morte (1QH)*, en *Semitica*, 7, París 1957. J. CARMIGNAC, *Retour du Docteur de Justice*, en *RQ*, 1 (1958-1959), págs. 235-248. A. S. VAN DER WOUDE, *Le Maître de Justice et les deux Messies de la Communauté de Qumrān*, en *La Secte de Qumrān et les origines du Christianisme*, por J. VAN DER PLOEG y otros (*Recherches Bibliques*, IV) Brujas 1959, págs. 121-134. J. CARMIGNAC, *Les éléments historiques des «Hymnes» de Qumrān*, en *RQ*, 2 (1959-1960), págs. 205-222. W. GRÜNDMANN, *Der Lehrer der Gerechtigkeit von Qumrān und die Frage nach der Glaubensgerechtigkeit in der Theologie des Apostels Paulus*, en *RQ*, 2 (1959-1960), págs. 237-259. C. SPICQ, *Une allusion au Docteur de Justice dans Matthieu 23,10?*, en *RB*, 66 (1959), págs. 387-396. J. T. MILIK, *Diez años de descubrimientos en el desierto de Judá*, Madrid 1961 (trad. cast.). M. DELCOR, *Le Docteur de Justice, nouveau Moïse, dans les Hymnes de Qumrān*, en *OBL*, 4 (1962). J. CH. VON KÖLICHEN, *Der «Lehrer des Gerechtigkeit» und Hos 10,12 in einer rabbinischen Handschrift des Mittelalters*, en *ZAW*, 74 (1962), págs. 324-327. J. CARMIGNAC, *Notes sur les Peshārīm*, en *RQ*, 3 (1962), págs. 505-538. C. ROTH, *The Teacher of Righteousness and the Prophecy of Joel*, en *VT*, 13 (1963), págs. 91-95. G. JEREMIAS, *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, en *Studien zur Umwelt des Neuen Testaments*, 2, Gotinga 1963. S. HOLM-NIELSEN, *«Ich» in den Hodajoth und die Qumrāngemeinde*, en *Qumrān-Probleme* (edit. por H. Bardtke), Berlín 1963, págs. 217-229.

F. J. CAUBET

MAGADÁN (Μαγαδάν, Μαγδαλάν, Μαγδαλά; Vg. *Magedan*). Lugar mencionado por Mateo al término de la descripción de la segunda multiplicación de los panes[1], llamado Dalmanuta en el evangelio de Marcos. Parece que haya de enmendarse en Magdala, de la que Magadán sería una forma helenizante. Por lo tanto, en caso de aceptar esta corrección, admitida por la mayoría de los exegetas, la población de Magadán tendría que localizarse en la actual Meğdel (la antigua Magdala).

[1]Mt 15,39.

Bibl.: B. HJERLE-HANSEN, *Énigme géographique et linguistique...*, en *RB*, 53 (1946), págs. 372-384. P. LEMAIRE - D. BALDI, *Atlante storico della Bibbia*, Roma 1955, pág. 278. HAAG, cols. 303-304.

M. GRAU

MAᶜGĀLĀH (heb. *ha-maᶜgālāh*; ἡ στρογγίλωσις; Vg. *Magala*). El término hebreo aparece traducido por la Vg. como topónimo[1]. En realidad parece indicar que se trataba de un campamento en que Saúl reunió a sus tropas para atacar a los filisteos; el contexto señala como lugar de su localización el valle del Terebinto. En otro pasaje, el mismo término hebreo se traduce por *tentorium* (λαμπήνη)[2].

[1]1 Sm 17,20. [2]1 Sm 26,5.

Bibl.: B. UBACH, *I Samuel*, en *La Biblia de Montserrat*, V, Montserrat 1952, pág. 111.

M. GRAU

MAGBĪŠ («juntado»?; Μαγεβώς; Vg. *Megbis*). Ciudad fuerte, cuyos hijos o moradores regresaron del Cautiverio[1]. El pasaje paralelo omite su nombre en el hebreo, pero no en las versiones antiguas[2]. Se identifica con Ḫirbet el-Maḫbiyah (o Ḫirbet el-Wāwiyah) situado a unos 7 u 8 km al este-nordeste de Beit Ğibrīn. Simons ha propuesto Ḫirbet Qanān Mugeimis, a unos 2 km al oeste de ᶜĒlam.

[1]Esd 2,30. [2]Neh 7,33.

Bibl.: ABEL, II, pág. 373. SIMONS, § 1025.

J. VIDAL

MAGDALA. Magdala es un topónimo común que significa «la torre»; probablemente el nombre original y completo fue Migdal ʾĒl, «La torre de Dios». Actualmente cerca de donde estaba la antigua Magdala, los judíos israelitas han fundado una colonia que llaman Migdāl, que recuerda el nombre de Magdala y también, con cierta aproximación, el lugar de su emplazamiento. Lo mismo sucede con el nombre de un pueblecito a la orilla del lago Genesaret, Meğdel.

De Mateo y Marcos se puede concluir que Magdala estaba en la parte occidental del lago Genesaret y esto sólo en el supuesto de que «subió a la barca y fue a los términos de Magadán»[1], «luego, subiendo a la barca con sus discípulos, fue a la región de Dalmanuta»[2], hayan empleado en vez de las palabras *Magadán* o *Dalmanuta*, la palabra Magdala —cosa que parece cierta respecto a Magadán— o palabra sinónima. Pero si los evangelios no dan datos suficientes para una localización cierta y precisa, éstos los encontramos en el Talmūd, donde al menos siete veces se menciona una Migdāl que corresponde a la actual Meğdel. En una poesía de ʾElᶜāzār Qālir (*Bab. Pĕsāḥīm* 46 *a*), se recuerda un Migdal Nūnayyāʾ, «La torre de los Peces», que dista de Tiberias, según el pasaje talmúdico, una milla, lo cual ha de entenderse de la milla no romana (que es mucho más corta), sino de la milla persa que equivale a 5,5 km. Si se prefiere interpretar la milla del pasaje como milla romana, hay que decir —como apoyados en el pasaje paralelo del TalY aseguran ciertos autores— que el pasaje del TalB está corrrompido y dice «una» donde originariamente se leía «cuatro».

Migdal Nūnayyāʾ no es más que una denominación aramea de parecido sentido que la denominación griega abreviada que se lee en Josefo: «Tariquea» (Ταριχέαι). Este topónimo deriva de τάριχος, «pesca salada», y es que en Tariquea, como en diversas poblaciones del delta de Egipto, que tenían el mismo nombre y se dedicaban a la misma industria, muchos de sus habitantes trabajaban en la salazón del pescado del mar de Genesaret. Este mar, sobre todo su parte oriental, era abundante en pesca y dados los calores del país era forzoso salarlo para enviarlo al país —a Jerusalén en las fiestas— y fuera de la región. Por eso, en Tariquea, según el mismo Josefo, había muchos artesanos y material para construir barquichuelos de pesca; y contaba con una flotilla de 230 barcas. La ciudad era grande: Josefo dice que tenía 40 000 habitantes. Probablemente a esta cifra hay que quitarle un cero, que Josefo es aficionado a añadir. Aun así, Tariquea era la ciudad más importante del lago, incluso más que Tiberíades, y ella fue la capital de Josefo en lucha contra los romanos. Para defenderla de los ataques por mar construyó un muro en ese flanco. La ciudad resistió bastante tiempo a los romanos. Sólo Tito, en el año 67, logró conquistarla. Esta prolongada resistencia muestra que la población galilea de la ciudad era importante. Sin embargo,

el mismo nombre de la ciudad y el hecho de tener hipódromo prueba que estaba harto helenizada, y eso explicaría que los apóstoles, pescadores de las cercanías, que seguramente acudían a vender su pesca a Tariquea, tuviesen un conocimiento por lo menos elemental del griego.

Dada la afinidad semántica de Migdal Nūnayyā' y Tariquea, no se puede dudar, como se dudó en el siglo pasado, que los 30 estadios que separaban a Tariquea de Tiberias según Josefo (*Vida*, 32) se hayan de entender hacia el norte de Tiberias y no hacia el sur.

Otro nombre de Magdala era Migdal Ṣabbaʿāyyā', Magdĕlā' dĕ-Ṣabbaʿāyyā' o Migdal Ṣabbā'īm como se lee en varios lugares de la literatura rabínica. Esta denominación significa «La torre de los Tintoreros», porque en esa ciudad había una importante industria de tintorería. Aunque hay quien sitúa la ciudad de este nombre cerca de Gadar, en Transjordania, parece que hay que identificarla con Magdala como hacen otros autores. R. Šimʿōn Bar Yōḥay pasó por Magdĕlā' dĕ-Ṣabbaʿāyyā' al ir desde Tiberíades a su residencia de la alta Galilea. Precisamente al terminar el llano de Magdala empezaba la Galilea alta.

Por otro lugar de esa misma literatura sabemos que el recorrido sabático — lo más que se puede andar en sábado — de Magdala llegaba al límite sabático de Tiberias, es decir, entre las dos ciudades había unas cuatro millas, alrededor de los 6 km, que es la distancia que efectivamente las separa.

De Magdala fueron varios *'ămōrā'īm* o doctores del Talmūd, p. ej., R. Yiṣḥāq el Magdaleno y R. Yōdān el Magdaleno.

Eso quiere decir que el nombre de Magdala se conservó en los primeros siglos D.C. Y efectivamente, los peregrinos cristianos — el primer testimonio es del peregrino Teodosio (530) — nos hablan en la Edad Media de Magdala, de su iglesia que se había convertido en establo, de las ruinas de una torre que existía junto al mar, etc.

Hoy de las antiguas construcciones sólo queda resto de un muro y de dos torres. El poblado fundado en el siglo pasado por *fellāḥ*, o labradores egipcios, desapareció totalmente cuando la guerra de 1948 entre israelíes y árabes.

En los evangelios se habla frecuentemente de María Magdalena, una de las mujeres que acompañaba a Jesús en sus viajes por Galilea[3].

Se llama a ésta → **María Magdalena** porque era de la ciudad de Magdala o porque con tal ciudad tenía alguna relación especial. En el supuesto, el más proba-


Lugar en donde estuvo emplazada la antigua localidad de Magdala. (Foto P. Termes)

ble, que la Magdalena no sea la María de Betania, se la llamaría así por ser natural de Magdala.

[1]Mt 15,39. [2]Mc 8,10. [3]Lc 8,1-3.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 14,7,13; 20,8,4; *Bel. Iud.*, 1, 6,9; 2,13,2; 20,6; 21,3; 3,10,1; 4,10. A. NEUBAUER, *La géographie du Talmud*, París 1868, págs. 216-218. ABEL, II, pág. 373, con bibliografía. PRESS, II, pág. 381; III, págs. 225-228, con indicación detallada de las fuentes talmúdicas. J. BOVER, *Dos casos de toponimia y de crítica textual. III: Magadán, Dalmanuta, Magdala*, en Sef (1952), págs. 280-282. C. KOPP, *Die Heiligen Städten der Evangelien*, Regensbrugo 1959, págs. 247-251.

A. DÍEZ MACHO

MAGDALEL. Forma latina, que aparece en la Vg., del topónimo hebreo compuesto → **Migdal ʾĒl** o «Torre de Dios».

MAGDALENA. → **María Magdalena.**

MAGDĪʾĒL («Dios es mi honor»; Μεγεδιήλ, Μετοδιήλ [A]; Vg. *Magdiel*). El décimo de los jefes edomitas descendientes de Esaú[1]. La lista de los once jefes que gobernaron las tribus después de la desaparición de los reyes edomitas[2], aparece en el libro de las Crónicas[3]. El nombre propio de estos jefes es, en parte, nombre de clanes y, en parte, nombre de territorios. Magdīʾēl como topónimo es desconocido. Su nombre está en las dos listas después de Mibṣār y le sucede ʿĪrām.

[1]Gn 36,40-43. [2]Gn 36,31-39. [3]1 Cr 1,51-54.

B. GIRBAU

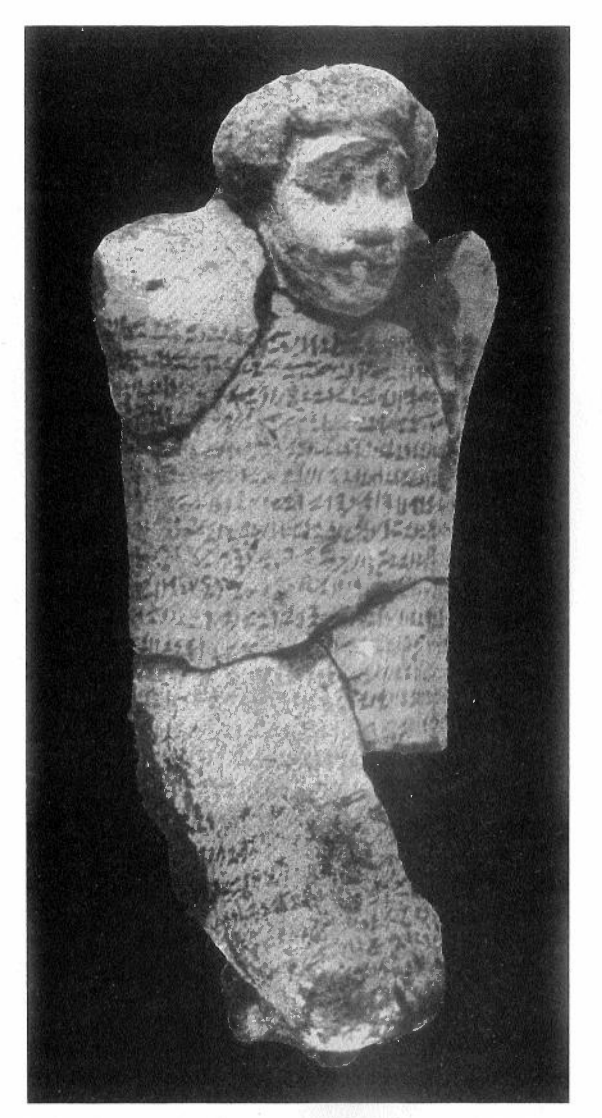
MAGEDDO, MAGGEDDON. Nombres latinos variantes de → **Megiddo.**

MAGETH. Ciudad de Galaad, según la Vg., citada en el libro de los Macabeos. → **Maked.**

MAGIA. Es el arte de obrar cosas maravillosas, desproporcionadas por su grandeza a los medios empleados. La practicaron abundantemente todos los pueblos antiguos, se identificaba en gran parte con las formas del culto y suplía el estado rudimentario de las ciencias.

La SE menciona las artes mágicas de los egipcios, babilonios y cananeos a las que el pueblo israelita se sentía inclinado; pero ni la legislación ni los profetas consintieron unos recursos que fundamentalmente negaban la plena sumisión del hombre al Creador y arrastraban a otras formas más acusadamente idolátricas. La tentación mágica debió de ser fuerte y duradera, ya que las alusiones a sus varias formas se prolongan a lo largo de la historia israelítica y alcanzan la época del NT.

Arte oculto y misterioso no era conocido sino de los iniciados; por ello, las referencias que se encuentran en las disposiciones penales y en las acusaciones proféticas son siempre de aquellos que no conocen desde dentro su extraño mecanismo. Tal vez sea ésa la razón del complicado vocabulario que menciona las diversas manifestaciones mágicas; incluso las lenguas modernas se resiente de la misma imprecisión y vaguedad al hablar de los fenómenos ocultistas: adivinación, magia, hechicería, encantamiento, etc. El castellano «magia» deriva del griego μαγεία — desconocido de la versión de los LXX —, que a su vez parece ser, como el adjetivo μάγος, derivación del persa. En Herodoto, «mago» es el individuo que pertenece a una casta sacerdotal, sobre la cual se muestran muy vagamente informados los autores griegos.



Textos de proscripción: figurilla de Bruselas n.º 2. Estas imágenes se rompían para que perecieran los príncipes y países inscritos en ellas

El Código de Santidad prescribe: «No practicaréis la adivinación y la magia (*náḥaš*, *ʿōnēn*; LXX interpreta los dos términos como agüeros ornitológicos)... no acudáis a los que evocan los muertos, ni a los adivinos (*ʾōbōt*, *yiddʿōnīm*; LXX, «pitones», «en cantadores»)[1]. Y el Deuteronomio[2] explicita más: no habrá en Israel las abominaciones que practican los cananeos, a saber, «no haya en medio de ti quien haga pasar por el fuego a

su hijo o a su hija, ni quien practique magia, hechicerías y encantamientos, ni quien consulte a encantadores, espíritus, adivinos y muertos (*qōsēm*, *mĕ'ōnēn*, *mĕnaḥēš*, *mĕkaššēf*, etc.; μαντευόμενος, κληδονιζόμενος, οἰωνιζόμενος, φαρμακός, ἐπαείδων). Además de esta media docena de términos originales, cuyas peculiaridades específicas no es posible determinar, aún se encuentran otros menos frecuentes, tales como los *hōbrē* o astrólogos de que habla Isaías, refiriéndose a los sabios de Babilonia[3] que en el libro de Daniel son designados como *harṭummīn* y *'aššāfīm*[4] (en los LXX, una vez «sabios y filósofos» y otra «encantadores, magos y hechiceros»).

El famoso episodio de Saúl y la pitonisa de 'En Dor[5] testifica cómo, en trance de necesidad, las gentes acudían a los adivinos y agoreros. En tiempos de Acaz y bajo influencia fenicia florecieron las artes mágicas y supersticiosas[6] y Manasés reorganizó toda una institución de adivinos y magos[7], que deshizo después el piadoso Josías[8]. La institución del profetismo respondió, entre otras razones, a la necesidad que el pueblo experimentaba de consultar a quien pudiese hacerle vislumbrar el futuro personal y libertarle de los callejones sin salida; así, el profeta debía hacer en Israel lo que encantadores, magos y adivinos hacían entre los pueblos cananeos.

El Código de la Alianza y la Ley de Santidad decretaban la pena de muerte contra quienes ejercían tales artes adivinatorias[9]. El profeta Samuel dice que tan pecado es la superstición como la rebelión[10] — ambas atacan los derechos inalienables de Dios — y el libro de las Crónicas atribuyen la muerte desastrosa de Saúl a su consulta de la pitonisa[11]. Las diatribas de los profetas delatan la fuerza de esta constante tentación equiparada, como toda manifestación idolátrica, a prostitución y adulterio religiosos[12].

[1] Lv 19,26.31. [2] Dt 18,10-11. [3] Is 47,13. [4] Dan 1,20; 2,2. [5] 1 Sm cap. 28. [6] 1 Re 17,17. [7] 2 Re 21,6; 2 Cr 33,6. [8] 2 Re 23,24. [9] Éx 22,17; Lv 20,27. [10] 1 Sm 15,23. [11] 1 Cr 10,13. [12] Cf. Is 2,6; 8,19; 57,3; Miq 5,11; Jer 27,9; Ez 13,6-9; Nah 3,4; Mal 3,5.

Los Hechos de los Apóstoles mencionan dos magos famosos: Simón en Palestina y Elimas en Chipre[1], y la muchacha de Filipos que tenía espíritu pitón[2]; todos ellos son reprobados por Pedro y Pablo, respectivamente. El segundo enumera y condena la hechicería como «obra de la carne» al igual que la idolatría[3]. En Éfeso, muchos convertidos ejercían la magia y quemaron sus numerosos libros, valorados en 50 000 dracmas, después de la predicación de Pablo[4]. El Apocalipsis excluye de la Jerusalén celestial a los hechiceros[5].

[1] Act 8,9-13.18-24; 13,6-12. [2] Act 16,16-18. [3] Gál 5,20. [4] Act 19,18-19. [5] Ap 9,21; 18,23; 21,8; 22,15.

Bibl.: A. Lods, *La magie cananéenne et l'Ancien Testament*, en *RHPhR*, 7 (1927), págs. 1-16. R. Weill, *Magie et religion*, ibíd., 21 (1936), págs. 23-45. G. Delling, μάγος, en *ThW*, IV, págs. 360-363.

C. GANCHO

MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Este tema nos introduce en una de las cuestiones más cruciales de la eclesiología y al mismo tiempo en una de las dificultades más serias del diálogo ecuménico. Todos los cristianos admiten que Dios ha hablado a los hombres, que se les ha revelado, principalmente por medio de su Hijo, Jesucristo[1]. Pero ¿cómo llega hasta nosotros la revelación divina? ¿Exclusivamente por medio de la Sagrada Escritura, por la que Dios se comunica directamente a cada hombre, o bien mediante el magisterio de la Iglesia, que nos conserva fielmente y nos declara infaliblemente la revelación contenida en la Sagrada Escritura y la tradición divino-apostólica? Ésta es la posición de la Iglesia católica, como quedó claramente formulada en el Concilio Vaticano I[A]. ¿Cuáles son los fundamentos bíblicos de esta doctrina?

[A] Denz. 1792, 1800, 1836.
[1] Heb 1,1.

1. El magisterio en la SE. Jesucristo, el Maestro por antonomasia — 53 veces aparece en los evangelios este título referido a Jesús — comunica su poder de enseñar a los apóstoles, a quienes constituye en lugar suyo («quien a vosotros oye, a mí me oye»)[1]; les hace enviados suyos como Él era enviado del Padre[2]; les confía las mismas palabras que Él había recibido del Padre[3]; los lanza a todo el mundo para hacer discípulos suyos a todos los hombres y enseñarles a guardar todo lo que Él les había encargado[3] y les promete la asistencia del Espíritu Santo para ser sus testigos, para que enseñasen la verdad revelada en toda su integridad[5]; y les asegura que Él mismo estará, no solamente donde estuvieran dos o tres reunidos en su nombre[6], sino perpetuamente con ellos hasta el fin del mundo[7]; por tanto, también con aquellas personas que debían continuar la obra de los apóstoles a través de los tiempos. De estos sucesores habla expresamente san Pablo en sus epístolas Pastorales cuando encarga a Timoteo y Tito que instruyan «a hombres fieles, quienes sean idóneos para enseñar a su vez a otros»[8]. Por la tradición de los primeros siglos de la Iglesia, sabemos que estos sucesores son los obispos en general que ocupan el lugar de los apóstoles y el obispo de Roma, como sucesor de san Pedro en particular (→ **Obispo** y **Papa**). Por tanto, ellos constituyeron el magisterio de la Iglesia, continuación del magisterio de los apóstoles, que tienen la misión de conservar íntegra la verdad revelada y enseñarla a todos los hombres.

[1] Lc 10,16. [2] Jn 17,18; 20,21. [3] Jn 17,8. [4] Mt 28,18-20. [5] Jn 14,16-17.26; 15,26-27; 16,13. [6] Mt 18,20. [7] Mt 28,20. [8] 2 Tim 2,2; cf. Tit 1,5.

2. Infalibilidad. Al prometer Jesucristo a los apóstoles la asistencia del Espíritu Santo, en orden a la enseñanza de toda la verdad revelada, se la prometió «para siempre»[1]; y también hasta el fin del mundo prometió que estaría con sus apóstoles — por tanto, también con los que debían ocupar después de ellos su lugar — en orden a enseñar todas las cosas que les había encomendado. Estas palabras exigen la infalibilidad o imposibilidad de enseñar errores en la doctrina revelada, ya que «si pudiera ser de alguna manera falso lo que amparados con tal auxilio enseñan, el mismo Dios sería autor del error del hombre, cosa evidentemente absurda» (León XIII). Además, todo el libro de los Hechos y las cartas de san Pablo son un testimonio de que los apóstoles se consideraban maestros y testigos de la verdad de Cristo, sin temor a equivocarse, porque

tenían la asistencia del Espíritu Santo en el ejercicio de su magisterio: «Nosotros somos testigos de estas cosas y el Espíritu Santo que Dios dio a los que acatan sus mandatos»[2]; «Nos ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros...»[3]. Y san Pablo, en la primera carta a los Tesalonicenses, se goza de que sus discípulos hayan recibido su palabra, no como palabra de hombres, sino como es verdaderamente palabra de Dios[4]; y llama a la Iglesia «columna y sostén de la verdad»[5], lo cual supone necesariamente que no pueda enseñar el error en la doctrina revelada (→ **Revelación**).

[1]Jn 14,15. [2]Act 5,32. [3]Act 15,28. [4]1 Tes 2,13. [5]1 Tim 3,15.

3. Sujetos en el magisterio infalible. Este magisterio infalible de la Iglesia postapostólica radica ante todo en el Papa, por ser, como hemos indicado, sucesor personal de san Pedro, a quien prometió Cristo que sería la roca inconmovible de la Iglesia[1], que sería el sostén en la fe de sus hermanos[2], y a quien confió llevar a sus corderos y ovejas a pastos seguros[3], lo cual ciertamente no se daría si pudiera conducirlos al error en la verdad revelada. Los obispos no tienen infalibilidad personal como el Papa, sino colegial, fundada en la promesa de la asistencia de Jesucristo y el Espíritu Santo a los sucesores del colegio apostólico hasta el fin del mundo[4]; y se da cuando, bajo la autoridad suprema del sucesor de san Pedro, enseñan con consentimiento moralmente unánime, apelando al grado supremo de su autoridad, una verdad sobre la fe o costumbres, ya sea dispersos por todo el mundo, cada uno en sus diócesis (magisterio infalible ordinario), o bien reunidos en concilio ecuménico (magisterio infalible extraordinario) (→ **Concilios y la Biblia**).

No estará de más recordar, para evitar malentendidos, que en todos estos casos infalibilidad no significa omnisciencia (no dispensa del estudio de las verdades sobre las que se dan decretos infalibles), ni prudencia (no quiere decir que estas decisiones sean las más convenientes o aptas para los tiempos en que se dan), ni mucho menos impecabilidad (con la que más de una vez han confundido lamentablemente algunos no católicos esta prerrogativa del magisterio).

[1]Mt 16,18. [2]Lc 22,32. [3]Jn 21,15-17. [4]Mt 28,20; Jn 14,15.

4. Objeto del magisterio infalible. El carisma de la infalibilidad ha sido concedido al magisterio para conservar íntegra y explicar la verdad revelada o «depósito de la fe». Por tanto, éste será el objeto propio y primero de la infalibilidad de la Iglesia. Pero la infalibilidad del magisterio de la Iglesia ha de poder extenderse también a las verdades de orden filosófico o histórico que tengan una conexión inseparable con las verdades de la fe, ya que de lo contrario, la negación de algunas de estas proposiciones podría conducir lógica y necesariamente a negar las mismas verdades reveladas con las que están indisolublemente relacionadas.

5. Magisterio auténtico no infalible. Es natural que, fuera de circunstancias excepcionalmente graves o solemnes, la Iglesia no apele al grado supremo de su magisterio infalible. Este magisterio auténtico, pero no infalible, lo ejerce el Papa por medio de sus encíclicas (a no ser que conste expresamente que en algún punto quiere definir alguna doctrina), alocuciones, radiomensajes, etc., o también por medio de los decretos de las congregaciones romanas; y los obispos, principalmente por sus cartas pastorales, ya sean colectivas, p. ej., de todos los obispos de una nación o provincia eclesiástica, ya de cada obispo en particular. Es fácil adivinar que en este magisterio auténtico no infalible existe diversidad de grados. Así una encíclica doctrinal del Papa tiene más valor que un discurso de clausura de un congreso; una carta pastoral colectiva tiene más importancia que la de un obispo particular.

En todos estos documentos del magisterio de la Iglesia hay que distinguir cuidadosamente entre lo que podríamos llamar principios permanentes, constituidos por verdades y valores absolutos, y las afirmaciones histórico-prudenciales que pueden variar según los tiempos y circunstancias.

A los actos y documentos del magisterio auténtico no infalible se debe un asentimiento: *a*) religioso, es decir, impulsado por la virtud de la religión, no por el valor meramente humano del documento; *b*) firme, aunque no absolutamente irrevocable, es decir, mientras lo contrario no sea decidido por la Iglesia o demostrado con verdadera evidencia.

6. Conclusión. Por todo lo dicho se ve que el magisterio de la Iglesia, lejos de ser un intermediario inoportuno entre Dios y el hombre, como se ha dicho alguna vez, conduce, por el contrario, con seguridad absoluta a la recta interpretación de la palabra de Dios; y no quita otra libertad que la de caer en el error, que no es la verdadera libertad. Ni se olvide que el magisterio no excluye en manera alguna la libre comunicación del Espíritu Santo con las almas. Sólo quiere precaverlas de posibles alucinaciones.

Bibl.: H. Dieckmann, *De Ecclesia*, II, Friburgo 1925, págs. 1-205. L. Choupin, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*, París 1929. N. Jung, *Le Magistère de l'Église*, París 1935. L. Marchal, *Infaillibilité*, en *DBS*, IV, cols. 351-384. F. Alonso Bárcena, *De Ecclesiae Magisterio, de divina Traditione*, Madrid 1945. T. Zapelena, *De Ecclesia Christi*. II, Roma 1954, págs. 119-151. J. Salaverri, *La potestad del Magisterio eclesiástico y asentimiento que le es debido*, en EE, 29 (1955), págs. 155-195. H. Dieckmann, *De Ecclesia Christi*, en *Sacrae Theologiae Summa. II, De Ecclesiae magisterio eiusque fontibus*, I, 4.ª ed., Madrid 1958, págs. 501-913.

I. RIUDOR

MAGNÍFICAT. Es el cántico que la Virgen María entonó en su visitación a Isabel (Lc 1,46-45).

1. Autor. En 26 de junio de 1912 fue propuesta a la Comisión Bíblica la duda siguiente: ¿«Pueden y deben prevalecer en cualquier modo estos documentos rarísimos y del todo singulares en los cuales el *Magníficat* no es atribuido a la Santísima Virgen, sino a Isabel, sobre el testimonio casi concordante de todos los códices, tanto del texto griego original como de las versiones, así como sobre la interpretación sencillamente exigida no tan sólo por el contexto, sino también por el estado de ánimo de María y la tradición constante de la Iglesia?» La Comisión respondió negativamente.

2. Composición. Resulta fácil de explicar si se considera el estado de ánimo de María, aludido en el decreto de la Comisión Bíblica. Tras la anunciación y la en-

carnación, llevada de la modestia, María guarda su secreto. Sin embargo, piensa con frecuencia en las cosas sublimes que acaecen, las medita y da gracias a Dios por el papel que le ha sido destinado. Sus sentimientos encuentran paulatinamente una expresión fija. Su viaje de por lo menos cuatro días añadió brillo al evocar la historia del plan divino por contacto con los lugares que cruzaba la caravana. Una vez delante de Isabel comprueba María que aquélla conoce el secreto. Su alma exulta y canta el himno de gracias.

3. Naturaleza. No es una adaptación del cántico de Ana en 1 Sam 2,1-10; la idea de esterilidad, importante en 1 Samuel, no aparece en absoluto en el *Magníficat*. Se trata de un himno de alabanza, dirigido a Dios con motivo de la salud que ha empezado a cumplirse por el Hijo de María.

4. División.

Enunciado: Glorifico a Dios por la salud que está en vías de cumplirse 46-47

Razones tomadas de parte de:	María:	puso sus ojos en la bajeza de su esclava	48
		me llamarán dichosa todas las generaciones	48
		hizo en mi favor grandes cosas	49
	Dios-Autor:	el Poderoso	49
		cuyo nombre es «Santo»	49
		su misericordia para con aquellos que le reverencian	50
	Providencia:	desbarata los pensamientos de los corazones soberbios	51
		derroca de sus tronos a los potentados	52
		despide vacíos a los ricos	53
	Israel:	toma bajo su amparo a Israel	54
		se acuerda de su misericordia	54
		a favor de Abraham y su linaje	55

5. Traducción.

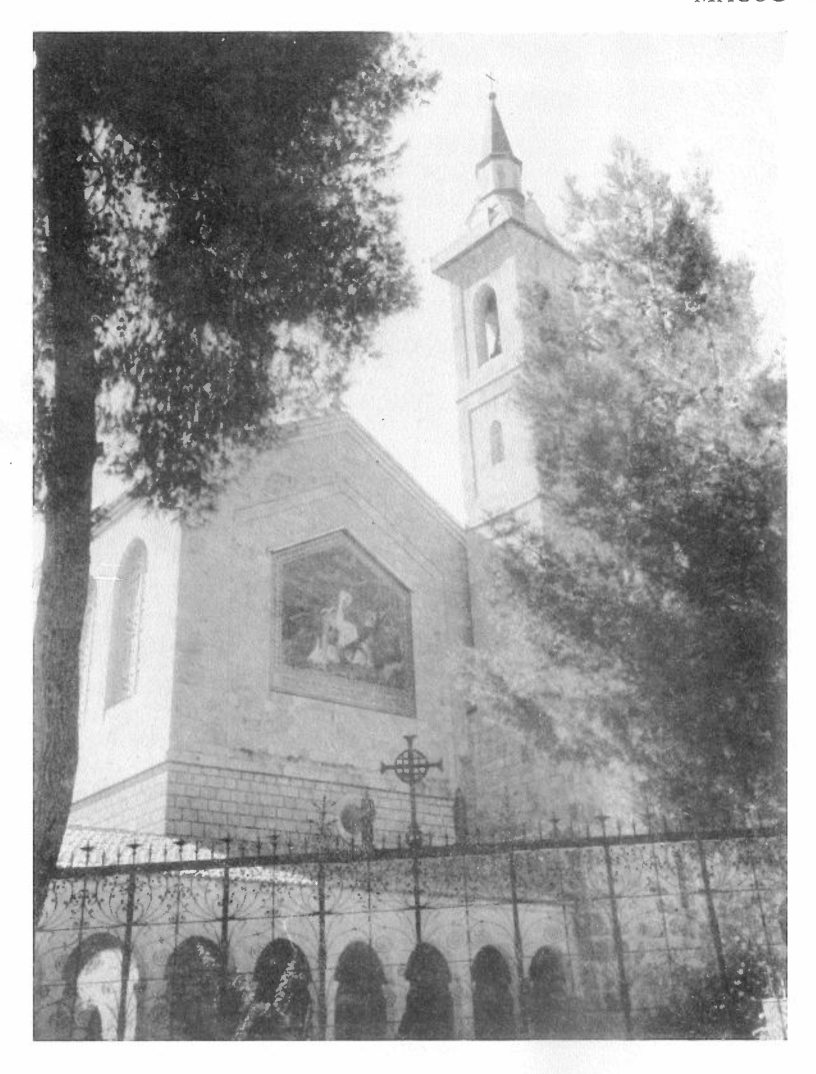
Mi alma engrandece al Señor 46
y mi espíritu exulta de gozo 47
en Dios, mi Salvador ....
Se ha inclinado sobre la pequeñez de su esclava .. 48
He aquí que las generaciones futuras me llamarán dichosa, ...
porque hizo en mi favor grandes cosas 49
el que es Poderoso,
cuyo nombre es «Santo»;
cuya misericordia se derrama de edad en edad .. 50
sobre los que le reverencian.
Despliega la fuerza de su brazo 51
y desbarata los pensamientos del corazón soberbio.
Derroca a los potentados de sus tronos 52
y enaltece a los humildes.
Llena de bienes a los hambrientos 53
y despide vacíos a los ricos.
Levanta a Israel, su siervo, ... 54
y se acuerda del plan de misericordia,
que había anunciado a nuestros antepasados, ... 55
a favor de Abraham y su linaje para siempre.

6. Exégesis (46-47). «Mi alma», «mi espíritu» son sinónimos y significan «yo», «a mí».

48. Las generaciones futuras me llamarán dichosa. Es una profecía auténtica cumplida plenamente en nuestros tiempos: todos reconocen al hijo de María como Mesías, verdadero hijo de Dios y estas honras redundan en loor de la propia María.

49. Porque hizo en mi favor grandes cosas. Expresión concreta de una auténtica humildad. En el vers. 48, la palabra «bajeza», *humilitas* en la Vg., tiene el significado de bajo, en sentido material físico. Aquí la virtud de la humildad encuentra su formulación exacta. María reconoce las cosas grandes que hay en ella, y reconoce al mismo tiempo que es Dios el autor y dispensador de las mismas.

51-53. Despliega... derroca... llena... En griego los verbos están en aoristo: este tiempo puede ser interpretado por un pretérito histórico, evocación de los hechos



ʿAin Kārem. Exterior de la iglesia superior de la Visitación, santuario conmemorativo del canto mariano del *Magníficat*. (Foto P. Termes)

ya acaecidos de la historia sagrada; profético, anuncio anticipado de los hechos que hayan de acaecer en Israel o en María; gnómico, enunciado de las leyes de actuación divina[1]. Este último sentido viene a ser la síntesis de los dos anteriores.

54. Levanta a Israel en el dominio espiritual por el cumplimiento del proyecto de misericordia anunciado a los antepasados. Al rechazar el Israel material estos progresos del plan divino, será reemplazado por el Israel según el espíritu, el cristianismo.

[1] Cf. 1 Cor 1,27.

Bibl.: F. OGARA, *De doctrina mariana in Visitationis mysterio*, en *VD*, 17 (1937), págs. 199-204, 225-233. J. M. BOVER, *Estructura lógica y significación mariológica del Magníficat*, en EE, 19 (1945), págs. 31-43. R. LAURENTIN, *Structure et Théologie de Luc I-II*, París 1957. P. GAECHTER, *María en el Evangelio*, Bilbao 1959, págs. 207-248 (trad. esp.).

A. M. MALO

MAGO. → **Magia y Simón.**

MAGOS. → **Adoración de los Magos.**

MĀGŌG (Μαγώγ; Vg. *Magog*). Uno de los descendientes de Jafet, mencionado en la Tabla de las Naciones[1]. Su identificación es sumamente difícil de precisar. No se ha encontrado su nombre en las tablillas cuneiformes, ni en otros documentos de la época. Se ha propuesto identificar su grafía con *māt gāg*, «país de Gāg», habiéndose transformado la *ā* de Gāg en el hebreo *gōg*; pero ¿dónde estaba situado ese lugar? Delitzsch ha propuesto identificar a Gōg con *ga-gi* o *ga-a-gi*, gobernador del país de *sa-ḫi*, cuyos hijos se sublevaron contra Asurbanipal. El país de Sa-ḫi cambió su nombre andando el tiempo por el de *gāg* a causa de los numerosos príncipes que con este nombre lo gobernaron. Sin embargo, la situación del país queda en las tinieblas por desconocerse otros documentos que pudieran aportar más claridad. Gōg posiblemente se encuentra mencionado con el nombre *ga-ga* en una de las tablillas de el-ʿAmārnah y parece designar una ciudad o región situada en la Siria septentrional o más al norte. Se ha propuesto ver también una relación con el rey Giges de Lidia (el *gu-gu* acádico) y otros suponen que el término Gōg no indica otra cosa que «bárbaro» u «oscuridad»; el epíteto «bárbaro» podría guardar alguna relación con los → **escitas**, pueblo así considerado y que por otra parte, dada la situación geográfica que ocupaba en las regiones vecinas del mar Negro, podría convenir a tal identidad; sin embargo, está casi unánimemente aceptado el identificar a los escitas con → **Gōmer**, por lo que no podrían ser Māgōg.

Ezequiel habla en una de sus profecías apocalípticas de la tierra de Māgōg, cuyo príncipe Gōg era soberano de Méšek y Tubāl[2]. En ella se anuncia la invasión de estos pueblos, que destruirán a Israel a causa de su infidelidad. Es muy incierto el intentar averiguar si este Māgōg es un país determinado, exactamente los escitas, como muchos han propuesto, ya que en realidad el profeta posiblemente no quería indicar más que un pueblo simbólico que castigaría los pecados de Israel. Hay quienes han propuesto ver en ellos una alusión a Alejandro Magno o a Antíoco Epífanes, el gran opresor de los judíos. De haber influido en la mente de Ezequiel algunos de estos pueblos, sería sin duda alguna el de los escitas, cuyo avance hacia el sur, hasta las fronteras

egipcias, aún debía de estar fresco en la memoria del profeta.

Nuevamente se menciona a Māgōg en unión de Gōg en el Apocalipsis[3], pero aquí parece que se trata de un nombre de persona, también simbólico, representación de un conductor de bárbaros capaces de atentar contra el poder de la Iglesia. Ambos nombres aparecen juntos con mucha frecuencia en la tradición rabínica.

[1]Gn 10,2; 1 Cr 1,5. [2]Ez caps. 38-39. [3]Ap 20,7.

Bibl.: J. HALÉVY, *Gog et Magog*, en *Revue Sémitique*, 12, París 1905, págs. 370-375. S. A. HOSKE, *Gog and Magog*, en *ExpT*, 27 (1915), págs. 317-319. STRACK-BILLERBECK, III, págs. 831-840. D. BUZY, *Antéchrist*, en *DBS*, I, cols. 297-298. F. SPADAFORA, *Ezechiele*, Turín 1948, págs. 276-293, con amplia bibliografía. É. DHORME, en *Recueil É. Dhorme*, París 1951, págs. 170-171. A. CLAMER, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, París 1953, pág. 206. HAAG, col. 1058.

R. SÁNCHEZ

MAGŌR MISSĀBĪB (Μέτοικος; Vg. *Pavor undique*). Nombre profético dado a Pašḥūr, sacerdote e inspector en jefe del Templo de Jerusalén, el cual en una ocasión encarceló al profeta Jeremías[1]. Éste, al ser liberado al día siguiente, en señal de protesta por la humillación y las injurias recibidas, dijo al inspector: «Yahweh no te llama Pašḥūr, sino «terror en torno» (*magōr missābīb*), pues, así dice Yahweh: "Yo te constituyo en horror a ti y a todos tus deudos y amigos"»[2]. ¿Esta denominación es un juego de palabras entre Pašḥūr y *magōr missābīb*? ¿O es simplemente un nombre profético sin alusión alguna al nombre de Pašḥūr? Si realmente existe un juego de palabras, como parecería lo más natural, ignoramos cuál sea la antítesis entre uno y otro. De las explicaciones etimológicas propuestas, no hallamos una que sea satisfactoria. Si se trata sólo de un nombre profético, *magōr missābīb* expresaría quizás el sentimiento principal manifestado por Pašḥūr ante la catástrofe que se cree inminente: el terror; con lo cual confirmaría al mismo tiempo el cumplimiento de la profecía de Jeremías sobre el Cautiverio del pueblo en Babilonia, en el cual se hallará comprendido el mismo Pašḥūr.

[1]Jer 20,3. [2]Jer 20,3-4; cf. Jer 6,25.

Bibl.: Véanse los comentarios a → **Jeremías.**

R. AUGÉ

MAGPĪʿĀŠ (et.?; Βαναφής [B], Μαιαφής [A]; Vg. *Megphias*). Uno de los jefes del pueblo que firmaron la renovación de la Alianza con Dios en tiempos de Esdras y Nehemías[1].

[1]Neh 10,21.

Bibl.: NOTH, 824, pág. 249.

MAGRON. Nombre latino de la Vg. que corresponde al hebreo → **Migrōn**. Se trata de una ciudad de Benjamín que aparece citada dos veces en la Biblia. Para algunos comentaristas, serían dos ciudades distintas.

1 Sm 14,2; Is 10,28.

MAHĂLALʾĒL («alabanza de Dios»; Μαλελεήλ; Vg. *Malaleel*). Nombre de dos personajes veterotestamentarios:

1. Patriarca antediluviano, descendiente de Set, hijo de Qēnān y padre de Yéred[1], mencionado en una genealogía de fuente «sacerdotal»[A]. Se ha querido identificar con el Meḥūyāʾēl, de Gn 4,18, en una lista genealógica de los cainitas. Pero tal suposición es muy problemática. Se le menciona asimismo en la genealogía de Jesucristo, según san Lucas[2].

[A]E. PODECHARD, *Le premier chapitre des Paralipomènes*, en *RB*, 25 (1916), pág. 375.

[1]Gn 5,12-13.15-17; 1 Cr 1,2. [2]Lc 3,37.

2. (Μαλελήμ [B]). Padre de Šĕfaṭyāh, de la tribu de Judá y del linaje de Péreṣ, mencionado entre los que repoblaron la ciudad de Jerusalén, después del destierro, acatando la orden de Nehemías.

Neh 11,4.

E. CUCURELLA

MAḤĂLAT (Μαελέθ; Vg. *Maheleth*). Tercera mujer de Esaú. Era hija de Ismael. Habiendo observado Esaú que su padre Isaac no veía con buenos ojos que sus hijos tomaran por esposas a las hijas de los cananeos, no tuvo reparo en unirse a su prima[1]. La intención de Esaú, al contraer esta nueva relación de íntimo parentesco con la raza de Abraham, era desagraviar a su padre Isaac. Por otra parte, con este matrimonio, el autor del relato nos explica la afinidad que en todo tiempo hubo entre edomitas (de Edom = Esaú) e ismaelitas. En otro texto[2], Maḥălat es llamada Bŏśmat; en cambio, este mismo nombre, Bŏśmat, aparece en otro texto[3] como el de la hija de ʾĒlōn el hitita.

[1]Gn 28,6-9. [2]Gn 36,3-4. [3]Gn 26,34.

C. COTS

MĀḤĂLAT, ʿAl- (ὑπὲρ μαελέθ; Vg. *pro Maëleth*). Título musical del Salmo 53. En el Salmo 88 aparece el mismo título, añadiendo a continuación *lĕ-ʿannōt* (τοῦ ἀποκριθῆναι; Vg. *ad respondendum, ad praecinendum*). Las antiguas versiones de Áquila, Símmaco y Teodoción interpretaron la palabra *māḥălat* como la derivada de la raíz *ḥōl*, y tradujeron ἐπὶ χορείᾳ, διὰ χοροῦ, ὑπὲρ τῆς χορείας, respectivamente; Jerónimo *per chorum*, es decir, «danzando».

Las indicaciones musicales de los Salmos precedidas de la preposición *ʿal*, según la hipótesis de Tournay[A], pueden ser interpretadas como nombres de instrumentos. En este caso habría que relacionar la palabra *māḥălat* con las palabras *ḥālīl*, «flauta», y *mĕḥal-lēl*, «flautista».

No obstante, teniendo en cuenta que ninguno de los instrumentos musicales nombrados en los Salmos aparece en tales indicaciones, parece más probable la hipótesis de Sachs[B], quien fundándose en analogías de etnografía musical, particularmente en la forma de designar los tonos entre árabes y persas, supone que las indicaciones introducidas con la preposición *ʿal* designarían un tono o una melodía conocida por su lugar de origen, por un nombre numérico o por las primeras palabras de un canto popular. En este caso, *māḥălat lĕ-ʿannōt* sería el *incipit* de una canción, del que el Salmo 53 habría conservado únicamente la primera palabra, mientras que el 88 habría conservado las dos primeras (→ **Salmos, Libro de los**, § 4).

[A]R. TOURNAY, *Sur quelques rubriques des Psaumes*, en *Mélanges bibliques en l'honneur de A. Robert*, París 1955, págs. 197-201. [B]C. SACHS, *The History of Music Instruments*, Nueva York 1940, págs. 124-127. E. GERSOM-KIWI, art. *Musique*, en *DBS*,V, cols. 1437-1438.

G. CAMPS

MAḤĂLĒB. Corrección propuesta para el topónimo → **Mēḥébel** de Jos 19,29, situado en el territorio de Aser (→ **ʾAḥlāb**).

MAḤALIB, Ḫirbet el-. → **Mēḥébel.**

MAHALON. Transcripción latina según la Vg. del nombre hebreo → **Maḥlōn**, primer marido de Rut.

Rut 1,2.5; 4,9.10.

MAḤĂNÁYIM («dos campos», «dos cuadrillas»; Μαανaΐν, Παρεμβολαί; Vg. *Mahanaim, Manaim, Castra*). Ciudad de Galaad, en los límites de Gad y Manasés oriental[1]. Fue residencia de ʾĪšbáʿal, hijo de Saúl, durante sus dos años de reinado sobre Israel[2], un refugio para David cuando la revuelta de Absalón[3], y, a pesar de haber sido una prefectura salomónica[4], una ciudad fortificada, conocida aún por Flavio Josefo con el nombre vulgar de Manalín. Su identificación es hoy objeto de discusión entre los palestinólogos.

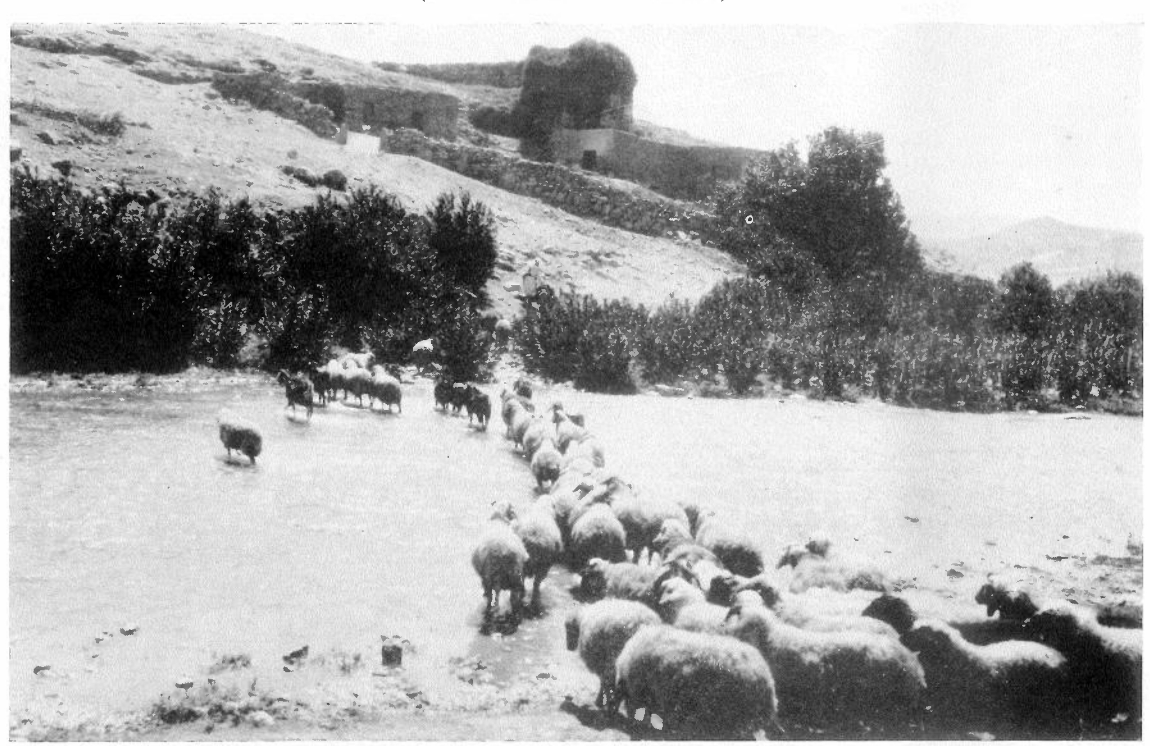
Del examen atento de los pasajes bíblicos en los cuales se menciona esta localidad, se deduce: *a*) que estaba situada al norte, junto a uno de los vados del torrente Yabbōq, y muy hacia el interior de su cuenca; *b*) que era un lugar fortificado; *c*) que estaba junto al camino que conducía a Śēʿīr, es decir, al territorio de la Idumea oriental; *d*) que estaba en una posición que dominaba desde lejos las vías de comunicación que por ella cruzaban.

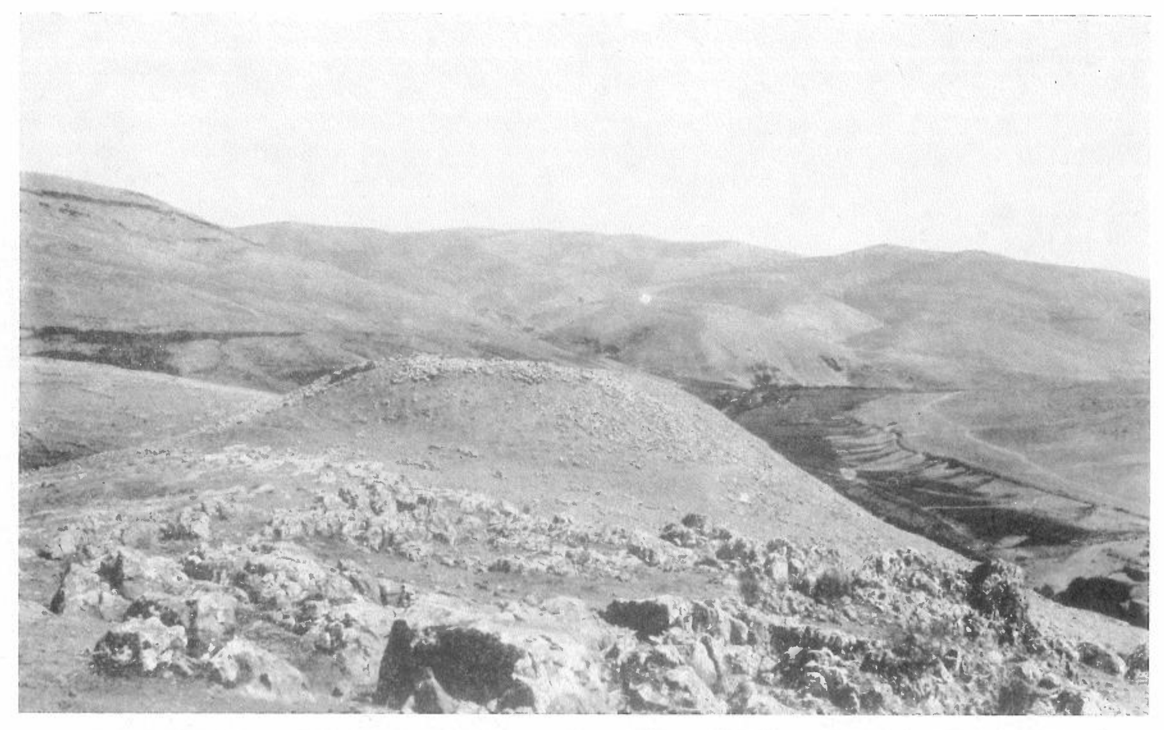
Ahora bien, todas las hipótesis, a excepción de la de Tell el-Emrāmeḥ, como veremos, flaquean por la ausencia de alguno de los requisitos mencionados. Ḫirbet Maḥnah, a 4 km al norte de ʿAğlūn, está demasiado lejos del Yabbōq; Tulūl el-Dahab, de horizonte muy reducido, de acceso relativamente difícil y demasiado cercano al valle del Jordán; Tell Ḥeğāğ presenta la dificultad de estar situado al sur de Yabbōq.

En cambio, Maḥănáyim = Tell el-Emrāmeḥ es una colina, un tell que se levanta majestuoso en la orilla septentrional del torrente Yabbōq y a unos 42 km en línea recta al oriente del valle del Jordán. Aislado por todas partes, las ruinas de su cumbre hablan de una antigua fortaleza. Dominando toda la región de Galaad, se comprende que Salomón lo escogiera como centro de una de sus intendencias, en la proximidad del límite oriental de la Transjordania; es fácil concebir que para llegar allí se hubiese uno visto precisado a recorrer *todo* el Biṭrōn[5]; junto al vado del Yabbōq y a la gran vía que del norte descendía directamente a Śēʿīr[6], se hallaba al alcance visual de los caminos que, del oeste y del norte, conducían allí. Condiciones todas que satisfacen las exigencias del texto sagrado y hacen por consiguiente muy verosímil la identificación de Maḥănáyim con Tell el-Emrāmeḥ.

[1]Jos 13,26.30. [2]2 Sm 2,8.12.29 [3]2 Sm 17,24. [4]1 Re 4,14 [5]2 Sm 2,29. [6]Gn 32,3.

Rebaños atravesando el Yabbōq por Tell el-Emrāmeḥ, lugar identificado por muchos autores con Maḥănáyim. (Foto Monasterio de Montserrat)





Tell El-Emrāmeḥ (a la izquierda, en primer plano). Esta colina se identifica con Maḥănáyim, siguiendo las hipótesis más plausibles. Vista en dirección este nordeste. (Foto Monasterio de Montserrat)

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 7,1,3. B. UBACH, *Illustració*, I, en *La Bíblia de Montserrat*, Montserrat 1929, págs. 230-235. A. FERNÁNDEZ, *Problemas de topografía palestinense*, Barcelona 1936, págs. 105, 110. ABEL, II, pág. 373. B. BAGATTI, *Mahanayim*, en *ECatt*, VII, cols. 1850-1851, con bibliografía. SIMONS, §§ 300, 302 (n. 84), 415, 848, 874 (VII), 1006.

B. UBACH

MAḤĂNĒH DĀN («campamento de Dan»; ἐν παρεμβολῇ Δάν; Vg. *castra Dan*). Lugar en donde acampó la tribu de Dan cuando aún no había recibido un territorio fijo. Se menciona en dos ocasiones: la primera, como lugar en donde Sansón empezó a mostrar las cualidades dadas por Dios[1] y la segunda cuando emigró la tribu en busca de asentamiento en Láyiš[2]. La dificultad para su localización, si es que se trata de un solo campamento, estriba en que en el primer pasaje se sitúa según el texto hebreo entre Ṣŏrᶜāh y ᵓEštāᵓōl, mientras que en el segundo es el occidente de Qiryat Yĕᶜārīm.

[1] Jue 13,25. [2] Jue 18,12.

Bibl.: ABEL, II, pág. 374. É. DHORME, *Les Juges*, en *BP*, I, págs. 775, 791, 792. SIMONS, § 606.

R. SÁNCHEZ

MÁḤAT (Vg. *Mahath*). Nombre de dos individuos del AT:

1. (Μέϑ). Levita del tiempo del rey David perteneciente a la gran familia qehatita, hijo de ᶜĂmāśay y padre de ᵓElqānāh[1]. Se halla mencionado entre los cantores del Templo.

2. (Μάαϑ, Μάεϑ). Levita del tiempo de Ezequías, descendiente de Qĕhāt, hijo de ᶜĂmāśay[2]. Siguiendo órdenes del rey, intervino en la purificación del Templo[3], y más tarde como delegado del subintendente Kōnanyāhū formó parte de los encargados de depositar y custodiar los diezmos y otras ofrendas hechas al Templo[4].

[1] 1 Cr 6,20 (Vg. 35). [2] 2 Cr 29,12. [3] 2 Cr 29,15-17; cf. 31,12. [4] 2 Cr 31,13.

B. M.ª UBACH

MAHAVITA (heb. *ha-maḥăwīm*; ὁ Μαωΐ; Vg. *Mahumites*). Gentilicio que se aplica a uno de los «treinta» héroes de David llamado ᶜĔlīᵓēl[1]. Dado que el apelativo no deriva de ninguno de los lugares bíblicos conocidos, se ha propuesto enmendarlo en mahanayimita (heb. *maḥănāyimī*).

[1] 1 Cr 11,46.

J. VIDAL

MAḤĂWĪM, Hā-. Sobrenombre aplicado a un guerrero del tiempo de David, llamado → **ᵓĔlīᶜēl**. Se han propuesto varias correcciones al texto. Algunas lo convierten en Maḥănáyim.

1 Cr 11,46.

MAḤĂZĪᵓŌT (et.?; Μελζώϑ, Μεαζώϑ; Vg. *Mahazioth*). Levita, hijo menor de Hēmān[1], y jefe de la vigésimo tercera clase de los cantores y músicos[2] que se estableció durante el reinado de David.

[1] 1 Cr 25,4. [2] 1 Cr 25,30.

Bibl.: NOTH, 832, pág. 249.

J. A. PALACIOS

MAḪBIYAH, Ḫirbet el-. Nombre árabe moderno del topónimo palestino → **Magbīš.**

MAHĒR ŠĀLĀL ḤAŠ BAZ (Ταχέος σκύλευσον; Vg. *accelera spolia detrahere*). Nombre del segundo hijo de Isaías, citado en el oráculo de este profeta sobre la ruina de Damasco y Samaría[1]. Los recién nacidos recibían un nombre relacionado con su nacimiento o el destino que se deseaba para ellos, y en el caso presente se aplica a la muerte colectiva del pueblo. El nombre de Mahēr Šālāl Ḥaš Baz significa «Pronto botín, rápido saqueo», que son las palabras que Isaías escribió por encargo de Yahweh.

[1]Is 8,1.3.

Bibl.: L. DENNEFELD, *Les Grands Prophètes*, en *La Sainte Bible* VII, París 1947, págs. 47-48.

M. GRAU

MAḤLĀH (et. ?). Nombre de dos personas del AT:

1. (Μαλά, Μααλά; Vg. *Maala*). La primera de las hijas de Ṣĕlōfḥād, a quienes Moisés concedió la heredad familiar, a pesar de su sexo, habida cuenta de que su padre carecía de descendencia masculina[1]. Su nombre, como el de sus cuatro hermanas, parece corresponder al de ciudades cananeas, pero Maḥlāh no ha sido identificada.

2. (Μαελά; Vg. *Mohola*). Descendiente de Manasés por el linaje de Mākīr. Fue el tercer hijo de ha-Mōléléket[2], aunque dada la forma femenina del nombre, sumada a la igualdad de éste con el del § 1, que correspondía a una mujer, bien pudo ser hembra en vez de varón.

[1]Nm 26,33; 27,1; 36,11; Jos 17,3. [2]1 Cr 7,18.

Bibl.: NOTH, 457, 835, págs. 242, 249.

P. ESTELRICH

MAḤLĪ («astuto, sagaz»; ár. *miḥāl*^{un} Μοολεί, Μοολί; Vg. *Moholi*). Nombre del epónimo de una importante familia de levitas el cual fue hijo primogénito de Mĕrārī, hermano de Mūšī, nieto de Leví y padre de ʾElʿāzār y Qīš. Es el fundador de la familia de los mahlitas que desde los tiempos de Moisés hasta después de la Cautividad figuraron en los servicios cultuales[1]. En Esd 8,18 se cita como gran auxiliar de Esdras al personaje Šērēbēyāh, como descendiente de Maḥlī, que junto con sus dieciocho familiares volvió de Babilonia bajo el reinado de Artajerjes. En otro pasaje aparece como hijo primogénito de Mūšī, sobrino del precedente y hermano de ʿĒder y Yĕrīmōt[2].

[1]Éx 6,19; Nm 3,20; 26,58; 1 Cr 23,21. [2]1 Cr 23,32; 24,30.

Bibl.: NOTH, 837, pág. 249.

S. PLANS

MAḤLŌN («debilidad»; Μααλών; Vg. *Mahalon*). Efrateo de Belén de Judá, hijo de ʾĔlīmélek y primer marido de Rut. Murió en los campos de Moab, adonde había ido con su padre huyendo del hambre que reinaba en su tierra natal y donde casó con Rut.

Rut 1,1-5.

Bibl.: NOTH, 836, pág. 10.

D. VIDAL

MAḤNAH EL-FŌQĀ, Ḫirbet. Nombre de un lugar árabe palestino. → **Mikmĕtāt.**

MAḤNAH, Ḫirbet. Uno de los lugares propuestos como identificación posible de → **Maḥănáyim.**

MĀḤŌL («danza»; Μάλ [B], Μαούλ [A]; Vg. *Mahol*). Padre de los sabios Kalkōl y Dardaʿ[1], con quienes se parangona la sabiduría de Salomón. Estos mismos personajes, junto con ʾĒtān y Hēmān, se citan en la lista de los descendientes de Judá como hijos de Zéraḥ[2].

[1]1 Re 5,11 (Vg. 4,31). [2]1 Cr 2,6.

Bibl.: NOTH, 831, pág. 249.

C. COTS

MAHOMA. El fundador del islam y del imperio musulmán * en la Meca el 569 (?), † en Medina el 632, y fue llamada por sus fieles «Enviado de Dios» (*rasūl allāh*) y «el Profeta» (*al-nabī*, término tomado del vocabulario bíblico hebreo). Éstas son las denominaciones con que él mismo se designa en el Corán, libro santo del islam, cuyos 114 capítulos (llamados «suras») contienen las revelaciones divinas que fueron el objeto de su predicación. Después del Corán, la fuente más importante por lo que se refiere a la biografía de Mahoma es la «Vida del Enviado de Dios», (*sīrat rasūl allāh*), cuyo autor es el historiador árabe Ibn Isḥāq (768)[A]. La *Sīrah* fue divulgada en el mundo musulmán en forma abreviada por Ibn Hišān († 834), que unió a dicha edición correcciones y notas críticas. A. Guillaume ha publicado su traducción[B], a la que nos remitiremos en lo sucesivo al citar la *Sīrah*. Esta biografía es un precioso manojo de las más antiguas tradiciones, muchas de las cuales provienen de contemporáneos del Profeta.

Según la *Sīrah* (pág. 69), Mahoma nació «el año del Elefante», es decir, el año de la expedición que habría emprendido contra La Meca el etíope Abraha, quien llegó a ser rey de Saba después de su victoria sobre el rey judaizante Yūsuf Asʾar (Ḏū Nuwās). Un elefante que pertenecía al rey de Aksum debió de formar parte del ejército de Abraha. Dado que, según la tradición, el profeta tenía cuarenta años cuando fue investido por Dios de su misión, y que ésta se prolongaría durante trece años antes de la hégira (622), Mahoma debió de nacer en el 569. Pero, según numerosos historiadores árabes, el año del Elefante tendría que fijarse en el 670. C. Conti Rossini ha dicho que la leyenda del Elefante ha nacido de la confusión, en la tradición, de una expedición llevada a cabo por Abraha contra La Meca, en el siglo VI, con una pequeña conquista de la Arabia del sur a finales del siglo III por un rey etíope, cuyo nombre era Afilas, conocido por la leyenda de una moneda[C]. Este nombre podría corresponder al nombre sudarábigo muy conocido Hawfʾil («servidor de ʾĒl»). La transformación entre los árabes del vocablo Afilas en *af-il*, y de ahí, *al-fīl*, «el elefante», explica el origen del «episodio del Elefante». La expedición a la Arabia central ha dejado muchos recuerdos en la poesía árabe preislámica (*Sīrah*, págs. 28-30). Pero la fecha de 670 no puede ser admitida. Abraha era ya jefe del ejército en 525. Es inverosímil el que tomase el mando de una

expedición tan lejana cuarenta y cinco años después. Así, en el curso de una expedición a la Arabia saudita en 1951, Philby y sus compañeros G. y J. Ryckmans y Ph. Lippeus encontraron en el pozo de Muraygān, a 100 km al sudeste del oasis de Bišā, una gran inscripción rupestre del rey Abraha, grabada al regreso de una campaña contra los persas, en el centro de Arabia, y fechada en el 662 de la era sabea (547 D.C.). Esta inscripción ha sido publicada por G. Ryckmans en *Muséon*, 66 (1953), págs. 275-284, n.º 506. Según Fr. Altheim y R. Stiehl, la campaña sobre la que versa la inscripción de Abraha no puede ser otra sino la expedición conocida con el nombre de «guerra del Elefante»[D]. La inscripción hecha a la vuelta de la campaña, las operaciones militares debieron de ocurrir el año anterior, es decir, en 546. Altheim y Stiehl traen aquí el testimonio del historiador Muḥammad al-Kalbī, según el cual el Profeta nació, no en el año del Elefante, sino veintitrés años después de aquella fecha, lo cual nos da el años 569.

[A] F. WÜNSTENFELD, *Sira, Das Leben Muhammads*, 2 vols., Gotinga 1858-1860. [B] A. GUILLAUME, *The Life of Muhammad*, Oxford 1955. [C] *JA*, 2.ª serie, 18 (1921), págs. 28-32. [D] *NC*, 7-9 (1956-1958), págs. 113-122.

Mahoma era hijo póstumo de un mercader de La Meca, ᶜAbd Allāh, del clan de los Banū Hāšim, y pertenecía a la ilustre tribu de Qurayš. No es exacto el que recibiera en su nacimiento el nombre de Aḥmad (comparativo de «alabado»), nombre que cambiaría después de su vocación por el de Mahoma (ár. *muḥammad*, «el lleno de alabanza»). Se ha dicho sin razón que este último nombre estaba en uso en la onomástica árabe preislámica. A la edad de seis años perdió a su madre, Āminah. El niño fue educado por su abuelo ᶜAbd al-Muṭṭalib; más tarde por su tío Abu Ṭālib, padre de Alí, quien se casó con Fátima (hija de Mahoma), y fue su cuarto sucesor. La Meca era ciudad de comerciantes y de caravaneros. El templo pagano de la Kaᶜbah, donde se veneraba la piedra negra cercana a la estatua de Hubal era un lugar de peregrinación muy frecuentado. Cada año se celebraba en fecha fija el *ḥaǧǧ*, la fiesta del santuario, notable por sus peregrinaciones, mercados y fiestas populares, en las que tomaban parte las tribus de los alrededores. Mahoma creció en este ambiente; acompañó caravanas a Siria y Palestina por encargo de una viuda rica, Ḫadīǧah, que, aunque tenía quince años más que él, se desposó con el joven de veinticinco años (*Sīrah*, págs. 82-83 y ns. 126-129). Ḫadīǧah fue, hasta su muerte (619), la única esposa del Profeta.

En el transcurso de sus viajes, Mahoma entró en contacto con miembros de diversas sectas cristianas y comunidades judías; se inició en las doctrinas ortodoxas y heréticas, así como en las tradiciones históricas, apócrifas y legendarias, relacionadas con AT y el NT. Había colonias judías establecidas en el norte del Ḥiǧāz ya en el siglo VI A.C., como lo atestiguan inscripciones del rey Nabonid de Babilonia, recientemente descubiertas[A]. Estuvo en contacto con adivinos, cuyo papel era importante en los medios árabes, donde ejercían una actividad que presentaba analogías con la de los profetas de los ambientes cananeos. El monje cristiano Baḥīrā, que vivía solitario en Boṣrā de Siria — según la tradición — había salido de su celda cuando llegó Mahoma acompañando una caravana conducida por su tío. Dicho monje había visto al joven marcado con el sello profético (*Sīrah*, págs. 79-81). Esta tradición parece tener fundamento histórico. La *Sīrah* habla de las influencias árabes, judías y cristianas que sufrió Mahoma (*Sīrah*, pág. 90 y sigs.). Máximo Rodinson ha mostrado cómo estas diversas influencias obraron sobre Mahoma[B]. Espíritu profundamente religioso, soportaba el desprecio con que judíos y cristianos — adoradores del Dios único — miraban a los árabes, esclavizados a cultos y prácticas idolátricas, a quienes aquéllos consideraban como seres inferiores que se comportaban como salvajes. Mahoma se sentía llamado a instaurar en su pueblo el culto al verdadero Dios.

«Cuando Mahoma, el Enviado de Dios, alcanzó la edad de cuarenta años, Dios lo envió, por piedad para con el género humano, como predicador para todos los hombres» (*Sīrah*, pág. 104; cf. *Corán*, 34, 27). Las primeras revelaciones fueron manifestaciones auditivas; más tarde, el Profeta fue agraciado con apariciones del arcángel Gabriel (*Corán*, 2,91.92; cf. 11,20; 16,104; 26,193; 81,19). Al comienzo de su vocación, Mahoma se retiró por algún tiempo en el monte Hirah, lugar en donde se recogió otras veces. Las más antiguas revelaciones consisten en patéticas llamadas expresadas en una bella prosa rimada y rítmica. El creyente es invitado a rechazar el politeísmo, para abrazar la fe en un Dios único — creador y dueño absoluto del mundo —, y a prepararse para el día del juicio esperando la resurrección.

Ḫadīǧah y algunos parientes cercanos fueron los primeros en formar la naciente comunidad. Ésta se desarrolló lentamente, y el mismo Profeta sufrió una larga interrupción en sus revelaciones. Un nuevo retiro en el monte Hirah le confirmó definitivamente en su misión. Su predicación encontró una acogida favorable en los pobres y humildes, víctimas de la injusticia y del egoísmo de los medios aristócratas y mercantiles qurayšíes, fieles a las tradiciones religiosas en honor a la Kaᶜbah, cuyo acceso fue prohibido a los adeptos de la nueva doctrina. Hacia el año 615, la enemistad creciente de los de La Meca determinó a un grupo de «creyentes» a abandonar su ciudad natal para buscar refugio en Etiopía. Dicha enemistad determinó, por otra parte, que el Profeta estrechase los lazos con las colonias judía de Yaṯrib, y con los árabes de Yaṯrib establecidos en La Meca. Yaṯrib es el antiguo nombre de Medina. El memoria del Profeta fue llamada *medīnat al-nabi*, «la ciudad del Profeta», en el lenguaje corriente *al-medīnah*, «la ciudad», y en castellano Medina (nombre que adoptaremos en lo sucesivo).

[A] Cf. C. J. GADD, en *AnSt* (1958), págs. 35-93. I. BEN-ZVI, en *Muséon*, 74 (1961), págs. 135-190. [B] M. RODINSON, *Mahoma*, París 1961, pág. 60 y sigs.

Hacia el fin de la predicación en La Meca, según la tradición (*Sīrah*, págs. 181-187), tuvo lugar el viaje milagroso del Profeta a Jerusalén y su ascensión al séptimo cielo sobre la mula al-Burāq («el Relámpago»), bajo la dirección del arcángel Gabriel. Esta tradición tiene su origen en un pasaje oscuro del Corán: «Gloria a Aquel que ha transportado a su servidor, en la noche,

desde la mezquita sagrada hasta la mezquita más lejana ...» (*Corán*, 17,1). La mezquita sagrada es la Kaᶜbah; la mezquita más lejana sería la Jerusalén celeste, donde el Profeta fue transportado en sueños o en una visión. Es verosímil que la interpretación de este texto en el sentido de un viaje a la Roca sagrada del Templo de Jerusalén sea un desdoblamiento de la interpretación primitiva: la ascensión al cielo, fecha del reino del califa omeya Abu al-Malik ibn Marwān (685-705). Éste hizo construir una mezquita, Qubbat al-Ṣaḫrah, «cúpula de la Roca», por encima de la Roca sagrada, para afirmar, contra el pretendiente ᶜAb Allāh ibn al-Zubayr que residía en La Meca, la superioridad del santuario de Jerusalén sobre la Kaᶜbah. Se enseña todavía sobre la Roca la huella dejada por el pie del Profeta cuando ascendió al cielo.

El 622, llamado el año de la hégira (*higrah*, «emigración»), marca el principio de una nueva era en la historia religiosa, política y cultural de la humanidad. Los adeptos del Profeta habían abandonado por grupos La Meca, donde, a medida que aumentaba su número, sus bienes y existencia estaban amenazados. Se establecieron en Medina. El profeta fue el último en abandonar La Meca y se unió a los creyentes en Medina después de una breve estancia en Qubbah (*Sīrah*, pág. 227). En adelante, el jefe religioso estaba llamado a ejercer el poder legislativo y militar, y algunos años más tarde sería el fundador del Estado musulmán. Las escasas revelaciones proclamadas en La Meca consisten en largas arengas didácticas que tratan de todos los problemas que plantea día a día la organización de la comunidad. El primer cuidado de Mahoma fue establecer las reglas relativas a la oración (*Sīrah*, págs. 235-236), y disponer un lugar de reunión que fue la primera mezquita establecida fuera de la Kaᶜbah. Él mismo trabajó en la construcción de esta mezquita (*Sīrah*, págs. 228, 229), cuya *qiblah*, nicho que indicaba a los fieles la dirección hacia la que debían volverse para orar, estaba orientada hacia Jerusalén. Era un cabo tendido a la potente colonia judía, distribuida en tres tribus.

El Profeta esperaba que su mensaje monoteísta dirigido a los árabes encontraría acogida favorable entre los judíos. Reivindicó para los árabes la paternidad de Abraham a través de Agar e Ismael, no sólo según la carne, sino según el espíritu, con el mismo rango que para los judíos (*Sīrah*, pág. 260). Esto le autorizaba para proclamarse el último del linaje de los profetas, enviado por Dios para cerrarlo definitivamente. La idea de la paternidad espiritual de Abraham, antepasado de los árabes, no se introdujo en el Corán por la tradición árabe como lo han afirmado Louis Massignon y otros historiadores. La comunidad monoteísta histórica que se remonta a Abraham es incompatible con los conocimientos que poseemos acerca de las religiones árabes preislámicas. Gaudefroy Demombynes no vacila en afirmar que «la gran novedad del Corán de Medina es la elevación de Abraham e Ismael al rango de patriarcas de los árabes del Ḥiǧāz y de fundadores de la verdadera religión»[A]. Y según Rodinson, aparece en cierto momento en las revelaciones que «Ismael es hijo de Abraham, padre de los árabes como dice la Biblia, como lo es de Isaac, hermano de Ismael, padre de los judíos». Esto es, en consecuencia, un nuevo dato de la mayor importancia[B].

Los judíos de Medina, sin mostrarse en un principio hostiles a Mahoma, comenzaron por cerrar con él un trato relativo a intereses extraños a la religión. Cuando se dio cuenta de la inutilidad de sus esfuerzos para convertirlos, proclamó que Abraham era el verdadero fundador de La Meca y que los ritos de la peregrinación conmemoraban episodios de la vida del Padre de los creyentes (*Corán*, 2,119.121; 3,90; 14,38; 22,27). Fue entonces (¿en el 624?) cuando suprimió la orientación de la *qiblah* hacia Jerusalén para dirigirla hacia La Meca (*Corán*, 2,136; *Sīrah*, pág. 289). Desde entonces, todos los creyentes del mundo musulmán se vuelven hacia la Kaᶜbah en el momento de la oración. Este cambio de la *qiblah* marca la ruptura entre el islam naciente y los judíos y los cristianos. Éstos son calificados de «gentes del Libro», es decir, de la Biblia, adoradores del verdadero Dios; pero no serán admitidos al rango de verdaderos creyentes sino después de haber aceptado la interpretación de la Biblia según la verdad coránica.

[A] M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, París 1957, pág. 374.
[B] M. Rodinson, *Mahomet*, París 1961, pág. 182.

En 624 hubo el primer combate por iniciativa de los musulmanes. Fue la *razzia*, en la localidad de Badr, de una caravana qurayšī. El profeta estableció en esta ocasión las normas para el reparto del botín. También a consecuencia de esta escaramuza fue expulsada de la ciudad una de las tres tribus judías establecidas en Medina, los Banū Qaynuqāᵓ. En el 625 ocurrió un encuentro entre musulmanes y los de La Meca en Uḥud. Este combate, en el que el Profeta fue herido, se terminó con ventaja para los últimos que no explotaron su victoria. (*Sīrah*, pág. 370 y sigs.). Una segunda tribu judía, los Banū Nadīr, fue expulsada después de esta escaramuza y se unió a la colonia de Ḫaybar (*Sīrah*, pág. 437 y sigs.). Dos años más tarde, los de La Meca marcharon contra Medina. Pero la comunidad musulmana estaba ya sólidamente organizada, y el Profeta había entablado relaciones con varias tribus árabes en el norte del Ḥiǧāz. Los de La Meca pusieron sitio a Medina; esta campaña, llamada «el sitio del foso» (*ḫandaq*), a causa del foso abierto por los de Medina a fin de interceptar el acceso a los oasis, produjo tal confusión en los guerreros de La Meca que se vieron obligados a soportar un invierno extremadamente riguroso y a retirarse (*Sīrah*, págs. 450-460). Después de su partida, el Profeta mandó matar a los hombres de la tercera tribu judía, los Banū Qurayzah, acusados de haber colaborado en parte con los de La Meca. Las mujeres y los niños fueron hechos esclavos (*Sīrah*, págs. 461-470).

El prestigio del Profeta creció con el fracaso del asedio de Medina. Sus conciudadanos de La Meca habían experimentado en carne propia que la comunidad musulmana se había desarrollado considerablemente bajo el gobierno de un jefe, quien disponía del ejército más potente del mundo árabe. También en el 628, Mahoma se dirigió a La Meca con el pretexto de cumplir la ᶜ*umrah*. Este término, que significa etimológicamente «duración», medida por el movimiento circular de los astros, designa el conjunto de ritos celebrados en la

Kaʿbah. El Profeta también se proponía ofrecer los sacrificios que debían cerrar su visita a los lugares santos. Pero llegado a los pozos de Ḥudaybiyyah, en los confines del territorio sagrado, después de las conversaciones entre emisarios de La Meca y musulmanes, firmó con los primeros una tregua cuya duración se fijó en diez años (*Sīrah*, págs. 499-507), pero que en realidad se rompió al cabo de dos. Se ofrecieron los sacrificios en aquel mismo lugar y el Profeta regresó a Medina con sus tropas. Este compromiso causó entre los musulmanes una decepción que no duró mucho tiempo; Mahoma deseaba estar en buenas relaciones con La Meca para extender su imperio sobre las tribus árabes antes de medirse en una acción decisiva con los qurayšī.

La poderosa colonia judía de Ḫaybar, a unos 150 km al norte de Medina, constituía para la expansión musulmana un obstáculo que había de ser previamente superado. El asedio de los sitiados parapetados en los oasis fue una operación larga y difícil, pero fueron vencidos uno tras otro (629). Los judíos sobrevivientes tuvieron que ceder a los musulmanes sus tierras, que, por cierto, no fueron repartidas con el botín. Se convirtieron en colonos; se les dejaba la mitad del producto, mientras que la otra mitad pasaba a ser propiedad de la comunidad musulmana (*Sīrah*, págs. 510-519). El origen de los *waqf* («bienes píos») se remonta a estas disposiciones.

La toma de Ḫaybar tuvo una gran resonancia en Arabia. Estaba abierto para el Islam el camino hacia el norte. Las caravanas qurayšíes ya no podían ir ni a Palestina ni a Siria. Los emisarios del Profeta recorrían los caminos y se dirigían hacia el este; tras ellos seguía el ejército, que establecía el nuevo orden y se encargaba del destino de los refractarios. Las guerras y los asesinatos en masa podían ser calificados de «instituciones» pertenecientes a la herencia árabe. Pero las algaras y las expediciones militares más lejanas no constituían el único cuidado del Profeta. Las revelaciones se desarrollaban al ritmo del crecimiento de la comunidad, cuya estructura se convertía en la de un estado; «contenían prescripciones sobre la organización interna de la comunidad, sobre el matrimonio, el divorcio, la herencia el cuidado de los huérfanos, la oración, el reparto del botín, y el rango del Profeta»[A]. En el 629, el proyecto de *ʿumrah*, abandonado el año anterior, se llevó a ejecución en Ḥudaybiyyah. El Profeta, acompañado de varios miles de fieles, entró prácticamente en La Meca y dirigió la oración al Dios único en el santuario de la Kaʿbah (*Sīrah*, págs. 530-531).

[A] A. Abel, *Le Coran*, Bruselas 1951, pág. 20.

Se acercaba el día decisivo. Las negociaciones con Bizancio y Persia tenían por objeto dejar al Profeta en libertad de movimientos en Arabia. En el 630 Mahoma, rompiendo la tregua de Ḥudaybiyyah, marchó sobre La Meca a la cabeza de varios miles de hombres, a los que se unieron beduinos a lo largo del camino. Penetró en la ciudad defendida apenas por los qurayšíes. Había dado la orden de no matar más que a los que opusieran resistencia. Montado en su camella se dirigió a la Kaʿbah y dio las siete vueltas tocando con su bastón la piedra negra. Procedió en seguida a la destrucción de los ídolos e hizo desaparecer las imágenes (*Sīrah*, págs. 540-561). La Kaʿbah sería en adelante el santuario del Dios único y los ritos de la peregrinación pagana (*ḥaǧǧ*) fueron incluidos en el ritual monoteísta. El pueblo prestó juramento de fidelidad a Dios y a su Enviado, y desde entonces el mes de la peregrinación (*ḏū-l-ḥiǧǧah*) congrega en La Meca a fieles provenientes de todas las regiones islámicas. En efecto, el creyente debe hacer una peregrinación a La Meca, por lo menos una vez en su vida.

De La Meca, Ḫālid marchó sobre Naḫlah, donde destruyó el ídolo de la diosa ʿUzzā, cuyo santuario era un lugar de peregrinación muy frecuentado (*Sīrah*, págs. 565-566). La ciudad de Ṭāʾif ofrecía a los habitantes de La Meca la frescura de las altas mesetas y los productos de sus jardines y de sus campos. La Meca no podía vivir sin Ṭāʾif. Aun hoy día, sus comerciantes se construyen en Ṭāʾif viviendas fastuosas, a las que van a gozar del fresco en cuanto pueden huir del extremado calor que sofoca la ciudad santa. La toma de Ṭāʾif puede ser considerada como el primer episodio de la guerra santa (*ǧihād*). Los jardines y palmerales fueron quemados y pusieron sitio a la ciudad. La resistencia de los sitiados terminó por cansar al ejército musulmán.

Mahoma levantó el asedio, pero mandó hostigar sin descanso la región de Ṭāʾif por las tribus beduinas. Una delegación que el Profeta recibió en Medina fue a someterse y a convertirse al islam. En el 631, después de una nueva peregrinación, el Profeta organizó expediciones encargadas de conquistar los territorios todavía rebeldes del norte, como también los del Naǧd al este y del Naǧrān al sur. Los emisarios invitaban a las tribus a convertirse: *aslimū*, *taslamū*, «someteos al Islam, os salvaréis» (Buḫārī), y la otra alternativa era la guerra sin cuartel. Los convertidos pagaban el tributo y se sometían a las leyes del islam. En el 632, cuando el Profeta se puso a la cabeza de la peregrinación, era dueño de Arabia, menos las montañas del Yemen y del Ḥaḍramawt.

A su vuelta a Medina se dedicó a organizar una gran expedición para conquistar Palestina y Siria. Murió el día 8 de junio del año 632, en los brazos de su esposa ʿĀʾišah. Era la hora de la oración, presidida por ʿUmar. Su tumba se encuentra en la gran mezquita (*ḥaram*) de Medina. Su sepultura y la de sus dos sucesores inmediatos Abū Bakr y ʿUmar son las únicas que fueron respetadas por los wahhabitas, cuando la conquista de Ḥiǧāz por Ibn Saʿūd en 1925.

Fundador de una religión y de un imperio, Mahoma se proclamó ante todo «enviado de Dios», con la misión de transmitir a su pueblo el mensaje del único Dios. Este mensaje está contenido en las revelaciones recogidas por los primeros creyentes y reunidas después de la muerte del Profeta en el Corán, libro santo del islam. El Corán es el código religioso, moral, jurídico, de la sociedad musulmana y el manantial de la historia religiosa del pueblo árabe, heredero a través de Ismael de las promesas hechas por Dios a Abraham. Esta historia es el eco de las narraciones sacadas de la Biblia y de los libros apócrifos, que circulaban en los medios judíos y cristianos frecuentados por el joven Mahoma en sus viajes. Por lo que se refiere al Enviado de Dios, él es

el último de la larga serie de los profetas: «Nosotros hemos pactado con (Abraham) Isaac y Jacob. Hemos guiado a cada uno (de ellos). Anteriormente guiamos a él, y entre su descendencia a David, Salomón, Job, José, Moisés y Aarón ..., Zacarías, Juan, Jesús, Elías ... (y también) Ismael, Eliseo, Jonás y Lot» (*Corán*, 6, 84. 85). En esa línea, Jesús cierra la serie de predecesores (*Corán*, 57,27). Con Mahoma se acaba la era de las revelaciones. Él es el depositario auténtico de los oráculos divinos, frente a las pretensiones de judíos y cristianos (*Sīrah*, págs. 246-247).

Este hombre de genial intuición y cuya doctrina presenta ciertos aspectos de notable elevación, continuó siendo un árabe, paciente y astuto, que sabe esperar el momento de actuar, fiel a la palabra dada y a las leyes de la hospitalidad, en ocasiones cruel y sanguinario, conductor de guerras y *razzias*, sometido a las vicisitudes y tribulaciones de los semitas polígamos. Ḫadīğah fue su amada esposa sin rival mientras vivió. Fue la madre de todos sus hijos con excepción de Ibrāhīm, hijo de María la Copta, una de las concubinas preferidas del Profeta. Mahoma no tuvo probablemente más que dos hijos varones; la tradición habla de tres sin contar a Ibrāhīm, pero es probable que se trate de tres por el sobrenombre de un hijo llamado ʿAbd Allah (*Sīrah*, pág. 711, n. 128). Sus hijos no le sobrevivieron. De sus cuatro hijas, Fátima, casada con Alí, hijo de Abū Ṭālib, tío del Profeta, es todavía venerada juntamente con su esposo, especialmente en la tradición *šiʿī*. Después de morir Ḫadīğah, Mahoma se casó con ocho mujeres, poseyendo además varias concubinas. Cuando murió tenía cuatro esposas conforme a la ley del Corán.

A través de los siglos, el problema de la sinceridad de Mahoma ha sido objeto de preocupación constante por parte de los historiadores del islam. Este problema tiene que ser abordado en la perspectiva del mundo árabe del siglo VII, en función de la personalidad del fundador del islam. No hay que olvidar las ideas y costumbres universalmente admitidas en el antiguo Próximo Oriente. El profetismo era una institución muy conocida por los antiguos semitas; se sabe que durante el reinado de Acab, los profetas del dios Báʿal en el Carmelo eran cuatrocientos cincuenta[1]. Por otra parte, la divinidad consultada por sus fieles, manifestaba su voluntad de diferentes maneras. Las inscripciones árabes preislámicas hacen mención de oráculos divinos, pronunciados en las circunstancias más banales. Recurrir al oráculo era frecuente en Arabia. Así no es de extrañar que Mahoma, cuya alma profundamente religiosa se había iniciado en las tradiciones monoteístas de los judíos y cristianos, pudiera un día creerse investido por Dios de la misión de Enviado de Allāh entre sus hermanos. Y M. Rodinson no duda en afirmar que su sinceridad no puede ponerse en duda, al menos durante la época de La Meca.

[1] 1 Re 18,22.

En Medina el problema ya no parece tan claro, aunque tampoco se puede hablar de impostura. Conseguido el éxito, el Profeta desconfía cada vez menos en lo que le sugiere su voz interior. Cuando da un paso en falso, salva la situación recurriendo a una revelación. El episodio del divorcio de Zaynab y de su nuevo matrimonio con Mahoma, es un ejemplo típico. El Profeta experimentaba una pasión violenta por Zaynab, esposa de Zayd, su hijo adoptivo. Al darse cuenta de ello, Zayd repudió a Zaynab, pero estaba prohibido el matrimonio con la esposa de un hijo adoptivo; sin embargo, una revelación apaciguó la conciencia del Profeta (*Corán*, 33, 35-40).

El fundador del islam es una de las personalidades más poderosas de la historia religiosa de la humanidad. «El Profeta de los árabes se presenta ciertamente como el más completo de todos ellos, un tipo superior entre la humanidad semítica de su tiempo. No es de extrañar, pues, encontrar en él actitudes contradictorias y posturas románticas. Manifiesta a la vez una comprensión inteligente de los hombres y de las cosas, juntamente con el gusto de verse mezclado con ellos, y por otra parte, un gran amor hacia la soledad y la meditación. Posee, además, un sentido de la realidad que le permite, según las circunstancias y mediante un movimiento inconsciente, poder tomar una decisión rápida o dejarlo al juicio de Allāh, así como una sensibilidad vivísima que le disponía a la generosidad, a la bondad, a la igualdad, o provocar en él al mismo tiempo actos de violencia y casi de ferocidad»[A].

Desde la llegada del Profeta, centenares de millones de hombres han aprendido y aprenden de él que Allāh, el único Dios, es el creador y el dueño absoluto de todas las cosas, en quien deben creer y a cuya ley deben someterse. Él, en el día del juicio, después de la resurrección, leerá a cada uno de ellos la sentencia que será la sanción eterna de sus actos (*Corán*, 99). Estos hombres han aprendido a rezar cinco veces al día, a practicar el ayuno y la limosna, a reunirse al menos una vez en su vida con sus hermanos llegados de todas las regiones islámicas, para cumplir los ritos de la peregrinación al santuario, en el que persiste todavía el recuerdo de Abraham, el «Padre de los creyentes». Estos hombres viven en una sociedad organizada según las leyes del Corán, el libro santo que todos los musulmanes conocen desde su más tierna edad.

Cierto día, Louis Massignon, comparando las tres religiones monoteístas decía: «El islam es la religión de la fe, el judaísmo es la religión de la esperanza y el cristianismo es la religión del amor». Y el cristiano recuerda la palabra de san Pablo, comparando entre sí las tres virtudes: «Ahora subsisten fe, esperanza y caridad, esas tres; pero la mayor de ellas es la caridad»[1].

[A] M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Mahomet*, París 1957, pág. 230.

[1] 1 Cor 13,13.

Bibl.: IBN HIŠĀM, *Sira. Das Leben Muhammeds*, ed. por F. Wüstenfeld, 2 vols., Gotinga 1859-1860. H. GRIMME, *Mohammed*, 2 vols., Münster 1892-1895. H. LAMMENS, *Le berceau de l'Islam, I: L'Arabie occidentale avant l'Hégire*, Roma 1914; íd., *La Mecque à la veille de l'Hégire*, Beirut 1924. T. ANDRAE, *Mahomet, sa vie et son oeuvre*, París 1945 (trad. fr.). H. ST. J. B. PHILBY, *A Pilgrim in Arabia*, Londres 1946, págs. 61-62. R. BLACHÈRE, *Introduction au Coran*, París 1947. J. MUÑOZ SANDINO, *La escala de Mahoma*, Madrid 1949. R. DERMENGHEM, *La vie de Mahomet*, 2.ª ed., París 1950. A. ABEL, *Le Coran*, Bruselas 1951. R. BLACHÈRE, *Le problème de Mahomet*, París 1952. W. M. WATT, *Muhammad at Mecca*, Oxford 1953. F. BUHL, *Das Leben Muhammeds*, Heidelberg 1955. A. GUILLAUME, *The Life of Muhammad. A Translation of Ishaq's «Sirat rasūl allāh»*, Oxford 1955. W. M. WATT, *Muhammad at Medina*,

Oxford 1956. R. BLACHÈRE, *Le Coran*, Paris 1957 *(traduction du Coran selon l'ordre des Surates)*. F. GABRIELI, *Gli Arabi*, Florencia 1957. M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Mahomet*, París 1957. R. PARET, *Muhammed und der Koran*, Stuttgart 1957. J. JOMIER, *Bible et Coran*, París 1959. M. RODINSON, *Mahomet*, París 1961, págs. 79, 214-216. G. RYCKMANS, *Les religions arabes préislamiques*, 3.ª ed., París 1961.

G. RYCKMANS

MAHRAY («rapidez», «prontitud»; Νεερέ, Νοερέ; Vg. *Maharai*). Netofatita, uno de los héroes de David[1]. Era zerahita, es decir, descendiente de Zéraḥ, hijo de Judá, y jefe del ejército en el décimo mes[2]. En 1 Cr 27,13, los LXX le llaman Μεηρά y la Vg. *Marai*.

[1] 2 Sm 23,28; 1 Cr 11,30. [2] 1 Cr 27,13.

Bibl.: NOTH, 827, pág. 226.

C. COTS

MAḤSĒYĀH (Μαασαίου, Μαασαίας; Vg. *Maasia, Maaseas*). Padre de Nēriyyāh y abuelo del profeta Bārūk y del gran intendente del rey Sedecías, llamado Śĕrāyāh.

Jer 32,12; 51,59; Bar 1,1.

MAIMÓNIDES. Filósofo, científico y jurista judío español de la Edad Media, de amplia cultura y extensos conocimientos bíblicos, y laborioso escritor.

1. NOMBRE. Mōšeh ben Maymūn fue conocido también como *rambam*, que es una contracción de las iniciales de las palabras Rabbēnū Mōšeh ben Maymūn. Se le denomina «Luminar de oriente y occidente» y se le considera como el mayor de los rabinos de la Edad Media; de ahí la frase para marcar una época: *a Mose ad Mosen* («desde Moisés [jefe del Éxodo y autor del Pentateuco] hasta Moisés [ben Maymūn]»). En árabe se le conoce por Abu ʿImrān Mūsā ben Maymūn ibn Abd Allah.

2. VIDA. Maimónides * en Córdoba (España) el 30 de marzo de 1135 (14 de Nīsān) y † en Egipto el 13 de diciembre de 1204. Descendiente de una familia culta y acomodada, recibe de su padre los primeros conocimientos religiosos y científicos en su ciudad natal. La dominación de los almohades desencadena una persecución contra los judíos. La familia de Mōšeh ben Maymūn, después de refugiarse en varios lugares de España, pasa a Fez (Marruecos), donde mora por poco tiempo (1160).

Se traslada a San Juan de Arce (1165) y de allí viaja por Palestina hasta establecerse finalmente en El Cairo (el-Fusṭāṭ). Mainónides, privado de los pingües recursos de un hermano suyo, muerto en naufragio, que le había permitido entregarse por completo a los estudios, ejerce el cargo de médico de cabecera del sultán Saladino y, por sus aptitudes, es nombrado jefe de la comunidad judía.

Su gran talento natural, unido a sus relevantes cualidades de laboriosidad continua y ordenada, y su ascetismo, la valió el ser a la vez rabino, matemático, médico, astrónomo y conocedor de la filosofía árabe y aristotélica.

3. OBRAS. Entre las muchas que escribió, la mayoría de poca extensión, sobresalen tres: a) *Sirāǧ* («Luminar»), escrita en árabe en 1168. b) *Dalālat al-ḥāʾirīn* («Guía de los extraviados»), escrita también en árabe en 1190, y pronto traducida en varias lenguas. Pedro de Toledo la vertió al castellano en 1432. Es célebre la traducción hebrea de Šĕmūʾēl ben Tibbōn (1204), titulada *Mōrēh nĕbūkīm*. La versión latina (París 1520; Basilea 1629) lleva por título *Doctor perplexorum*. Otras ediciones: Venecia 1551; Berlín 1791; especialmente la de Munk, París 1856-1866. Es de contenido teológico y filosófico, y va dirigida a los que por los avances de la filosofía, están dudosos o perplejos ante las afirmaciones de la Biblia. c) *Yād hā-ḥăzāqāh* («Mano fuerte»), en hebreo (1178-1180), de contenido religioso-jurídico. Traducida al árabe, se la conoce con el nombre de *Mišnēh Tōrāh* («Repetición de la Ley»; ed. Soncino 1490, Constantinopla 1509, y otras).

A éstos han de añadirse otros escritos de menor importancia, hasta una docena, que tratan del islamismo, de la resurrección de los muertos, del calendario judío, prescripciones talmúdicas, de la unidad de Dios, de la felicidad, de lógica, y además, algunos de género epistolar, junto con algunos manuscritos inéditos.

4. BIBLISTA. Maimónides refleja su pensamiento exegético principalmente en su *Guía de los extraviados*. Se dirige a los que buscan conciliación entre las verdades racionales o filosóficas y las afirmaciones de la Escritura, y no la encuentran. En este conflicto, no han de inquietarse. Los pasajes escriturísticos que parecen oponerse a las conclusiones científicas han de interpretarse en un sentido «alegórico». Maimónides no llega a negar el sentido literal bíblico, como Averroes, sino que acude a la alegoría cuando el texto bíblico no puede explicarse, a su parecer, de otro modo.

Los extensos conocimientos y las doctrinas jurídicas, filosóficas y morales de Maimónides, están profundamente influidas por las enseñanzas de la Biblia.

Los escritos de Maimónides tuvieron amplia aceptación, pero no faltaron opositores. Algunos judíos estrictos le acusaron de traición a la Biblia y de venderla a la cultura griega. El *Árbol de la Vida* de Aarón ben Alías (1346) es una muestra de escrito que pretende refutar las tesis de la *Guía de los extraviados*.

Bibl.: Art. *Maimonides*, en *DB*, IV, cols. 579-580. A. SANDLER, J. GUTTMANN, L. LEWIN, H. L. GORDON, *Maimonides*, en *UJE*, VII, págs. 287-296, con extensa bibliografía. F. KLIMKE, *Historia de la Filosofía*, 3.ª ed., Barcelona 1961, págs. 239-240 (trad. esp.).

S. BARTINA

MAʿĪN, Ḫirbet. Nombre actual de un lugar situado en los montes de Judá. → **Māʿōn.**

MAJESTAD. El valor complejo del término hebreo *kābōd* (→ **Gloria**) encuentra un equivalente, más o menos matizado, en el vocablo griego δόξα. La Vg. traduce ordinariamente ambos términos por la un tanto imprecisa palabra «gloria». Pero junto a este vocablo latino que monopoliza prácticamente la traducción de las mencionadas voces hebrea y griega, se lee también, aunque con menos frecuencia, el término *maiestas*. Su valor, empero, no se agota en la función de un simple sinónimo de «gloria» sino que reviste algunos matices

peculiares. El concepto de majestad fluye también de otros términos como *gĕdūlāh, gaʿwāh, hādār* (μεγαλειότης, μεγαλωσύνη, μεγαλοπρέπεια) que la Vg. suele traducir por *magnitudo* y *magnificentia.*

I. ANTIGUO TESTAMENTO. 1. Junto a los significados habituales de resplandor, potencia, honor, etc., inherentes al término hebreo *kābōd* y a sus equivalentes griego δόξα y latino *gloria,* la Vg. ofrece otro que mantiene con cierta regularidad lógica. En este caso traduce *kābōd,* o δόξα, por *maiestas.* La majestad del Señor la experimentaron los hebreos en Egipto[1]; en el paso del mar Rojo[2]. El Sinaí es su primera residencia[3] y después el Templo[4]. En estos textos es la presencia bienhechora de Yahweh. Todo lo creado constituye el gran templo cosmológico de la «majestad» de Dios[5], que ejerce su influencia dominadora por encima de todos los elementos de la creación[6].

A diferencia de gloria, «majestad» no reviste el carácter de reconocimiento tributado por el hombre a la grandeza y a la bondad de Dios. En su uso no se encuentran expresiones equivalentes a «dar gloria a Yahweh»[7]; «rendir gloria»[8]; «glorificar»[9]. Pero la «majestad» puede ser el fundamento de la gloria que el hombre tributa a Dios[10]. Excepto Prov 25,27, «majestad» se predica siempre y sólo de Dios. La Vg. recoge con este término solamente el valor religioso de *kābōd* o de δόξα, contrariamente a gloria que a menudo reviste un sentido profano.

Los textos en que se encuentra este vocablo nos dan una imagen solemne y trascendente de Dios, tendiendo a acentuar el matiz de esplendor incluido en *kābōd.* «Entonces la nube cubrió el tabernáculo de la Alianza y la majestad de Yahweh llenó el habitáculo. Moisés no pudo entrar en el tabernáculo de la Alianza porque estaba encima la nube y resplandecía la majestad del Señor ...»[11]. Este «resplandecía» es una añadidura de la Vg. con la que se matiza más el carácter luminoso de majestad. «Sí, Dios mismo traerá a Israel, lleno de alegría, a la luz de su majestad con la misericordia y la justicia que de Él provienen»[12].

[1]Nm 14,22. [2]Is 63,12. [3]Dt 5,24; cf. Nm 4,10; 14,22. [4]2 Cr 7,1; Is 60,1. [5]Sal 72,19. [6]Sal 29,3. [7]Is 35,2. [8]Sal 29,2.9. [9]Tob 11, 16; Dan 4,34. [10]Sal 29,2-3. [11]Éx 40,34-35. [12]Bar 5,9.

2. Un concepto semejante al que traduce «majestad» del hebreo *kābōd* y del griego δόξα fluye de las palabras hebreas *hādār, gĕdūlāh, gaʿwāh,* etc., que los LXX vierten por μεγαλοπρέρεια, μεγαλειότης, μεγαλωσύνη y otros, que la Vg. traduce ordinariamente por *magnificentia* y *magnitudo.* La magnificencia divina se manifiesta en la grandiosidad de lo creado[1], en el dominio absoluto sobre cada uno de los elementos que lo componen[2]. A menudo, estas cualidades divinas revisten un carácter soteriológico. Con su *gĕdūlāh,* Yahweh salva al devoto israelita[3]; Dios hace pesar su fuerza y grandeza destructora sobre el enemigo de Israel[4]; todas las naciones de la tierra son invitadas a reconocer la grandeza de Yahweh[5].

[1]Sal 82 y sigs. [2]Sal 29,4. [3]Sal 71,21. [4]Sal 79,11. [5]Sal 68,35.

II. NUEVO TESTAMENTO. Conservando el sentido profundamente religioso del AT, la «majestad» designa principalmente el carácter cristológico y escatológico del griego δόξα. «Luego, en seguida, después de la tribulación de aquellos días, se oscurecerá el sol, y la luna no dará su luz, y las estrellas caerán del cielo ... Entonces aparecerá el estandarte del Hijo del hombre en el cielo y se lamentarán todas las tribus de la tierra, y verán al Hijo del hombre venir sobre las nubes del cielo con poder y *majestad* grande»[1]. El eclipsarse de los astros acentúa todavía más el carácter esplendoroso de esta «majestad»[2].

La transfiguración de Cristo constituye una manifestación de su «majestad», de su δόξα. «Mientras oraba, el aspecto de su rostro se transformó, su vestido se volvió blanco y resplandeciente. Y he aquí que dos varones hablaban con Él, Moisés y Elías, que aparecían en *majestad* ... Al despertar vieron su *majestad* y los dos varones que con Él estaban»[3]. Aquí la «majestad» se predica también de dos hombres, pero a causa de su intimidad con Dios Padre y con Cristo. Hay otro texto en que *maiestas* parece tener una aplicación no divina: «También éstos (los falsos doctores), dejándose llevar de sus delirios, manchan su carne, menosprecian la autoridad y blasfeman de las *majestades*»[4]. Aunque no se diga de Dios se predica de seres que están junto a Él.

Algunos manuscritos traducen δόξας, no en plural, sino en singular, *maiestas.* En tal caso se refieren probablemente a Dios.

En 2 Pe 1,16 la majestad de Cristo es la grandeza de su esplendor (μεγαλειότης); el poder de expulsar los demonios es fruto de su μεγαλειότης[5].

[1]Mt 24,29-30. [2]Cf. Mt 19,28; Lc 9,26. [3]Lc 9,29-33. [4]Jds 8. [5]Lc 9,43.

Bibl.: I. EFROS, *Holiness and Glory in the Bible,* en *JQR,* 41 1950-1951), págs. 363-377. S. AALEN, *Die Begriffe «Licht» und «Finsternis» im Alten Testament im Spätjudentum und Rabbinismus,* en *Skrifter Norske Videnskaps-Akademi,* Oslo 1951; íd., *The Notion of Light in the Sinoptic Gospels,* en *SEA,* 22-23 (1957), págs. 17-31. O. MONTEVECCHI, Παντοκράτωρ, en *Studi in onore di Aristide Calderini e Roberto Paribeni,* II, Milán 1957. A. COPPO, *Luci epifanische nella terminologia dell'Antico e del Nuovo Testamento,* en *ELit,* 73 (1959), págs. 318-334. P. BIARD, *La Puisance de Dieu,* París 1960. F. DUMERMUTH, *Moses strahlendes Gesicht,* en *ThZ,* 17 (1961), págs. 240-248.

F. RAURELL

MAKBANNAY (etc.?; Μελχαβανναί; Vg. *Machbanai*). Undécimo hombre de la tribu de Gad, que se unió a David en Ṣiqĕlāg.

1 Cr 12,13.

Bibl.: NOTH, 853, pág. 249.

MAKBĔNĀH (Μακαβηνά; Vg. *Machbena*). Población no identificada de la región de los calebitas, según 1 Cr 2,49.

MAKED (Μακέδ; Vg. *Mageth*). Plaza fuerte de Galaad, en la que Timoteo tenía sitiados a muchos judíos con la intención de exterminarlos[1]. Judas Macabeo corrió en su auxilio, puso en fuga a Timoteo y se apoderó de ella[2]. Se identifica con Tell Miqdād, situado a 11 km al norte de Šeiḫ Miskīn, en la Transjordania septentrional.

[1]1 Mac 5,26. [2]1 Mac 5,36.

Bibl.: M. GRANDCLAUDON, *Les Livres des Macchabées*, en *La Sainte Bible*, VIII, 2.ª parte, París 1951, pág. 51. SIMONS, §§ 1133-1134, 1225.

T. DE J. MARTÍNEZ

MĀKĪ («abandonado», abr. de *mākīr*; El. *mky*; Μακχί; Vg. *Machi*). Padre de Gĕʾūʾēl, hombre de la tribu de Gad y uno de los exploradores que Moisés envió a la Tierra Prometida.

Nm 13,15.

Bibl.: NOTH, 854, págs. 39, 232.

MĀKĪR («huérfano», «abandonado»; Μαχίρ, Μαχείρ; Vg. *Machir*). Nombre de dos personajes del AT:

1. Hijo primogénito de Manasés y de una concubina innominada, nieto del patriarca José y padre de Galaad[1]. El texto de 1 Cr 7,15-16 está de tal manera alterado que resulta difícil su interpretación. Según Dhorme, Maʿăkāh es a la vez hermana y esposa de Mākīr; Marchal, en cambio, cree que el texto debe rectificarse de la siguiente manera: ver. 15: «Galaad [no Mākīr] tomó por esposa a Maʿăkāh y el nombre de su hermana era Mōléket y el de su hermano Ṣĕlŏfḥād ...»; ver. 16: «La esposa de Galaad [no de Mākīr] le dio un hijo al que puso por nombre Péreš». Se dice que sus hijos nacieron «sobre las rodillas de José»[2], para indicar, según una fórmula ya conocida, la adopción que los ponía al mismo rango que los hijos de aquel patriarca[3].

Este nombre es además etnográfico, ya que de entre los hijos de Manasés, por la línea de Mākīr, viene la familia de los makiritas, constituyendo un clan de Manasés, que fue muy poderoso y de los más valientes en la guerra[4].

Su territorio se extendió hacia el este, en el país de Galaad y Basán[5], entre el Yabbōq y el Yarmūk[6], al este del Jordán. Figura en el cántico de Débora como una tribu junto con Efraím y Benjamín, en lugar de Manasés[7]. El lugar o territorio que les tocó en suerte tuvo que ser recuperado, por haber caído en manos de otras tribus o clanes, o por quedar parte de este mismo territorio por conquistar. Así se desprende de un texto de Nm 32,39-40. A no ser que este fragmento se considere como una adición posterior.

Nótese que en más de un lugar de la Biblia[8] son enumeradas las familias que componen la tribu de Manasés, y que en estas listas genealógicas no dejan de encontrarse ciertas diferencias, las cuales provienen o de un texto alterado, o de las lagunas que presentan y que hacen difícil su interpretación. Así, concretamente en nuestro caso, los hijos de Galaad son, según Jos 17,2 los mismos hijos de Manasés y vienen a resultar, por lo tanto,

Hebrón. Detalle de los edificios actuales del Ḥaram el-Ḫalīl, levantado sobre la cueva de Makpēlāh adquirida por Abraham. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)



los hermanos y no los hijos de Mākīr. Estas anomalías se pueden explicar por la diferencia de fuentes, y por el deseo de los autores de hallar una relación entre tal familia y tal región, ocupadas por los descendientes de Galaad, hijo de Mākīr.

[1]Nm 26,29; 27,1; 36,1; Jos 17,1.3; 1 Cr 2,21.23; 7,14. [2]Gn 50,23. [3]Cf. Gn 30,3; 48,12. [4]Nm 26,29; cf. Jos 17,1. [5]Nm 32,39-40; Jos 17,1; 16,1; 1 Cr 2,21-22. [6]Jos 13,31. [7]Jue 5,14; cf. Jos 17,1.3; Nm 26,29; 32,39.40. [8]Jos 17,1.3; 1 Cr 2,22.23; 7,14-19.

2. Hijo de ʿAmmîʾēl[1], que tenía su casa en Lō Dĕbār, probablemente Lidbīr de Jos 13,26, que se cree estaba situada en Umm el-Dabar, ruinas importantes del Gōr oriental, a unos 14 km al sur del lago Tiberíades, cerca de Maḥănáyim. Por su nombre, se ha creído que era un israelita de la tribu de Manasés. Acogió en su casa a Mĕfībōšet, hijo de Jonatán, el último descendiente de Saúl, y procuró provisiones a David fugitivo, en ocasión de la rebelión de Absalón[2].

[1]2 Sm 9,4.5. [2]2 Sm 17,27-29.

Bibl.: NOTH, 855, pág. 232. L. MARCHAL, *Les Paralipomènes*, en *La Sainte Bible*, IV, 2.ª ed., París 1952, pág. 50, n.º 9. É. DHORME, en *BP*, I, pág. 1282, n. 15. M. NOTH, *The History of Israel*, Londres 1958, págs. 61-62, 72, 89-90 (trad. ing.).

B. M.ª UBACH

MAKNADBAY (etc.?; Μαχαδναβού; Vg. *Mechnedebai*). Uno de los hijos de Bānī, que hubo de repudiar a su mujer extranjera por orden de Esdras.

Esd 10,40.

Bibl.: NOTH, 856, pág. 249.

MAKPĒLĀH («cosa doble»; τὸ σπήλαιον τὸ διπλοῦν, «la caverna doble»; Vg. *Spelunca duplex*). Nombre de una caverna que Abraham compró en Hebrón, a ʿEfrōn el hitita, para sepultar en ella a su esposa Sara[1].

No es necesario recurrir a aventuradas suposiciones para imaginar una porción de terreno llamada Makpēlāh, que comprendía un campo con algunos árboles y una caverna en el fondo, ya que semejantes parcelas de terreno abundan en las fincas de los alrededores de Hebrón.

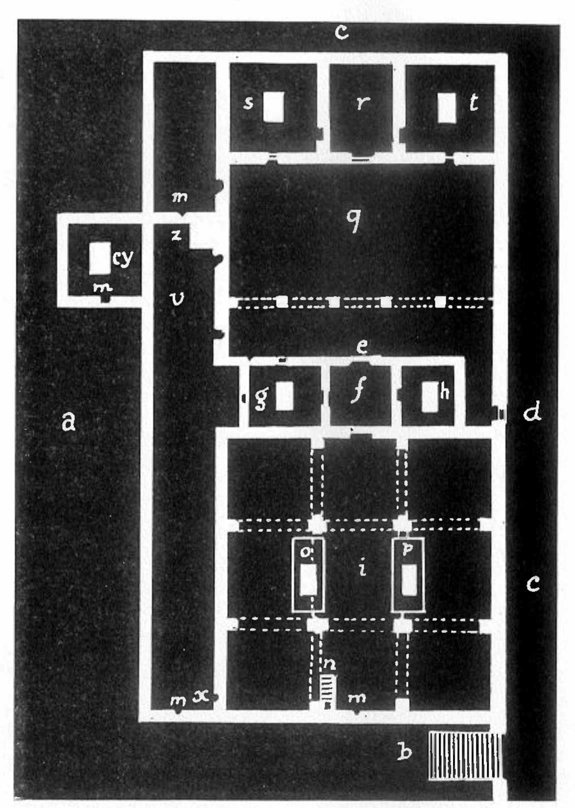
Fue éste el primer inmueble que Abraham poseyó en Palestina, adquiriendo, por consiguiente, él y sus descendientes, un título de permanencia y domicilio en el país. Después de Sara, la caverna conservará los restos del más grande de los patriarcas y de su hijo y nieto, Isaac y Jacob, con sus respectivas esposas, Rebeca y Lía[2]. Será un lugar sagrado y un objeto de culto y de gran veneración para todos los creyentes; se le levantará un magnífico monumento que, restaurado y transformado en diferentes épocas, acabará por ser una de las más célebres mezquitas del mundo musulmán. Este monumento llamado Ḥaram el-Ḫalīl está protegido por un suntuoso recinto, que forma un cuadrilátero de 50 × 34 metros, construido con enormes sillares de 5 y más metros de largo en almohadillo, causando gran admiración por sus proporciones y por sus líneas estructurales.

Mucho se discutió hace ya tiempo entre los arqueólogos la fecha de construcción de tan magnífico recinto, hasta que el investigador dominico H. Vincent fijó de una manera científicamente cierta su origen en tiempos de Herodes el Grande, conclusión admitida hoy unánimemente. Esto, empero, no excluye la posibilidad de un monumento anterior, de dimensiones más reducidas y de carácter menos esplendoroso, destinado a glorificar y perpetuar la memoria de los patriarcas. Un posible indicio de ello sería la tradición judía de tiempos posteriores, que pretende datar un monumento en este lugar de los tiempos de David y Salomón. Por otra parte, no es verosímil que David, que escogió Hebrón como capital de los primeros siete años y medio de su reinado, se mostrara indiferente ante el sepulcro de los antepasados más venerados del pueblo hebreo. Asimismo, no fue sin razón que, después de haber trasladado la capital a Jerusalén, Ḥebrón conservara desde entonces el carácter de ciudad santa.

No siendo posible hacer aquí una minuciosa descripción de la mezquita, remitimos a la obra magistral del H. Vincent. Mejor que mezquita cuadraría el calificativo de iglesia a este espacioso edificio, compuesto de tres naves de desigual elevación, separado por cuatro pilastras de donde emergen los arcos en forma ojival. En su conjunto, la actual mezquita representa una antigua iglesia bizantina, restaurada por los cruzados en el siglo XII.

Una idea de su entera disposición puede darla la adjunta planta trazada por el catalán Domingo Badía,

Planta del Ḥaram el-Ḫalīl trazada por D. Badía, a principios del siglo XIX. El recinto *g* corresponde a la tumba de Abraham, y el *h* a la de Sara



conocido por el pseudónimo ʿAlī Bey al-ʿAbbāsī, quien en calidad de peregrino, a principios del siglo XIX fue el primer europeo que después de la conquista árabe logró penetrar en la mezquita.

Las tumbas de los mencionados patriarcas repartidas por diversos sitios del Ḥaram, no pasan de cenotafios, los cuales, según pretenden los guardias-cicerones, corresponden exactamente con las verdaderas tumbas que se hallan en la cripta inferior, esto es, en la caverna de Makpēlāh.

[1]Gn 23,9. [2]Gn 25,9.10; 49,29-33; 50,12.13.

Bibl.: CONDER-KITCHENER, III, págs. 333-346. F. VIGOUROUX, en *DB*, IV, cols. 520-530. H. VINCENT, *La sépulture des patriarches*, en *RB*, 24 (1920), pág. 507 y sigs. H. VINCENT - P. J. MACKAY - F. M. ABEL, *Hebron*, París 1923, págs. 11-39. B. UBACH, *Il·lustració I*, en *La Bíblia de Montserrat*, Montserrat 1929, págs. 176-183. C. F. ARDEN-CLOSE, *The Cave of Machpelah*, en *PEQ*, 83 (1951), págs. 69-77. SIMONS, § 351.

B. UBACH

MAKTĒŠ (heb. *ha-maktēš*, «el mortero»; κατακεκομμένη; Vg. *Pila*). Sofonías dice: «Gemid, moradores de Maktēš, pues todo el pueblo mercader ha perecido, y han sido aniquilados todos los que pesan plata»[1]. Era un barrio de la ciudad de Jerusalén, posiblemente en la parte norte, una localidad adjunta al valle de Tiropeon, o el valle del Cedrón. Por el texto citado y narraciones posteriores se deduce que era un centro comercial. Para algunos autores sería un nombre simbólico para indicar que sus moradores serían triturados como en un mortero.

[1]Sof 1,11.

Bibl.: A. GEORGE, *Sophonie*, en *LSB*, 2.ª ed., París 1958, pág. 63. É. DHORME, *Sophonie*, en *BP*, II, pág. 818. M. GARCÍA CORDERO, *Sofonías*, en *La Biblia Comentada*, III, Madrid 1961, págs. 1257-1258.

R. SÁNCHEZ

MAL (heb. *rāʿ*, *rāʿāh*, *rōʿa*; κακός, πονηρός, κακία, πονηρία; Vg. *malum*, *malus*). La raíz hebrea *rʿ* / *rʿʿ*, y sus correspondientes versiones griegas y latinas, comprende todo el amplísimo campo ideológico que nosotros entendemos bajo el concepto de «mal». En la SE, que tanta atención presta a los problemas de la vida del hombre y al mundo religioso, no podía faltar un amplio enjuiciamiento del problema torturante del mal (→ **Bien**).

Mal y bien se contraponen antitéticamente. Dios es bueno y cuanto ha creado y hace es bueno: «Y vio Dios que cuanto había hecho era bueno»[1], pero con el primer pecado se han complicado las cosas y hay nuevos horizontes, a los que el hombre se ha asomado entonces por vez primera, «haciéndose conocedor — como Dios — del bien y del mal»[2], expresión que probablemente connota la compleja y completa realidad universal[3] para tener elementos de juicio y discernir así entre bien y mal en sentido gnoseológico o ético[4].

Teóricamente, la Biblia no se ha planteado, como la teología posterior, el origen del mal; pero ofrece cuantos elementos precisa una solución esencial del problema. Siendo todo bueno en los orígenes, algo grave ha debido acontecer cuando el mal se hace después tantas veces presente en la realidad cósmica y en la vida del hombre. En ésta entra el dolor como castigo de la desobediencia del hombre y de la mujer, pero tales dolor y castigo ya suponen la existencia del mal. Ha habido un pecado que es mal y entran unas penas que también son mal; la relación entre estas realidades es tan fuerte que a veces hasta se identifican.

1. ANTIGUO TESTAMENTO. *a) Mal y malos.* La gama de mal y males, como sustantivo y como adjetivo calificativo — o genitivo de cualidad —, es extensísima, comprendiendo el mundo físico y el moral. Son «malas» las vacas flacas que simbolizan los años de carestía[5]; pero aun prescindiendo del simbolismo, el adjetivo designa la cualidad decadente de los animales. Ítem los animales feroces, los domésticos con defecto son malos[6]. Pueden ser malos los lugares, el agua, las mercancías[7] cuando no reúnen las condiciones adecuadas a su finalidad empírica y propia. Subiendo en la escala de realidades, un pueblo muy fiero es un pueblo «muy malo»[8], no en el aspecto moral-espiritual, sino en el social y político. Y ya dentro del mundo psíquico pueden ser malos los caminos, los ojos, el corazón, las acciones del hombre y el hombre mismo[9]; todo el complicado engranaje de la conducta humana puede quedar desencajado, no ir por las normas de la ley y voluntad divinas, y ser, por eso mismo, mala. El hombre, entonces, vive y es malo en una hondura religiosa que es el supremo criterio bíblico de valoración.

Espíritu malo es el que nos produce una desgracia o enfermedad; mal corazón puede ser simplemente el corazón triste[10].

Ojo malo puede ser el ojo enfermo y el ojo envidioso o vengativo: mirar con «malos» ojos es mirar de modo malevolente.

[1]Gn 1,31. [2]Gn 3,22. [3]Cf. Gn 24,50; 31,24; 2 Sm 13,22. [4]Cf. Dt 1,39; 2 Sm 14,17; 19,36. [5]Gn 41,20. [6]Gn 37,33; Lv 27,10. [7]Nm 20,5; 2 Re 2,19; Jer 24,2; Prov 20,14. [8]Ez 7,24. [9]1 Re 13, 33; 2 Re 17,13; Jer 3,17; 7,24; Zac 1,4. [10]Gn 40,7; Jue 9,23; 1 Sm 16,14; Prov 25,20.

b) Mal y males. Las desgracias, las enfermedades, lo que hiere o molesta física y espiritualmente es y se llama mal. Su causa no solamente es el hombre o el espíritu del mal — Satán —[1]; también Dios cuya mano se deja sentir dura y molesta con las tribulaciones. Así, el mal no es una fuerza independiente, al modo que imaginó el parsismo, sino un instrumento para el bien que Dios maneja libre y justamente como Señor de la historia y de la existencia del hombre; y en el orden moral el mal es una deficiencia, un no ser del hombre. En cualquier orden, nunca es causa de nada, sino ausencia de normalidad, decaecimiento.

Las deficiencias morales del hombre, principalmente la idolatría, el mal que ética y religiosamente comete el hombre al apartarse de Dios, son el motivo del mal físico, de los males de todo tipo, que Dios le envía como castigo y restauración del orden subvertido. Porque el hombre es malo, Dios le manda males[2]. No hay, por ello, contradicción en que Job, el atribulado, vea la mano de Dios como fuente de bienes y males[3]. Estos males no son mero respaldo de la justicia distributiva y vengadora de Dios; en muchos casos, son también paradójica manifestación de su justicia que purifica y salva, de su misericordia.

La fuente del mal está en el corazón inquieto del hombre trabajado de deseos y cansancios[4].

[1]Job 20,12; 2,7; Jue 20,13; 1 Sm 24,12; 25,28; 29,6. [2]Dt 31,17-18; 2 Re 21,11-12; 22,16-17; Jer 6,19; 26 (LXX 33) 13, 29 (36),11; Sab 14,27. [3]Job 2,10. [4]Jer 7,24; 9,13; Miq 2,1; 7,3; Sal 27,3; Prov 13,10; 14,22.

2. Nuevo Testamento. Los conceptos amplios de mal físico y moral del AT se prolongan en el NT con idéntica terminología:

También aquí los días son «malos» por el trabajo, tribulaciones y dificultades de todo género que arrastran en su corriente continua; su malicia crece en la medida en que se acercan al eón escatológico, a los acontecimientos finales[1]. Son «malos» los frutos que no llegan a sazón y defraudan las esperanzas que en ellos se habían puesto[2]. Y «malo» es el ojo que no recibe bien la luz[3].

Las calamidades inherentes a la enfermedad y pobreza son «males», como las comodidades de la buena vida son «bienes» según se expresa Jesús en la parábola del rico epulón[4].

Pero es el mundo del espíritu el que más ha interesado por lo que hace a la malicia que en él se encova.

El siervo que no cumple con su deber es «malo» sin más, inútil, perezoso[5]. Ojo «malo» es el que mira al prójimo con envidia o mala voluntad, como es «mala» la generación coetánea de Jesús[6].

Los hombres de cara a Dios se dividen en buenos y malos, según la bondad o malicia moral de su deseos y acciones (en el lugar paralelo de san Lucas: ingratos y malos); si bien comparados con «el solo bueno» que es Dios, todos son malos[7].

El origen del mal está en el hombre: «Lo que del hombre sale, eso es lo que le mancha, porque de dentro, del corazón del hombre salen los pensamientos malos ... todas estas maldades del hombre proceden ...»[8]. Las obras del hombre así contaminado son obras malas, obras de tinieblas, porque los frutos siguen la calidad del tronco[9].

Con todo, hay un malo por antonomasia que es el diablo, cuyas acciones todas proceden de y desembocan en malicia contra Dios, contra su Cristo y reino en la tierra, contra el hombre; los malos son quienes siguen sus sugerencias e imitan sus obras[10].

San Juan ha visto con mirada penetrante que todo el mundo moral (→ **Cosmos**) está colocado sobre malicia, que es orden y rebeldía contra Dios[11]. Probablemente hay que interpretar también como neutro la petición del → **Padrenuestro**[12] y la oración sacerdotal de Jesús, que ruegan a Dios la liberación del mal invadente (ἀπὸ — ἐκ — τοῦ πονηροῦ). El mal es una fuerza activa y capaz de vencer y también de ser dominada por el luchador creyente; san Pablo estimula a la lucha contra esa fuerza maléfica porque el hombre redimido puede con Cristo superarla[13].

No es fuerza opresora el mal, ni son omnipotentes los malos que se oponen a los creyentes, al evangelio, al Reino y a Dios. Los males no son mero castigo, sino arras de triunfo, y premio y fuerzas que, con la paciencia, colaboran a la redención operada por Cristo[14]. Aun con una visión realista del mal en el mundo y en el hombre, la SE respira un sereno optimismo porque sabe que nada escapa al dominio de Dios, infinitamente bueno y cuyo amor hacia el hombre es evidente.

[1]Mt 6,34; Ef 5,16; 6,13; Gál 1,4; cf. Ecl 5,12; 12,1. [2]Mt 7,17-18, [3]Mt 6,23; Lc 11,34. [4]Lc 16,25. [5]Mt 18,12; 25,26; Lc 19,22. [6]Mc 7,22; Mt 12,39; 16,4; 20,15; Lc 11,29. [7]Mt 5,45 (Lc 6,35); 7,11 y par. [8]Mt 7,20 y sigs. y par. [9]Mt 7,11 y sigs.; 12,34 y sigs. [10]Mt 13,19; Jn 3,19; 7,7; 1 Jn 3,12; 5,18. [11]1 Jn 5,19. [12]Mt 6,13; Jn 17,15. [13]1 Tes 5,15.22; 2 Tes 3,3; Rom 3,8; 12,17.21. [14]Cf. Lc 16, 25; Rom 8,18; 2 Cor 1,5-6; Col 1,24.

Bibl.: W. Grundmann, κακός..., en *ThW*, III, págs. 470-487. H. J. Stoebe, *Gut und Böse in der jahwistischen Quelle des Pentateuch*, en *ZAW*, 65 (1953), págs. 188-204. G. Harder, πονηρός..., en *ThW*, VI, págs. 546-566.

C. GANCHO

MALAGMA (μάλαγμα; Vg. *Malagma*). Vocablo griego (der. de μαλάσσω «ablandar, aliviar») que se ha conservado en la versión latina de un texto del libro de la Sabiduría[1]. Significa «emplasto» para reblandecer. En el texto mencionado se afirma que «la salud no es obra de hierba alguna ni cataplasma, sino que proviene de la palabra del Señor que lo cura todo (o, cura a todos)».

[1]Sab 16,12.

J. A. PALACIOS

MALAQUÍAS (heb. *mal'ākī*, «mi mensajero»; Μαλαχίας; Vg. *Malachias*). Según el parecer de muchos tratadistas, no es un nombre propio el que encabeza el último libro de los profetas menores (Mal 1,1), siendo un caso único en la Biblia hebrea. En las versiones más antiguas, los LXX y el Targūm, no se lee Malaquías, sino «mi mensajero»; en cambio, en las traducciones posteriores, siríacas, Teodoción, Símmaco y Vg., aparece como nombre de persona. Este título[1], lo mismo que el de Zac 9-11 y 12-14, probablemente no existió en su origen; pero, al interpretarse la voz *mal'ākī*[2] por nombre propio del enviado, y al identificarle con el autor, se asignó a Malaquías todo el libro.

Poco se sabe de su autor. Sus oráculos[3] atestiguan que era un auténtico profeta. La forma de debate que adopta parece originarse de una vida dura. El hecho de que algunos pasajes conserven indicios de métrica, permite suponer que había actuado en público. El estilo de controversia, tan peculiar del futuro rabinismo, señala una progresiva disminución del aliento profético, de aquí que «Malaquías» sea, en verdad, el postrer profeta del AT, lo que siempre aceptaron la Iglesia y la sinagoga.

[1]1,1. [2]3,1. [3]1,2-3; 2,1 y sigs.; 3,1.

El libro consta de seis diálogos. En todos ellos Yahweh, o su profeta, afirma algo, que el pueblo o los sacerdotes impugnan, a lo que el Señor replica casi siempre en tono de reprimenda.

I. Yahweh atestigua su amor a Israel (1,2-5);

II. Pero reprocha a los sacerdotes su desidia en los sacrificios, los amenaza y encomienda en cada caso el cumplimiento de las reglas rituales hechas con espíritu nuevo y puro (1,6-2,9).

III. E increpa a los judíos por haber tomado mujeres extranjeras (2,10-16).

IV. Yahweh no aparecerá como juez hasta que un mensajero purifique el sacerdocio y el Templo (2,17-3,5).

V. Las catástrofes (langostas y malas cosechas) tendrán fin cuando los diezmos se entreguen con regularidad (3,6-12).

VI. En el día del juicio, los justos serán premiados y los pecadores castigados (3,13-21).

El final del libro [1], que se aparta del estilo combativo, es un apéndice: el vers. 22 presenta una declaración deuteronómica; los vers. 23-24 son una exégesis de 3,1, que trata del retorno de Elías a la tierra. Ésta fue la gran esperanza de los judíos[2]; pero Jesús atestigua que la profecía del regreso de Elías se ha cumplido con el Bautista[3]. Así, pues, no es preciso referir Mal 3,23-24 al propio Elías.

Se puede determinar la fecha de composición por el contenido del libro. Se escribió después de la restauración del culto (516 A.C.) y antes de la prohibición de los matrimonios mixtos por Nehemías (445 A.C.). No obstante, debió de haber pasado bastante tiempo desde la reconstrucción del Templo, como se deduce de la relajación del culto[4] y de la irregularidad en el pago de los diezmos[5]. En consecuencia, la fecha más correcta es, según parece, poco antes de iniciarse la intervenión de Esdras-Nehemías, es decir, con anterioridad al 450.

[1] 3,22-24. [2] Mt 17,10; Jn 1,21; *Dial. c. Tryph*, 8, 4. [3] Mt 17, 12-13; Lc 1,17. [4] Mal 1,6-8.12-13; 2,1-8. [5] 3,10.

El mensaje de la obra consiste, como en el caso de los otros dos profetas postexílicos, Ageo y Zacarías, en que para Malaquías la religión culmine en el culto; pero así como aquéllos aportaron consuelos, éste, por ser de distinta época, predica la penitencia. En un período de relajación de las costumbres, tiene que llevar a cabo la apología de Yahweh, por lo que se halla frente a una tarea doble: *a*) explicar la razón de que no llegue el reino mesiánico, y *b*) volver a despertar la confianza en Dios.

a) Achaca a los mismos judíos la tardanza en la instauración del reino mesiánico. Para Ageo y Zacarías, la construcción del Templo era la primera e imprescindible condición para congraciarse con Yahweh; según el autor de Malaquías, esa condición es el culto. Este punto preciso motiva sus críticas: los sacerdotes descuidan, al sacrificar, los preceptos y los seglares no aportan los diezmos. El profeta se libra del riguroso ritualismo de los futuros fariseos al interpretar el culto como el respeto a la majestad divina[1]. Considera a Yahweh «rey de reyes»[2] y los sacrificios como homenajes; precisamente por ello no deben transformarse en caricaturas. Es preferible renunciar al culto antes que atender a él con el corazón henchido de pecado. Los paganos no necesitan desplazarse a Jerusalén para honrar a la divinidad; el Reino de Dios es posible sin el Templo jerosolimitano[3].

No persiguiendo el culto por sí mismo, sino a título de sincera adoración de Dios, el profeta pregona, como los antiguos, la justicia y el amor. Por tal causa, condena las iniquidades sociales[4], sobre todo el divorcio[5], que significa traicionar al pueblo y, en definitiva, al propio Dios[6]. De este modo cimenta, sobre una base religiosa, las obligaciones sociales. La circunstancia de que proclame a los sacerdotes el deber de enseñar al pueblo[7] a mantener los preceptos de Yahweh[8], revela cuán poco preconiza una religión exteriorizada.

[1] 1,6.13; 2,2.5; 3,5.20. [2] 1,14. [3] 1,10-11. [4] 3,5. [5] 2,14 y sigs. [6] 2,10-12. [7] 2,5-10. [8] 3,6 y sigs.

b) Con el fin de restaurar la confianza en Dios, imprescindible para la renovación de la vida, que precederá al Reino, Malaquías remite al → **juicio final**. El → **día de Yahweh**[1] exterminará a los prevaricadores y premiará de forma magnífica al pequeño resto de los justos[2]. Resulta singular que aun el día de Yahweh quede exento de todo patriotismo. A diferencia de Zac 12-14, el profeta no menciona un Mesías propio, ni un triunfo sobre los paganos, ni su asimilación al pueblo de Dios, ni una exaltación de Jerusalén; se echa de menos incluso el lugar común del regreso general de las diásporas. En cambio indica que habrá un misterioso precursor del gran día[3], al paso que Zacarías se desentiende de un profetismo en los tiempos postreros.

Aunque en Malaquías se halle una preferencia por el culto, su mensaje jamás denota un formalismo o nacionalismo rígido. Vemos en él al culto como criterio de arraigado respeto a Dios, la condena del divorcio y un juicio final que no distingue a los paganos de los judíos, sino entre hebreos buenos y malos, todo lo cual es, en suma, la amplia visión espiritual de los profetas preexílicos aplicada a la situación postexílica. El libro pone un digno colofón a la lista de los profetas del AT.

[1] 3,2 y sigs. [2] 3,16-21. [3] 3,1.

Bibl.: Aparte los comentarios sobre los doce profetas menores, véase: C. LATTEY, *The Book of Malachy*, Londres 1935. E. TOBAC, *Malachie*, en *DThC*, IX-2 (1938), cols. 1745-1760. R. PAUTREL, *Malachie*, en *DBS*, V, cols. 738-746. TH. CHARY, *Les prophètes et le culte à partir de l'Éxil*, París 1955, págs. 160-169.

D. DEDEN

MĀLĀT, Tell el-. Nombre árabe moderno de Palestina, que tal vez haya de identificarse como el sitio en que estuvo situada la ciudad levítica de → **Gibbĕtōn**.

MALCO (Μάλχος; Vg. *Malchus*). Nombre semítico helenizado de la raíz *mlk*, «ser rey», que aparece con alguna frecuencia en los escritos de Flavio Josefo y que en el NT aparece sólo una vez — en el evangelio de Juan —, designando «al siervo del pontífice», a quien Pedro cortó la oreja en el huerto de Getsemaní y a quien, según Lucas, curó Jesús.

Al venir indicado como el siervo, parece ser que se trataba del jefe de los esbirros que fueron a prender a Jesús y que, en razón de su cargo, debió de acercarse el primero a poner sus manos en el Señor, encontrándose y sufriendo la respuesta violenta de Pedro. El diminutivo griego τὸ ὠτάριον («orejita») nada dice ni del tamaño de su pabellón auricular ni del alcance del golpe de Pedro y hay que traducirlo por el normal oreja, ya que en la lengua *koiné*, o en vulgar, habían entrado las formas hipocorísticas sin valor especial como formas propias del lenguaje popular.

Jn 18,10; Lc 22,51.

Bibl.: STRACK-BILLERBECK, II, col. 568.

C. WAU

MALDICIÓN. Maldecir se suele indicar en hebreo mayormente con las palabras:



Jerusalén. Olivos del Getsemaní y techo de la basílica erigida sobre el lugar en donde Pedro cortó la oreja a Malco. (Foto P. Termes)

a) *ʾĀlāh*, cuyo significado propio es «jurar», un término que pertenece al campo jurídico. Un *ʾālāh* es una maldición o imprecación que se lanza contra un ladrón, un encubridor, una propiedad, un pacto, una ley, una aseveración, etc. Cuando un ladrón llega a saber que sobre la propiedad que ha robado pesa una maldición, lo mejor que puede hacer es restituir lo enajenado, ya que la maldición no dejará de surtir su efecto[1]. También podemos invocar como garantía una maldición sobre nosotros mismos[2]. O puede un juez obligarnos a invocarla, es decir, obligarnos bajo juramento[3]. El justo se abstiene de proferir una maldición[4]; pero el injusto recurre con frecuencia a ella[5]. La fidelidad a un pacto se garantiza asimismo con una maldición que sobre ellos mismos invocan los participantes[6].

[1]Jue 17,2; Prov 29,24; Lv 5,1. [2]2 Cr 6,22. [3]Nm 5,21. [4]Job 31,30. [5]Sal 10,7; 59, 13; Os 4,2. [6]Ez 17,19.

b) *ʾĀrar* (ac. *arāru*, «atar», «expulsar», «desterrar»), es la forma peculiar con que se somete eficientemente a una persona al anatema de una maldición. En realidad, sólo Dios tiene poder para ello[1], y aquellos a quienes Él lo confiere: el profeta, el jefe de la tribu, el rey, el padre, el justo (Abraham)[2]. Por lo general, se considera que una maldición, al igual que una bendición, tarde o temprano se cumplirá irremediablemente[3]. Por esto, Yahweh impide a Balaam que maldiga a Israel[4]. Por otra parte, Yahweh puede anular una maldición proferida con ilegítima invocación de su poder y transformarla en una bendición[5]. De igual manera puede convertir una bendición en una maldición[6]. David ruega a Yahweh que aparte de él la maldición de Šimʿi[7]. El esclavo acusado injustamente[8], el hambriento[9], el repudiado por la sociedad y la víctima de un usurero[10] se defienden con maldiciones. Puesto que no puede oír la maldición que se le echa ni, por consiguiente, apartarla de sí, no es lícito maldecir a un sordo[11].

[1]Gn 3,14; 4,11. [2]Gn 12,3. [3]Sal 109,18; Jos 6,26; 1 Re 16,34. [4]Nm 23,8; Neh 13,2. [5]Sal 109,28. [6]Mal 2,2. [7]2 Sm 16,12. [8]Prov 30,10. [9]11,26. [10]Jer 15,10. [11]Lv 19,14.

c) *Qillēl*, cuyo significado propio es: «quitarle peso» (en oposición a *kabbēd*, «darle peso»), equivale a maldecir en el sentido de imprecar, despreciar. Así, por ejemplo, se puede minimizar el nombre de Dios, menospreciarle[1], pero no se le puede maldecir (*ʾārar*). Al rey tanto se le puede imprecar como maldecir[2]. Goliat intenta intimidar a David, hablándole con desprecio, mientras invoca a los dioses[3]. El que alguien, o el nombre de alguien, llegue a ser una maldición[4], significa que en adelante su nombre será o podrá ser empleado en las fórmulas de maldición (Scharbert)[5]. La *crux interpretum* de Dt 21,23[6], que literalmente dice «Una maldición de Dios un ahorcado», es interpretada por la LXX como «Un ahorcado es maldito por Dios (gen. subjetivo)» y por la Pēšiṭtāʾ y el Targūm de ʾŌnqĕlōs como: «A quien Dios maldiga (gen. objetivo) sea un ahorcado».

[1]Lv 24,11. [2]Jue 9,27. [3]1 Sm 17,43; cf. 2 Re 2,24. [4]Jer 42,18; Zac 8,13. [5]Sal 83,10.12. [6]Cf. Gál 3,13.

El NT utiliza los términos ἀνάθεμα (al lado de ἀνάθημα), ἀναθεματίζειν y κατάρα, καταρᾶσθαι. Por lo general ἀνάθεμα equivale al heb. *ʾārar*. Pablo, en bien de sus hermanos, quisiera ser maldito, es decir, ser desterrado, privado de Jesús[1]. Jesús no puede maldecir a quien posea el Espíritu[2]. Pero aquel que no ame

al Señor, será maldito[3]. En otro lugar ἀναθεματίζειν corresponde más bien a ʾālāh: Pedro garantiza que no conoce a Jesús, invocando sobre sí mismo una maldición[4]. En la LXX καταρᾶσθαι equivale casi siempre a *qillēl*; en el NT a veces[5]; pero por lo general en el NT tiene el significado concreto de *ʾārar*[6]. Maldito es también aquel que busca su salvación en las obras de la Ley y no en la fe[7]. Así Jesús también maldice (hace secar) a una higuera[8] y nos enseña a bendecir a los que nos maldicen[9]. Sin embargo, Pablo todavía maldijo a los que no amaban a Jesús[10] o a los que predicaban un evangelio distinto al suyo[11].

[1]Rom 9,3; cf. Éx 32,32. [2]1 Cor 12,3. [3]1 Cor 16,22. [4]Mc 14,71; cf. Act 23,12.14. [5]Sant 3,9-10. [6]Mt 25,41; 2 Pe 2,14; Heb 6,8. [7]Gál 3,10-12. [8]Mc 11,21. [9]Lc 6,28; Rom 12,14. [10]1 Cor 16,22. [11]Gál 1,8.

Bibl.: J. BEHM, ἀνάθεμα..., en *ThW*, I, págs. 355-357. F. BÜCHSEL, κατάρα..., en *ThW*, I, págs. 449-452. A. LEFÉVRE, *Malédiction*, en *DBS*, V, cols. 746-751. J. SCHARBERT, en *Bibl*, 29 (1958), págs. 1-17. HAAG, cols. 488-490. Además → **Salmos imprecatorios.**

F. B. GERRITZEN

MALKĀM («[siervo del] rey»; cf. ac. *abdi-milḫi*; sudar. *mālik*, *mlkm*, *malkan*, etc.; Μελχάς [B], Μελχάμ [A]; Vg. *Molchom*). Hombre de la tribu de Benjamín, e hijo de Šaḥaráyim y de Ḥōdeš, nacido en los campos de Moab.

1 Cr 8,9.

Bibl.: NOTH, 869, pág. 118. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 127.

D. VIDAL

MALKĪʾĒL («mi rey es Dios»; fen. *ilu-milku*; Μελχιήλ, Μελλειή [B]; Vg. *Melchiel*). Segundo hijo de Bĕrīʿāh y nieto del patriarca Aser. Fue el origen de la familia de los malkielitas.

Gn 46,17; Nm 26,45; 1 Cr 7,31.

Bibl.: J. A. KNUDTZON, *Die El-Amarnatafeln*, en *VAB*, II, 2, Leipzig 1910-1915, págs. 151, 286. NOTH, 864, págs. 36, 118, 140.

M. D. RIEROLA

MALKIELITA (heb. *ha-malkīʾēlī*; LXX omite; Vg. *Melchielita*). Miembro de la familia que fundó Malkīʾēl, hijo de Bĕrīʿāh.

Nm 26,45.

MALKĪRĀM («mi Rey [Dios] es ensalzado»; Μελχειράμ; Vg. *Melchiram*). Uno de los hijos de Joaquim, rey de Judá.

1 Cr 3,18.

Bibl.: NOTH, 867, págs. 118, 145.

MALKĪṢÉDEQ. Nombre hebreo del personaje llamado en castellano → **Melquisedec.**

MALKĪŠŪAʾ («mi Rey [Dios] es salvación»; Μελχισουέ; Vg. *Melchisua*). Hijo de Saúl y de ʾĂḥīnōʿam. Su mención se hace de modo variable según los textos, y la misma inseguridad hay en cuanto al número de sus hermanos: en uno, éstos son Jonatán y Yišwī, y Malkīšūaʿ ostenta el último lugar de la enumeración[1]; en otro, ocupa el segundo, entre Jonatán y ʾĂbīnādāb, los únicos citados[2]; en otros textos aparece también como segundón y tras él se menciona a ʾĂbīnādāb y ʾEšbáʿal[3]; y finalmente, en el último pasaje consta en postrer lugar después de Jonatán y ʾĂbīnādāb[4]. Lo único que de él se sabe, aparte estas menciones, es que pereció en Gelboe con su padre y hermanos, menos ʾEšbáʿal[5].

[1]1 Sm 14,49. [2]1 Sm 31,2. [3]1 Cr 8,33; 9,39. [4]1 Cr 10,2. [5]1 Re 31,2; 1 Cr 10,2.

Bibl.: NOTH, 868, págs. 18, 118, 154.

P. ESTELRICH

MALKIYYĀH («Dios es mi Rey»; fen. *ilu-milku*; sudar. *ʾilmalik*, *malikʾil*, *malikwald*; pal. *mlkbl*; Μελχία, Μελχίας; Vg. *Melchias*). Nombre de trece personajes del AT:

1. Levita descendiente de Gērĕšōm. Fue hijo de ʾEtnī y padre de Baʿăśēyāh, y se le cita en la genealogía de ʾĀsāf[1].

2. Padre de Pašḥūr y antepasado de ʿĂdāyāh, citado entre los sacerdotes que repoblaron Jerusalén tras la Cautividad babilónica[2].

3. (Vg. *Melchia*). Jefe de una familia sacerdotal, que obtuvo la quinta suerte o turno en la organización del culto del Templo durante el reinado de David[3].

4-5. (Vg. *Melchia*). Dos hijos de Parʿōš, que tuvieron que renunciar, en tiempos de Esdras, a las mujeres extranjeras con quienes habían contraído matrimonio[4].

6. Tercer hijo de Ḥārim, que hubo de divorciarse de su mujer extranjera durante la reorganización religioso-social de Esdras[5]. Es muy posible que deba identificarse con el Malkiyyāh que reconstruyó, bajo la dirección de Nehemías, la parte del muro jerosolimitano que llegaba hasta la torre de ha-Tannūrīm («de los Hornos»)[6].

7. Hijo de Rēkāb, jefe del distrito de Bēt ha-Kérem, el cual restauró la Puerta Esterquilina (heb. *śáʿar hāʾašpōt*), y colocó sus hojas, cerraduras y barras[7].

8. Miembro del gremio de orfebres, que reconstruyó el muro de Jerusalén hasta la casa de los netineos y comerciantes, y la cámara alta del ángulo[8].

9. Uno de los hombres que estuvieron junto a Esdras durante la ceremonia de la lectura de la Ley al pueblo[9].

10. Sacerdote, acaso jefe de una familia sacerdotal, que firmó con Esdras la renovación de la Alianza con Dios[10].

11. Uno de los sacerdotes que intervinieron en la ceremonia de la dedicación de la muralla jerosolimitana durante la administración de Nehemías[11].

12. Padre de Pašḥūr, a quien el rey Sedecías envió, con Ṣĕfanyāh, a pedir a Jeremías que consultase a Yahweh en su nombre[12]. Se ha conjeturado, sin base muy firme, que puede identificarse con otro Malkiyyāh (§ 2). También se enteró de las palabras que el profeta mencionado dirigía al pueblo[13].

13. Príncipe de estirpe real, propietario de la cisterna que había en el patio de la prevención y en la que Jeremías fue encarcelado, tras de bajarle con cuerdas a ella,

a causa de lo que predicaba al pueblo, en tiempo de Sedecías[14].

[1] 1 Cr 6,25. [2] 1 Cr 9,12; Neh 11,12. [3] 1 Cr 24,9. [4] Esd 10,25. [5] Esd 10,31. [6] Neh 3,11. [7] Neh 3,14. [8] Neh 3,31. [9] Neh 8,4. [10] Neh 10,3. [11] Neh 12,42. [12] Jer 21,1. [13] Jer 38,1. [14] Jer 38,6.

Bibl.: NOTH, 865, págs. 16, 119, 141. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Lovaina 1934, pág. 234.

C. COTS

MALLAḤ, Ḫirbet el-. Topónimo árabe palestino. → **Betulia.**

MALLOS (Μαλλός; Vg. *Malli*). Ciudad de la Cilicia oriental, cuyos habitantes se sublevaron contra Antíoco IV Epífanes[1]. Se discute su situación exacta. Parece ser que se hallaba enclavada en un altozano cercano a la desembocadura del río Píramos; otros creen que estaba algún tanto río arriba. Su puerto debió de ser Megarae, en cuyos alrededores se han encontrado monedas de dicha ciudad.

[1] 2 Mac 4,30.

Bibl.: SIMONS, § 1205.

G. SARRÓ

MALLOTAS (Μαλλῶται; Vg. *Mallotae*). Habitantes de Mallos, pequeña ciudad de Cilicia, situada entre Adana e Iso, a orillas del río Píramos inferior. Se les nombra en la SE junto con los naturales de Tarso[1] — de la cual distaba unos 63 km por el norte — con ocasión de la revuelta contra Antíoco IV Epífanes, el cual, por los años 171 A.C., había dado las dos ciudades como presente a su concubina Antióquida. El nombre de mallotas nos es conocido por otros escritos, en los cuales, lo mismo que en el texto sagrado, es aplicado a los oriundos de Mallos[A]. En cuanto a la identificación de esta localidad, se ha hablado de las actuales ruinas de Karatac[B]; su puerto sería el de Megarae, situado en el extremo más saliente de la región de Cilicia hacia el mar.

[A] F. M. ABEL, *Les livres des Maccabées*, París 1949, pág. 340. [B] HASTINGS, *Mallus*, III, págs. 223-224.

[1] 2 Mac 4,30.

B. GIRBAU

MALLŌTĪ (et.?; Μανδεί, Μεθαθεί [B], Μεαλωθί, Μελληθί [A]; Vg. *Mellothi*). Antepenúltimo hijo de Hēmān, citado entre los sacerdotes que profetizaban, *i.e.*, rendían culto a Dios en el Templo con música[1]. Fue jefe de la decimonovena clase de los cantores durante el reinado de David[2].

[1] 1 Cr 25,4. [2] 1 Cr 25,26.

Bibl.: NOTH, 860, pág. 249.

M. D. RIEROLA

MALLŪK («reinante»). Nombre de cinco israelitas:

1. (Μαλώχ; Vg. *Maloch*). Levita descendiente de Mĕrārī, hijo de Ḥăšabyāhū y padre de ʿAbdī, puesto por David al servicio del canto delante del tabernáculo, a la izquierda de la Tienda de la reunión, antes de la construcción del Templo.

1 Cr 6,29.

2. (Μαλούχ, Ἀλούμ [B]; Vg. *Melluch*). Hijo de Bānī, mencionado en la lista de los laicos que tuvieron que divorciarse de su mujer extranjera, después del retorno de la Cautividad de Babilonia.

Esd 10,29.

3. (Μαλούχ; Vg. *Maloch*). Uno de los hijos de Ḥārim, mencionado en la misma lista que el anterior, y que como él tuvo que renunciar a su mujer extranjera.

Esd 10,32.

4. (Μαλούχ; Vg. *Melluch*). Sacerdote del tiempo de Nehemías, que firmó la renovación de la Alianza con Yahweh[1]. Probablemente debe identificarse con el sacerdote que regresó de Babilonia con Zorobabel[2] y también con el sacerdote que dio nombre a una familia en tiempo del pontificado de Yōyāqīm, Măllūki (kĕtib) Mĕlikū (qĕrē)[3] (Μαλούχ; Vg. *Milicho*).

[1] Neh 10,5. [2] Neh 12,2. [3] Neh 12,14.

5. (Μαλούχ; Vg. *Melluch*). Jefe del pueblo, mencionado entre los cuarenta y cuatro que firmaron la renovación de la Alianza con Yahweh.

Neh 10,28.

Bibl.: NOTH, 858, págs. 38, 118.

E. CUCURELLA

MALTA (Μελίτη; Vg. *Melita*). Es la mayor isla del archipiélago maltés con una área de 247 km y una población total de unos 300 000 habitantes. Su capital es La Valetta. Sirvió de puente a los fenicios en sus viajes a España. Pasó a poder de los cartagineses hacia el 500 A.C. y al de Roma el 218 A.C. El elemento fenicio supervivió a pesar de todos estos azares, habiéndose

Mapa de la isla de Malta





Malta. Bahía de San Pablo. Al fondo vemos la villa de San Pablo al Mare. (Foto P. Termes)

encontrado monedas e inscripciones en púnico del siglo I de nuestra era. Es la Melite en donde san Pablo naufragó durante el viaje de la cautividad[1]. Dos islas llevaban este nombre en aquellos tiempos. Una era la actual Meleda, situada en el mar Adriático, cerca de la costa de Dalmacia. La otra era la actual Malta situada a 96 km al sur de Sicilia y a 288 al norte del cabo Bonn, en Túnez. Era una isla pedregosa y árida, habitada por «bárbaros». Casi la totalidad de autores modernos están de acuerdo en creer que la isla cerca de la cual san Pablo naufragó y en la que se refugió era esta segunda, es decir, Malta. Esto ha sido comprobado experimentalmente a base de dejarse llevar en un yate por la fuerza del viento → **euroaquilón**, a través del Mediterráneo, resultando que el lugar en que los yates encuentran tormentas ocasionadas por este viento está en las cercanías de Malta. El barco en que navegaba san Pablo se encontró a la deriva en el mar de Adria, es decir, en el Adriático[2]. El lugar que tradicionalmente se reconoce como donde san Pablo naufragó se llama bahía de san Pablo y está situado al nordeste de la costa de la isla citada. Cuando san Pablo arribó a Malta, los «bárbaros» (los llama así, porque no hablaban ni griego ni latín), le trataron «con mucha humanidad»[3]. Estando calentándose en una hoguera, una víbora se le enroscó en el brazo, sin causarle ningún daño, lo que fue causa de admiración para los indígenas[4]. Durante los tres meses de estancia en la isla, tuvo ocasión de curar al padre del principal de la isla, Publio[5], y anunció la fe cristiana a los malteses, quienes se cree que la han conservado intacta hasta el presente. A los tres meses, embarcó hacia Roma[6].

[1]Act 28,1. [2]Act 27,27. [3]Act 28,1. [4]Act 28,3-6. [5]Act 28,8. [6]Act 28,11-14.

Bibl.: J. Renié, *Actes des Apôtres*, en *La Sainte Bible*, XI, París 1949, pág. 345. V. Bonello, *Malta*, en *EIt*, XXII, págs. 34-46.

P. P. SAYDON

MALTESAS, Versiones. El lenguaje maltés es fundamentalmente árabe, pero con muchas aportaciones de origen romance. Como no se usó con propósitos literarios hasta fines del siglo XVIII, no existen traducciones maltesas de la Biblia en fecha anterior a la indicada. Las más antiguas pertenecen a la primera mitad del siglo XIX, siendo todas fruto de la actividad de los misioneros de las sociedades protestantes. A este género pertenecen: el evangelio de san Juan, traducido del latín (1822); los cuatro evangelios y los Hechos, también traducidos del latín (1829); el NT de la *English Authorized Version* (1847) y los Salmos del *Book of Common Prayer* (1845). Todas estas traducciones son anónimas.

Los católicos malteses no se aventuraron a verter la Biblia hasta principios del siglo XX. Los evangelios y los Hechos fueron traducidos por J. Muscat Azzopardi (1914-1924), el NT por P. P. Grima (1930), varios libros del AT por A. M. Gales y P. P. Grima (1926-1932) y los evangelios por G. Paris (1939-1950). Todas fueron traducciones populares de la Vulgata sin pretensiones de elegancia literaria. Una versión completa de la Biblia de los textos originales, que aspira a combinar la elegancia de estilo con la exactitud científica, acaba de ser ultimada por el autor de las presentes líneas (1929-1959).

Bibl.: Para un estudio más amplio de las traducciones maltesas de la Biblia, véase: P. P. SAYDON, *History of the Maltese Bible*, en *MIT*, 10 (1957), págs. 1-15.

P. P. SAYDON

MALVA (heb. *mal-lūaḥ*; ἅλιμα; Vg. omite). Traducción que algunos autores han dado a la palabra hebrea que se halla en Job 30,4 y también en el texto griego 24,24 del mismo libro. Según recientes traducciones (Bover-Cantera, Dhorme, Augé, etc.), se trata del armuelle silvestre (*Atriplex halimus*), planta salobre del desierto, que los beduinos todavía comen. Este último detalle cuadra con el contexto de Job 30,4, donde se habla de los hombres extenuados por el hambre y que, a falta de otro alimento, roen las raíces de la estepa, y emplean el armuelle, hojas del matorral y raíces de retama para su sustento.

Bibl.: → **Flora.** G. M. CROWFOOT - L. BALDENSPERGER, *From Cedar to Hyssop*, Londres 1932, págs. 32-33.

B. M.ª UBACH

MAʿLŪLAH. Aldea cristiana situada en el Antilíbano, a 60 km al noroeste de Damasco, la cual se caracteriza porque sus habitantes, a pesar de estar rodeados de poblaciones que hablan árabe dialectal sirio, emplean aún un dialecto arameo moderno o neoarameo, perteneciente a la rama de tal lenguaje denominada «occidental». El contacto con el árabe sirio ha influido considerablemente en su fonética, lo cual no obsta a que la morfología y la sintaxis sean muy semejantes a las del arameo antiguo.

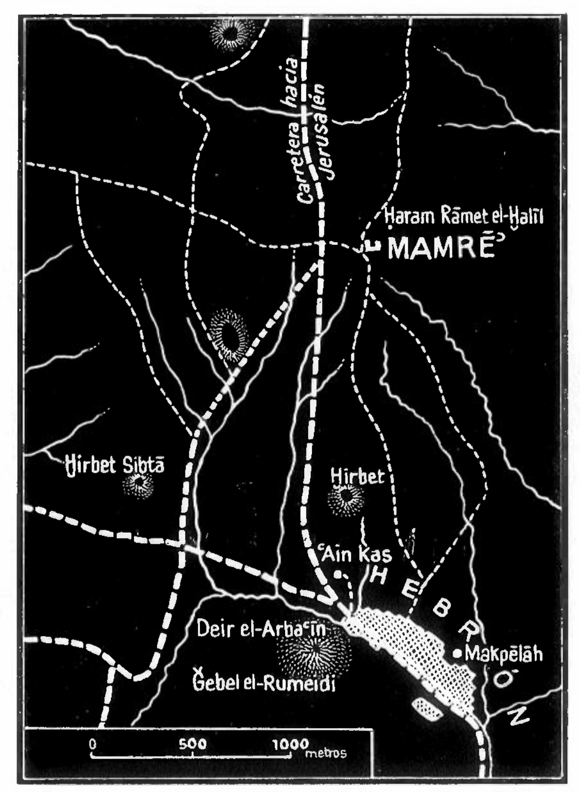
Bibl.: G. BERGSTRÄSSER, *Einführung in die semitischen Sprachen* Munich 1928. H. FLEISCH, *Introduction à l'étude des langues sémitiques*, París 1947. R. BOULANGER, *Moyen-Orient*, en *Les Guides Bleus*, París 1956, pág. 213.

P. ESTELRICH

MAMBRE. Transcripción usual, siguiendo a la Vg. de → **Mamrēʾ**.

Maʿlūlah. Vista general del pueblecillo sirio en el que todavía se habla un dialecto arameo, que recuerda algo el lenguaje de Jesús. (Foto P. Termes)





Mapa en el que se señalan los emplazamientos de Mamrē' y Hebrón

MAMBRE, Torrente de (ʼΑβρωνᾶ; Vg. *Mambre torrens*). Nombre que da la Vg. al torrente → **Abrona.**

MAMBRÉS (Μαμβρῆς). Nombre variante del mago egipcio → **Yambrés.**

MAMMÓN (μαμ[μ]ωνᾶς; Vg. *mammona*). Hablando Jesús de la imposibilidad moral de servir a dos señores contrapone el servicio de Dios al de *mammona*[1]. La palabra del texto griego es transcripción de un sustantivo arameo en «estado enfático» o de determinación: *māmōn, māmōnā'*. Su significado preciso se discute, porque no hay acuerdo en la derivación. Para algunos, la doble *m* del texto latino encubriría una raíz *ṭmn*, «estar oculto», asimilada después al preformativo (*maṭmōn*, «mammón»). Más probable es la raíz *'mn* (→ **Amén**) «confiar», y el sustantivo significa «objeto o persona en la que puede ponerse la confianza». En tal caso es posible que en el texto de san Lucas, la frase «ser *fieles* (πιστοί) en el *mammón* injusto» encubra un juego arameo de palabras (= confiar en objeto injusto de confianza).

En el texto griego de Eclo 42,9 equivale simplemente a riqueza. En otros pasajes[2] LXX ha traducido así un *'ĕmūnāh* original.

Māmōn en el Targūm significa «hacienda», objetos valorables en dinero, «ganancia» — atestiguado también por san Agustín en el púnico — y «precio de rescate de un esclavo», acabando por connotar algo innoble o impuro.

El apelativo de «injusto» que lleva en el NT afecta a su procedencia, al afecto desordenado con que el rico confía en sus riquezas y sobre todo el influjo despótico con que disputa a Dios el corazón del hombre.

[1] Mt 6,24; Lc 16,9.11-13. [2] Sal 37,3; Is 33,6.

Bibl.: AGUSTÍN, *De sermone Domini*, en *PL*, 34,1290. F. HANCK, en *ThW*, IV, págs. 390-392.

C. GANCHO

MAMRĒ' (Μαμβρῆ; Vg. *Mambre*). Jefe amorreo, del tiempo de Abraham[1]. Se alió con éste y con sus dos hermanos 'Eškōl y ʿĀnēr en la persecución de Kĕdŏrlāʿōmer, rey de Elam, para librar a su sobrino Lot, a quien habían hecho prisionero los elamitas. Mamrē', era probablemente el propitario del lugar homónimo situado en Hebrón (→ **Mamrē'**).

[1] Gn 14,13-24.

B. GIRBAU

MAMRĒ' (Μαυβρῆ, ἡ δρῦς ἡ Μαμβρῆ, «la encina de Mambré»; Vg. *convallis Mambre*). Lugar de la Palestina meridional, célebre por una encina o encinar que, junto a un pozo de agua viva, constituía una parada obligada para las caravanas que de las regiones septentrionales se dirigían a Hebrón.

Su importancia, desde el punto de vista bíblico, es debida a que Abraham acampó allí un largo espacio de tiempo; después de haber levantado un altar a Yahweh[1], le fue comunicada la noticia de la victoria de Kĕdŏrlāʿōmer sobre los reyes de la Pentápolis y de la cautividad de su sobrino Lot[2]. Este lugar fue además teatro de tres grandes manifestaciones de Yahweh a su servidor: nacimiento de un hijo que sería su heredero y pacto de una alianza contraída con Él[3]; prescripción de la circuncisión como signo y recuerdo de la alianza contraída[4]; finalmente, la aparición de tres personajes misteriosos que le anunciaron el nacimiento de su hijo Isaac y la ruina de Sodoma[5].

Con respecto a la situación, Mamrē' y su encina pueden ser considerados como ejemplo clásico de tantos lugares que en la palestinología han ido cambiando de lugar, según las circunstancias, dentro de un espacio de tiempo determinado:

1. MAMRĒ' = ǦEBEL EL-RUMEIDI. Esta localización podría parecer la más obvia teniendo en cuenta la frase del texto sagrado: «Makpēlāh frente a Mamrē', *que es Hebrón*»[6], y suponiendo la ciudad antigua emplazada en el sitio de la moderna. Esta identificación, sin embargo, es la más reciente y no remonta más allá del siglo XVI, cuando la memoria de otras más respetables se habían perdido, y no cuenta con otro fundamento que el de una servil acomodación del texto sagrado.

2. MAMRĒ' = ḪIRBET SIBTĀ. Anteriormente a la tradición precedente, otra se había ya originado con la conquista de la Palestina por los cruzados, de la cual se hicieron eco los peregrinos escritores de los siglos XII y XIII. La famosa encina de Mamrē' había desaparecido hacía ocho siglos; no obstante, los cruzados la buscaron, como parecía natural, frente a Hebrón, pero

Listra. En esta ciudad de Licaonia, Pablo y Bernabé fundaron una comunidad cristiana. De la población apenas restan las ruinas. La ilustración muestra el llano y la colina que ocupó la ciudad en época neotestamentaria. (Foto P. Termes)

Mamrē'. A unos 3 km al norte de Hebrón se halla Rāmet el-Ḫalīl («alturas del amigo [de Yahweh]»), donde Abraham recibió la visita de los tres ángeles. En el lugar se encuentran las ruinas de una iglesia del período bizantino. (Foto S. Bartina)

cerca de un kilómetro y medio al oeste-noroeste de la ciudad, en Ḫirbet Sibtā. Allí, en un valle que podía fácilmente presentarse como el *convallis Mambre* de la Vulgata, y entre los corpulentos árboles de un encinar que allí había, les fue fácil escoger uno que sería el de Mamrē'. Existente aún hoy día: mide 8 m de circunferencia en la raíz de su tronco; sin embargo, a pesar de los cuidados que le prodiga una comunidad rusa, va pereciendo sensiblemente.

3. Mamrē' = Ḫirbet Nimrah. Más que como una tradición, cabe citar sólo de paso, una opinión que identifica Mamrē' con este ḫirbet, opinión que se apoya exclusivamente en la toponimia. Claro que siempre cabe un posible traslado onomástico como ocurrió en Lākīš, Gĕrār, etc. Con todo, consideramos la hipótesis como verosímil, siempre que se distinga entre Mamrē' y la encina que llevaba su nombre, la cual, como veremos a continuación, había de buscarse a 2 km más hacia el norte de Ḫirbet Nimrah.

Unos 3 km antes de llegar a Hebrón, a pocos minutos a la izquierda de la carretera actual, en medio de viñedos que lo circundan, se levanta un recinto que toma el nombre de Rāmat el-Ḫalīl, de aspecto ciclópeo y, al parecer, muy arcaico. La imaginación queda sorprendida ante aquellos bloques de piedra de 3, 4 y hasta 5 m. Fue obra del emperador Adriano que lo construyó sobre los restos de un *témenos* herodiano, acomodándose a la costumbre antigua de proteger con un muro todo árbol venerado por el pueblo como sagrado. Efec-



Ḫirbet Sibtā, lugar situado en las proximidades de Hebrón. Puede apreciarse la supuesta encina de Abraham en Mamrē'. (Foto Monasterio de Montserrat)

Mamrē' = Ḫirbet Nimrah. Rāmat el-Ḫalīl antes de que se llevaran a cabo las excavaciones de E. Mader. (Foto Monasterio de Montserrat)

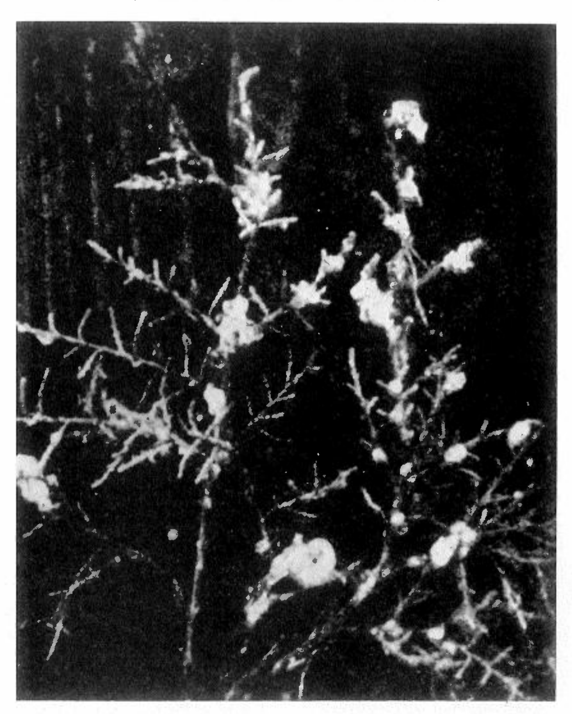


Maná cristalizado en una rama de tamarisco.
(Foto Monasterio de Montserrat)

tivamente, Flavio Josefo habla ya de él como de un árbol que se creía que databa de la creación del mundo.

Excavaciones emprendidas durante los inviernos 1926-1927 y 1927-1928 por el arqueólogo E. Mader, secundado por el M. Gisler, han revelado construcciones de cinco períodos diversos: herodiano, adriano, constantiniano, bizantino y árabe. Cerca del pozo sagrado, parte del recinto occidental fue convertido en cisterna. Fue descubierta una porción de la iglesia que el emperador Constantino construyera. Debajo del pavimento considerado unánimemente como el primitivo, ha aparecido otro, probablemente anterior a la época herodiana. Además, sondeos practicados en el exterior del muro occidental han puesto en evidencia una primitiva entrada al sur de la actual, entrada que pertenecía a otro recinto anterior al de Adriano, y la cerámica allí hallada ha podido datarse en el tiempo de la Cautividad de

Secreción de maná en una rama de tamarisco.
(Foto Monasterio de Montserrat)



Babilonia y del siglo VII A.C. Así la arqueología ha confirmado la veracidad de la tradición escrita, que desde el siglo I de la era cristiana localizaba la encina de Mamrē' en Rāmat el-Ḫalīl, y la ha hecho retroceder muchos siglos como un lugar tenido en veneración por el pueblo de Israel.

[1]Gn 13,18. [2]Gn 14,13. [3]Gn cap. 15. [4]Gn cap. 17. [5]Gn cap. 18. [6]Gn 23,19.

Bibl.: GUÉRIN, *Judée*, III, págs. 267-284. E. MADER, *Mambre. Die Ergebnisse der Ausgrabungen in heiligen Bezirk Ramet el-Khalil*, 2 vols., Friburgo de B. 1926-1928. B. UBACH, *Illustració*, I, en *La Bíblia de Montserrat*, Montserrat 1929, págs. 102-113. E. MADER. *La basilica costantiniana di Mambre Hebron, seconde la tradizione e gli ultimi scavi delle Goerres-Gesellschaft*, en *RACr*, 6 (1929), págs. 249-312. A. DUPONT-SOMMER, *Les fouilles du Ramet el-Khalil près de Hébron*, en *Syr*, 2 (1930), págs. 16-32. ABEL, II, págs. 375-376. L. HENNEQUIN, *Ramet el-Khalil*, en *DBS*, III, cols. 344-350, con bibliografía. B. BAGATTI - E. JOSI, *Mambre*, en *ECatt*, VII, cols. 1935-1936. R. DE VAUX, *Mambré*, en *DBS*, V, cols. 753-758.

B. UBACH

MANÁ (heb. *mān*; aram. *mannā'*; μάννα; Vg. *manna*). Era un elemento que apareció por vez primera en el desierto de Sin el 15 del segundo mes después de la salida de los hijos de Israel de Egipto, y que durante unos cuarenta años consecutivos constituyó el alimento principal del pueblo en su peregrinación por el desierto.

El texto sagrado nos lo describe como el pan enviado por Yahweh para alimento del pueblo[1]. Era parecido a la semilla del cilantro blanco y poseía un sabor como de torta de harina de trigo amasada con miel[2]. Tenía el color como de bedelio. «Salía el pueblo para recogerlo; luego lo molían en molinos y lo machacaban en morteros, lo cocían en ollas y hacían de él tortas que tenían un sabor como de pasta amasada con aceite»[3]. Caía todas las noches, excepto el sábado, alrededor del campamento. Al amanecer, cada individuo recogía lo que era necesario para el alimento de la jornada, doblando el viernes la ración en vista de la fiesta del día siguiente, y cuando el sol dejaba sentir sus ardores, el resto se liquidaba. Si alguien pretendía reservarse una cierta cantidad para el día siguiente, ésta se llenaba de gusanos y se pudría[4].

[1]Éx 16,16. [2]Éx 16,31. [3]Nm 11,7.8. [4]Éx 16,9-36.

1. EL MANÁ DE LA PENÍNSULA DEL SINAÍ. Los árabes del Sinaí dan aún hoy el nombre de *mann el-samā'* («maná del cielo») al producto resinoso que durante los fuertes calores de junio y julio suele destilar la planta *Tammarix mannifera*, llamada en árabe *tarfā'*. Desde mediados del siglo XIX varios han sido los exegetas y botánicos que han discutido sobre el origen y naturaleza de semejante resina. Quienes la consideraban como una exudación de dicha planta semejante a la conocida goma de nuestros perales, cerezos, etc., quienes con Ehrenberg la atribuían a la picadura de un insecto. La controversia puede hoy darse por terminada después de las detenidas observaciones llevadas a cabo por el entomólogo Bodenheimer, profesor de la Universidad Hebrea de Jerusalén, en el curso de una expedición organizada en el verano de 1927 por un grupo de profesores de la misma universidad, con el fin de estudiar el fenómeno atentamente. He aquí en resumen el resultado de algunas de

Tamarisco *(Tammarix mannifera)* del Sinaí, arbusto que destila un producto de naturaleza muy parecida a la del maná bíblico del Éxodo. (Foto Monasterio de Montserrat)



sus investigaciones. Ha quedado sólidamente establecido que el maná del Sinaí no es debido a una secreción natural del *Tammarix mannifera*, sino a la acción de un insecto (*Trabutina mannipora*) como había sostenido Ehrenberg. Bodenheimer, que lo ha estudiado de una manera científica, dedujo que el fenómeno del maná es el resultado de una secreción, elaborada principalmente por cochinillas hembras. Estacionadas éstas, con frecuencia en gran número, en el tamarisco, chupan su savia que después es expedida hasta el orificio que remata el conducto digestivo del insecto. Adherida en él en forma de un jarabe blanco-amarillento va creciendo paulatinamente hasta alcanzar las dimensiones de un guisante. En las ramas donde se hallan reunidas un cierto número de cochinillas, el líquido se acumula y no tarda en caer al suelo en forma de gotas. Durante el fresco de la noche, la excreción que no ha sido aún cristalizada conserva una cierta consistencia. Por la mañana, una cantidad de maná desprendido de las ramas se halla esparcido debajo los tamariscos, hasta que a eso de las nueve llegan las hormigas y hacen completa limpieza del lugar, si antes los beduinos no han sido diligentes en recogerlo. Ligeramente aromático, el maná del Sinaí posee un sabor dulce como la miel. Los beduinos lo aprecian como un alimento suculento. Se sirven de él como de azúcar para endulzar las bebidas o de alimento que acompaña el pan, o también para la confección de tortas y de una variada cantidad de pasteles (→ **Flora**, § 10*f*).

2. Naturaleza del maná bíblico. Comparando ahora lo que acabamos de exponer sobre el maná del Sinaí, con lo que respecto de él nos informa el sagrado texto en Éx cap. 16 y en Nm 11,7-8, no cabe duda que existe una gran afinidad entre uno y otro. Ambos aparecen por la mañana; ambos en estado de solidificación presentan una misma forma y color; ambos saben a miel; ambos pueden ser molidos y empleados para la confección de pasteles. ¿Cabe deducir de ahí una identidad de naturaleza entre uno y otro maná? Flavio Josefo así lo cree y muchos exegetas posteriores lo han sostenido. Nosotros estamos enteramente convencidos de ello. De esta paridad de naturaleza, empero, no se sigue que pueda ser puesto en duda el carácter sobrenatural del maná bíblico.

3. Carácter sobrenatural del maná de la Biblia. Admitiendo si se quiere la identidad de naturaleza

del maná del Sinaí con el de la Biblia, no cabe duda que el fenómeno, tal como nos lo describe el autor sagrado, presenta todos los caracteres de un hecho sobrenatural: *a*) el maná del Sinaí sólo aparece allí durante los dos meses más calurosos del año; el de la Biblia caía del cielo todos los días del año, a excepción del sábado; *b*) el maná del Sinaí no se halla sino en los tamariscos; pero no en todos ni en todas las regiones de la península; Israel se alimentó con el maná en todo lugar del Sinaí, como en Cades, en los desiertos de Sīn y de Pā'rān y en las mesetas de Moab, donde probablemente no había un solo tamarisco; *c*) el maná del Sinaí no ha cesado de aparecer allí desde hace siglos a su tiempo preciso; el maná bíblico empezó a caer poco tiempo después que Israel salió de Egipto, cuando Yahweh quiso, y cesó al cabo de cuarenta años por voluntad asimismo de Yahweh. Por mucho que uno se esfuerce en querer sutilizar es imposible negar al maná de la Biblia su carácter sobrenatural.

Bibl.: F. Josefo, *Ant. Iud.*, 3,1,6. F. Vigouroux, en *DB*, IV, cols. 656-663. Th. Bodenheimer, *Ergebnisse des Sinai-Expedition 1927 des hebräischen Universität*, Jerusalén-Leipzig 1929. *Bíblia de Montsrrat*, *Il·lustració*, II, Barcelona 1934, págs. 92-100. M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, pág.13 y sigs.

B. UBACH

MĀNÁḤAT (et.?; Μαναχάθ; Vg. *Manahat*). Segundo de los cinco hijos de Šōbāl y descendiente de Śē'īr el Hurrita[1] (Μαχανάθ; Vg. *Manahat*)[2]. Al parecer se trata del epónimo de una tribu o de un territorio situado al occidente de Petra.

[1]Gn 36,23. [2]1 Cr 1,40.

Bibl.: A. Clamer, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, París 1953, pág. 414.

G. SARRÓ

MĀNÁḤAT (et.?; Μανοχώ, Μανάχ, Μαναχάθ; Vg. *Manahath*). Nombre de dos ciudades:

1. Localidad de la tribu de Judá, que en unión de otras diez sólo se mencionan en el texto griego[1], y cuyos habitantes posiblemente se nombran en otro lugar[2].

2. Población a donde fueron deportados los benjaminitas[3].

Abel y Ubach suponen dos poblaciones distintas, mientras que para Simons no se trataría más que de una. Abel y Ubach aceptaron la identificación, propuesta por Clermont-Ganneau para la primera, con el-Māliḥah, a unos 5 km al suroeste de Jerusalén. La segunda sería el-Menšiyah, situada al sur del Wādī el-Menaḥ. Para Simons, ambas habrían de localizarse en el-Māliḥah.

[1]Jos 15,59; 1 Cr 2,52. [2]1 Cr 2,54. [3]1 Cr 8,6.

Bibl.: Cl. - Ganneau, I, pág. 454 y sigs. Abel, II, págs. 28, 377. B. Ubach, *Josué*, en *La Bíblia de Montserrat*, IV, Montserrat 1953, pág. 135; íd., *Paralipòmens*, ibíd., VII, Montserrat 1958, págs. 31-57. Simons, §§ 319 (E/11), 322 (12), 328.

R. SÁNCHEZ

MANAHÉN (Μαναήν). Cristiano de la iglesia de Antioquía, nombrado entre los profetas y doctores a quienes el Espíritu Santo ordenó que confirieran a Saulo y Bernabé una misión apostólica[1]. Debía de tener unos cincuenta años cuando sucedió esto, en el año 44. En el texto se dice que era σύντροφος de Herodes Antipas, es decir, tomado literalmente, «hermano de leche», y por extensión, «coeducado», condiscípulo. Pudieron ser compañeros de estudios en Roma; pero no se sabe con certeza cuál de estas dos acepciones debe recogerse en este caso, porque es el único lugar del NT en que aparece el vocablo. Se cree que era amigo de Lucas, y que éste había oído de boca de Manahén los detalles acerca de la muerte de Juan el Bautista.

Act 13,1.

D. VIDAL

MĀNAḤTĪ (heb. *ha-mānaḥtī*). Elemento que entra en la composición del nombre → **Ḥăṣī ha-Mānaḥtī**.

MANASÉS (Μανασσῆ, Μανασσῆς; Vg. *Manasse*, *Manasses*). Nombre propio de siete personajes veterotestamentarios:

1. De 'Āsĕnat, hija de Pōṭī Péra', sacerdote de 'Ōn, tuvo José dos hijos, de los cuales el primogénito recibió el nombre de Manasés (heb. *mĕnaššeh*) y el segundo Efraím. José le impuso el nombre de *mĕnaššeh*, porque «Dios me ha lecho olvidar toda mi pena y toda la casa de mi padre»[1]. El nombre de Manasés es un participio pi'ēl del verbo *nāšā'*, que significa «olvidar». Jacob, próximo a morir, adopta como a hijos suyos a los hijos de José que, en adelante, serán tan hijos suyos como Rubén y Simeón[2] y gozarán de los mismos derechos. Para indicar esta adopción[3], Jacob había hecho sentar sobre sus rodillas a Manasés y a Efraím, de donde sacólos José para disponerlos a recibir la bendición de Jacob, «y los puso a Efraím a su derecha y a la izquierda de Israel (Jacob), y a Manasés a su izquierda y a la derecha de Israel»[4]. Pero Jacob, intencionadamente, cruzó las manos, y puso sobre Efraím la mano derecha y sobre Manasés la izquierda, con lo cual colocaba a Efraím antes que a Manasés[5]. Este hecho significativo, y las palabras de bendición para ambos, recuerdan probablemente el desarrollo histórico posterior, en el que la tribu de Efraím, instalada en el corazón del país, fue la más poderosa y preponderante tribu de Israel. El origen de este hecho se explicaba por la bendición que Efraím recibió de Jacob (para la bibliografía de este patriarca → **Manasés, Tribu de**).

[1]Gn 41,51. [2]Gn 48.5. [3]Gn 30,3. [4]Gn 48,12-13. [5]Gn 48, 13-14.

L. ARNALDICH

2. En Jue 18,30 el texto hebreo habla de Jonatán, hijo de Gērĕšōn, hijo de Manasés. Pero, con el texto de los LXX (B) y Vg. hay que leer Moisés en lugar de Manasés. La sustitución fue introducida intencionadamente por los rabinos. Éstos creían que el nombre del impío rey de Judá (cf. § 3), y no el del venerado caudillo del pueblo de Israel, cuadraba mejor con los ascendientes de Jonatán, los cuales ejercieron un culto idolátrico entre los danitas en Láyiš.

3. Decimotercero rey de Judá, hijo de Ezequías y de Ḥefṣī-bāḥ[1]. Sucedió a su padre a la edad de doce años y reinó unos cuarenta y cinco en Jerusalén (687-642 a.c.), según la cronología hoy admitida, y que resultan unos diez años menos de los que actualmente dice el texto.

Con Manasés se opera un cambio radical en la vida religiosa de la nación: al rey más piadoso, después de David, sucede el más impío de todos los que estuvieron al frente del pueblo de Yahweh; del yahwismo triunfante se pasa al más abyecto paganismo. Se ha señalado como una de las causas de una reacción tan anormal, la falta de solidez religiosa entre la masa del pueblo que sólo en apariencia era adicto a Yahweh: su religión se reducía a un simple formulismo. Sacrificios innumerables, incienso, ritos y ceremonias, una liturgia fastuosa en el Templo, pero más allá de los umbrales del sagrado atrio, en la vida práctica ocurrían injusticias, inmoralidad, derramamiento de sangre, según la descripción que nos da el profeta Isaías[2]. Durante el reinado de Manasés no sólo son reconstruidos los «lugares altos» que su padre Ezequías había destruido, sino también los altares de Báʿal, todo el «ejército del cielo», restos o influjos de la religión astral acádica con la diosa Ištar; y altares de divinidades son colocados en los mismos atrios exterior e interior del Templo[3]. Es introducido el panteón de los asirios: se da culto a Šamaš, el dios del Sol[4], a la Luna[5], a la mencionada reina del cielo, Ištar[6]. En el mismo Templo es puesto el ídolo de ʾĂšērāh. Reflorece la nefelomancia, la magia y la nigromancia[7].

En una ocasión el rey inmola a su propio hijo, pasándolo por el fuego en honor del dios Molok[8]. El culto asirio fue imitado con exactitud hasta llegar a la prostitución religiosa de hombres y mujeres[9]. Indudablemente, este lamentable estado de cosas no dejaría de hallar oposición entre los fieles a Yahweh, como se desprende de un texto que, falto incluso de detalles, dice mucho: «Manasés derramó muchísima sangre inocente, hasta el extremo de henchir a Jerusalén de punta a cabo»[10]. Una de las principales víctimas de su furor antirreligioso pudo ser el profeta Isaías, de creer una tradición consignada en el Talmūd[A], en el Targūm y en el apócrifo de la *Ascensión de Isaías*[B], y admitida por algunos santos Padres y escritores eclesiásticos.

La decadencia religiosa no se produjo por un solo motivo. Quizás el factor decisivo de ella hay que buscarlo en la posición política de la nación. Manasés, durante casi todo su reinado sobre Judá, que coincidió con los de los reyes asirios Senaquerib, Asarhaddón y Asurbanipal, se comportó como vasallo fiel a ellos. Tal comportamiento debió de influir necesariamente en su conducta, en su mando y en las consecuencias de sus relaciones con el pueblo. El rey fue constante en pagar el tributo — cosa que quizás ya había hecho Ezequías — a los tres mencionados monarcas. Los hechos políticos de la nación vecina influyeron sobre el pequeño reino de Judá. Después del año 663 A.C. Šamaššumukīn inició una conjuración contra su hermano Asurbanipal, rey de Asiria, con el cual había partido Asarhaddón, su padre, el reino, y llegó a formar una liga que se extendía desde Elam hasta Etiopía, pasando por todos los pequeños estados y países de la costa mediterránea, entre ellos Palestina. Hacia el 653 desencadenó una ofensiva contra Asiria. Vencido Šamaššumukīn por su hermano Asurbanipal el año 648, esta victoria no terminó con el suicidio del vencido y el arrasamiento de Babilonia, sino que un gran número de príncipes de los estados rebeldes del Asia occidental, entre ellos seguramente Manasés, fueron llevados a la Cautividad, no a Nínive, capital de Asiria, sino a Babilonia, a fin de que pudieran contemplar con sus propios ojos el estado de ruina a que había sido reducida la gran ciudad. Pasado no sabemos cuanto tiempo, Manasés fue puesto en libertad, quizás de acuerdo con el plan de Asurbanipal de tener en Judá un estado en quien confiar frente a los peligros que pudieran venir de parte de Egipto. Esta sujeción a Asiria está confirmada por textos extrabíblicos. En un cilindro de Asarhaddón (680-669) entre otros veintidós reyezuelos de la tierra de Ḫatti, de Fenicia y de Palestina, tributarios suyos, se nombra también al rey de Judá. Asurbanipal (668-633) le menciona también entre otros reyes vasallos suyos, que le suministraron tropas de refuerzo con motivo de la campaña contra Egipto (667). Con todo, ni los textos asirios, ni la relación del segundo libro de los Reyes, hablan concretamente de la Cautividad en tierras asirias solamente se halla consignada en el segundo libro de las Crónicas. Lo que el autor de esta narración nos ha conservado recuerda lo que el profeta Ezequiel[11] dice de Joaquín, otro rey impío[12].

En la narración del mencionada libro de las Crónicas[13], la figura del rey Manasés aparece en su conjunto mucho menos abominable que la narración paralela de 2 Reyes[14]. El Cronista da una noticia inesperada al decir que «Yahweh trajo sobre ellos [Manasés y el pueblo de Judá] a los jefes del ejército del rey de Asiria, quienes prendieron a Manasés con garfios, lo ataron con grilletes y lo condujeron a Babilonia»[15]. Es cierto que fue el más impío de los reyes de Judá y que sus pecados[16] fueron la causa principal de la ruina definitiva de Jerusalén; en cambio, la deportación a Babilonia, el provecho que de este terrible castigo supo sacar, al convertirse sinceramente a Yahweh, los medios de que echó mano, una vez restablecido en Jerusalén, a fin de reparar los escándalos de su pasada prevaricación y las reformas materiales introducidas en la capital teocrática, son hechos que pesan favorablemente en la vida del rey, para dar un juicio definitivo y exacto de su persona. El texto de Crónicas es explícito en lo que toca no solamente a su deportación (que ha sido puesta en duda), sino también a la penitencia y reparación de los escándalos pretéritos: «Cuando Manasés se vio en angustia trató de congraciarse con su Dios y se humilló profundamente ante el Dios de su padres. Oró, pues, a Él y Yahweh se dejó enternecer por él y oyó su plegaria, volviéndole a Jerusalén, a su reino. Y Manasés reconoció que Yahweh es Dios»[17]. «Retiró de la casa de Yahweh a los dioses extranjeros, y el simulacro y todos los altares que había edificado en la montaña de la Casa de Yahweh y en Jerusalén, y los arrojó fuera de la ciudad. Y restauró el altar de Yahweh y ofreció sobre él sacrificios pacíficos y de acción de gracias: y ordenó a Judá que sirviera a Yahweh, Dios de Israel»[18]. Este cambio ocurrió demasiado tarde y fue poco eficaz para reparar los efectos de la impiedad y la depravación de costumbres que había imperado en el reino de Judá por espacio de casi medio siglo.

A su muerte, Manasés, no recibió honores reales. Fue sepultado en el jardín de su casa[19], en el lugar

que ya había servido para sepulcro de Ozías, el rey leproso[20]. Le sucedió su hijo Amón.

[A] *Yĕbāmōth*, 49 *b*; *Sanhedrīn*, 103 *b*. [B] *Ascensión de Isaías*, 63.

[1] 2 Re 21,1-18; 2 Cr 33,1-20. [2] Is 1,10 y sigs. [3] 2 Re 23,11; 21,5. [4] Ez 8,16 y sigs. [5] Jer 8,2. [6] Jer 7,18; 44,17. [7] 2 Re 21,6. [8] 2 Re 21,2-6; 2 Cr 33,2-7. [9] 2 Re 23,7. [10] 2 Re 21,16. [11] Ez 19,9. [12] 2 Re 24,15. [13] 2 Cr 33,1-20. [14] 2 Re 21,1-18. [15] 2 Cr 33,11. [16] 2 Re 23, 26; 24,3-4. [17] 2 Cr 33,12-13. [18] 2 Cr 33,15-16. [19] 2 Re 21,20. [20] 2 Cr 26,23.

4. Uno de los hijos de Páḥat Mōʾāb, que fue obligado a repudiar a su esposa extranjera, en tiempo de Esdras.

Esd 10,30.

5. Uno de los descendientes de Ḥāšum, quien por mandato de Esdras fue obligado a repudiar a su esposa extranjera.

Esd 10,33.

6. Esposo de Judit. Era de la misma tribu que su esposa, es decir, de la de Simeón. Tales matrimonios, entre individuos de la misma tribu, eran considerados muy loables[1]. Murió antes que Judit y dejó a ésta oro, plata, siervos y siervas, ganado y posesiones. Falleció en Betulia a causa de una insolación[2].

[1] Cf. Tob 1,9; 4,12; 6,12. [2] Jdt 8,2.3.7.

7. En el texto griego (B,A) de Tobít 14,10, ʾĂḥīqār es llamado Manasés, personaje que se menciona por sus actos de conmiseración y beneficencia. El fragmento ha sido totalmente suprimido en la Vg.

Bibl.: Noth, 876, pág. 222. A. Pohl, *Historia populi Israel*, Roma 1933, págs. 147-148. L. Gry, *Le roi Manassé d'après les légendes midrashiques*, en *Mélanges E. Podechard*, Lyon 1945, págs. 147-157. J. Simons, *The Wall of Manasseh and the «Misneh» of Jerusalem*, en *OTS*, 7 (1950), págs. 179-200. H. Schmökel, *Geschichte des alten Vorderasien*, Leiden 1957.

R. DÍAZ CARBONELL

MANASÉS, Oración de. En la mayoría de los mss. griegos se halla como apéndice de Salmos un poema titulado Προσευχὴ Μανάσση; en la Vg., después des Apocalipsis, recibe el título de *Oratio Manassae, regis Judae, cum captus teneretur in Babylone*. Por su forma es un salmo penitencial relacionado con 2 Cr 33,11-13, donde se menciona como fuente de la historia de Manasés. Se compuso en griego, tal vez después de los comienzos de la era cristiana. El informe más antiguo de su existencia se halla en la *Didaskalia* siríaca (siglo III D.C.). La traducción que se encuentra en la Vg. parece ser obra posterior a san Jerónimo. Este poema se conserva en griego, latín, árabe, armenio, copto, etíope y siríaco.

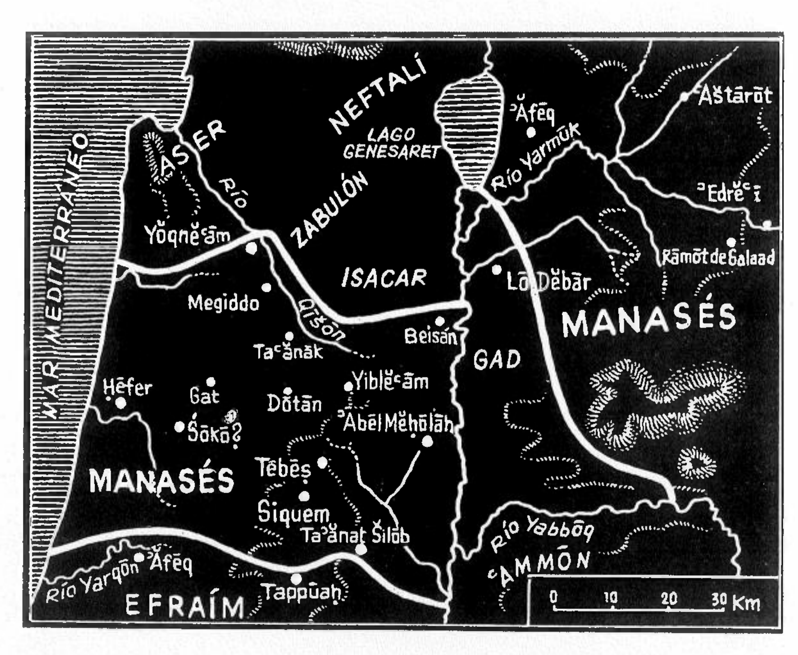
Bibl.: Textos y traducciones: E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testament*, I, Tubinga 1900-1921, págs. 165-171. R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament in English*, I, Oxford 1913, págs. 612-624. P. Riessler, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Ausburgo 1928, págs. 348-349, 1291.

J. A. G.-LARRAYA

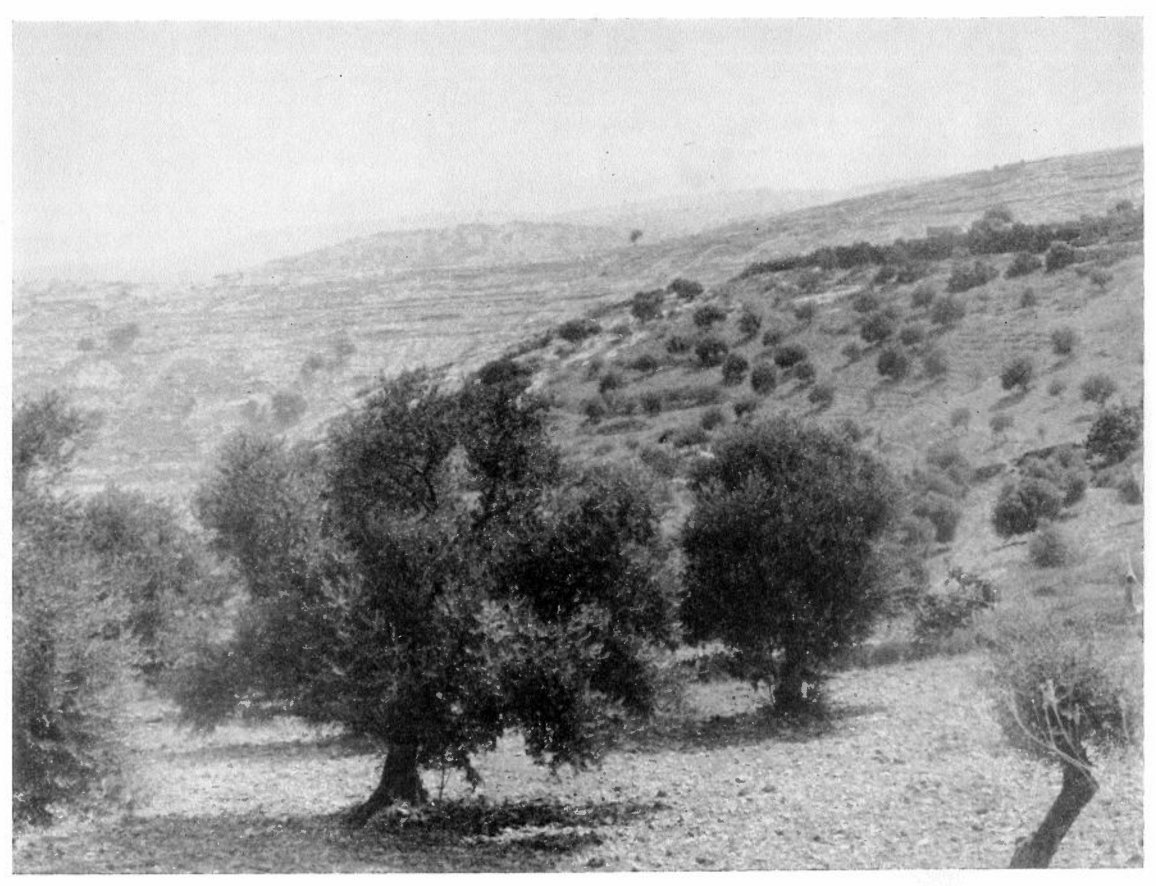
MANASÉS, Tribu de. Manasés es al mismo tiempo el epónimo de la tribu que lleva su nombre. De Manasés había dicho Jacob: «También él será un pueblo, también él será grande»[1]. En Dt 33,17 habla Moisés de las miríadas de Efraím y de los millares de Manasés. En el censo de Nm 1,35 figura la tribu de Manasés con 32 000 hombres aptos para la guerra, cuya cifra, en Nm 26,28-34, se eleva a 52 700. Las dos tribus hermanas son «los hijos de José»[2], «la tribu de José»[3] y «la casa de José»[4]. Los dos no aparecen en la lista de los hijos de Jacob, pero sí en los elencos de las tribus de Israel. Unas veces se cita a Manasés antes que a Efraím[5], otras veces, después[6].

[1] Gn 48,19. [2] Jos 16,1-14. [3] Jos 17,14. [4] Jos 17,17; 18,5; Jue 1,23-25. [5] Nm 26,28-34; 34,23. [6] Nm 10,34-35; 2,20; 7,54; 10,23; 13,11.

Unos textos[1] consideran a ambas tribus como elementos constitutivos de la casa de José, otros[2], como tribus separadas. Sabemos que la tribu de Manasés ocupó un territorio propio en Cisjordania[3] y otro en la parte septentrional de Transjordania[4]. Según Noth en los capítulos 16-17 de Josué existen dos tradiciones. La primera y verdadera se halla en 16,1-4; 17,1-13; 16,5-10, en donde se asigna a la tribu de Manasés (al primogénito de Manasés, Mākīr)[5], conforme al derecho de primogenitura, todo el macizo central de Cisjordania, reservándose dentro del mismo una porción para Efraím[6]. Para Simons, todo el territorio fue entregado a la casa de José, con límites precisos para cada una de las dos tribus hermanas, mientras que para Fernández, en los mencionados capítulos se divisa la presencia de relatos distintos



Mapa de los límites y principales ciudades de la tribu de Manasés

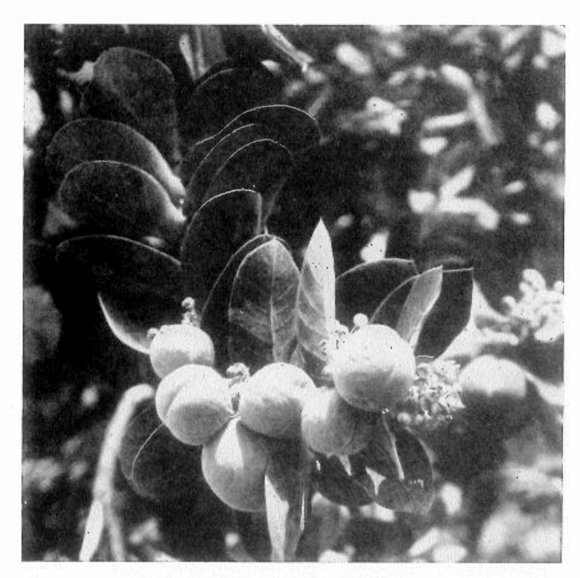


Región al nordeste de Umm Keis, población que perteneció a la tribu de Manasés. Panorámica desde el teatro nordoriental del pueblo. (Foto P. Termes)

o pertenecientes a tiempos históricos diversos. En los textos deuteronomistas se supone que la tribu de Manasés emigró de este a oeste, desde Transjordania a Cisjordania. En cambio, en los pasajes predeuteronomistas se supone que en un principio, toda la tribu de Manasés se estableció en Cisjordania, desde donde pasó a Transjordania. Según esta visión de los acontecimientos, las dos tribus hermanas se establecieron en el centro de Palestina, sin distinción acentuada de límites. Pronto la expansión de ambas hizo que se establecieran fronteras entre las dos tribus. La de Manasés, situada al norte de Efraím, trató de expansionarse hacia el oeste, dudándose que sus límites llegaran al mar Mediterráneo. Su expansión por el norte tropezaba con las tribus de Aser, Zabulón e Isacar. Pero, principalmente, le cerraba el paso una línea fortificada de ciudades cananeas, tales como Beisán (Tell el-Ḥoṣn), Yiblĕʿām (Ḥirbet Beʿlamah), Taʿănāk (Tell Tiʿnnik), Megiddo (Tell Mutesellim) y Dōr[7]. En la guerra de Bārāq contra Sīsĕrāʾ intervino Manasés, que se cita por el nombre de su primogénito Mākīr[8]. En vistas de la estrechez de su territorio, el clan de Mākīr emigró hacia Transjordania en un período anterior a la monarquía, seguido más tarde por otros. Así se dio origen a la tradición de Mākīr, padre de Galaad. Los límites de este territorio se describen algo desordenadamente en Jos 13,29-33, y se extienden al norte de Yabbōq, comprendiendo toda Basán, todo el reino de ʿŌg y los burgos de Yāʾīr. Todo este territorio de Transjordania septentrional fue conquistada por Mākīr, con la colaboración de otros clanes manasitas, como Yāʾīr y Nōbaḥ[9]. Otros descendientes de Manasés se citan en Jos 17,1-7.

[1]Jos 16,1-3.14-17. [2]Jos 16,5*b*-10; 17,1-13. [3]Jos 17,7-13.14-18; Jue 1,27; 1 Cr 7,14-19. [4]Nm 32,33-42; Dt 3,13-15; Jos 1,22; 4,12; 12,6; 13,7.29-33; 17,1-2, cap. 22; 1 Cr 7,14-19. [5]Jos 17,1. [6]Jos 16,9; 17,9. [7]Jue 1,27. [8]Jue 5,14. [9]Nm 32,39-42; Dt 3,13-15.

Hombres de la tribu de Manasés vivían en Jerusalén[1]. Guerreros de la tribu salieron al encuentro de David cuando venía éste con los filisteos a la batalla contra Saúl[2]. Manasitas de Transjordania se presentaron a David en Hebrón para elegirle rey[3]. Algunos de la tribu manasita de Cisjordania se unieron a Asa en la restauración del yahwismo[4] y participaron en tiempos de Ezequías en la celebración de la pascua de Jerusalén[5]. En la porción cisjordánica de la tribu, sus habitantes se dieron al culto de los *maṣṣēbōt* y *ʾăšērāh* y estuvieron en conexión con los arameos[6]. La Transjordania vióse envuelta en las diversas invasiones por parte del reino de Damasco[7]. Por sus pecados, «el Dios de Israel



Rama de una mandrágora con su fruto de muy agradable perfume. (Foto Monasterio de Montserrat)

incitó contra ellos el espíritu de Pūl, rey de Asiria, y Tiglatpileser llevó cautivos a rubenitas, gaditas y a la media tribu de Manasés y los condujo a Kālaḥ, a Ḥābōr, a Hārā' y al río Gōzān, donde habitan hasta hoy»[8].

[1] 1 Cr 9,13. [2] 1 Cr 12,20-24. [3] 1 Cr 12,37. [4] 2 Cr 15,9. [5] 2 Cr 30, 1.10-11.18. [6] 1 Cr 7,14. [7] Am 1,3. [8] 1 Cr 5,26.

Bibl.: K. ELLIGER, *Die Grenze zwischen Ephraim und Manasseh*, en *ZDPV*, 52 (1930), págs. 265-309. A. BERGMAN, *The Israelite Occupation of Eastern Palestine*, en *JAOS*, 54 (1934), pág. 169. M. NOTH, *Die Grenze Manasseh und Ephraim*, en *ZDPV*, 58 (1935), págs. 201-215. A. BERGMAN, *The Israelite Tribe of half-Manasseh*, en *JPOS*, 16 (1936), págs. 224-254. A. FERNÁNDEZ, *Problemas de Topografía Palestinense*, Barcelona 1936, págs. 45-62. R. DE VAUX, *Notes d'histoire et de topographie transjordaniennes*, en *RB*, 50 (1941), págs. 16-47. M. NOTH, *Das Land Gilead als Siedlungsgebiet israelitischer Sippen*, en *PJ*, 37 (1941), págs. 50-101. J. SIMONS, *Two Connected Problems Relating to the Israelite Settlement in Transjordan*, en *PEQ*, 79 (1947), págs. 27-39, 87-101; íd., *The Structure and Interpretation of Josh XVI-XVII*, en *Orientalia Neerlandica*, Leiden 1949, págs. 190-215. D. BALDI, *La Terra Promessa nel Programma di Giosuè (13,2-5)*, en *LA*, 1 (1951), págs. 87-106. A. AUGUSTINOVIC - B. BAGATTI, *Escursione nei dintorni di Aglun*, en *LA*, 2 (1952), págs. 227-314. K. ELLIGER, *Manasseh*, en *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Nueva York 1962, págs. 252-254.

L. ARNALDICH

MANDRÁGORA (heb. *dūdā'īm*, «caricias»; μανδραγόρας; Vg. *mandragora*). Fruto de la *Mandragora officinarum*, L., especie de solanácea con hojas semejantes a la acelga y flores rojizas. Cada planta puede producir diez o más frutos, semejantes a ciruelas, que cuando llegan a la sazón exhalan un aroma suavísimo[1].

Antiguamente esta planta era considerada un afrodisíaco y las mujeres bebían el zumo de su fruto como un remedio contra la esterilidad; por esta razón, Raquel, la esposa estéril de Jacob pide a su hermana Lía que le dé las mandrágoras halladas en el campo por Rubén[2]. El texto sagrado no indica su efecto de una manera clara: antes bien, atribuye a Dios la virtud de la fecundidad[3]. Entre los árabes hay quienes comen el fruto sin atribuirle ninguna cualidad terapéutica; otros, empero, extraen las raíces de la planta y, después de acentuar artificialmente las curiosas formas de cuerpo humano que algunas de ellas presentan, son vendidas al pueblo como medio para combatir la esterilidad.

[1] Cant 7,14. [2] Gn 30,14-16. [3] Gn 30,17.

Bibl.: F. VIGOUROUX, en *DB*, IV, cols. 653-655; íd., *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, París 1885, págs. 336-349. *RAC*, I, págs. 307-310. É. DHORME, en *BP*, I, pág. 97, n. 14.

B. UBACH

MANE, TECEL, FARES. Durante el festín que dio el rey Baltasar a sus magnates[1], una mano misteriosa trazó sobre la pared de la sala una inscripción, de difícil lectura e interpretación. La inscripción rezaba, según el T. M.: *měnē' měnē' těqēl ū-parsīn*[2] o *pěrēs*[3]; según los LXX (en nota preliminar): μανή, φαρές, θεκέλ; según la Vg.: *mane, tecel, fares*. Suponiendo original, en el T. M., la repitición de las dos primeras palabras, la traducción obvia de estos términos sería: «Contado: una mina (*měnē'* estado indeterminado del arameo *manyā'*, «mina», nombre de una pesa y de una moneda), un siclo (*těqēl* estado indeterminado del arameo *tiqlā'*, en heb. *šéqel*, «siclo», nombre también de una pesa y de una moneda) y dos medias minas (*parsīn*, plural o dual de *parsū*, propiamente «parte», nombre posterior de la media mina)». Si la inscripción consistía en palabras escritas, la dificultad de su lectura radicaría, a lo que parece, en los varios significados de que eran susceptibles las consonantes no puntuadas; pues, de hecho, Daniel lee la inscripción de manera diferente de la que se acaba de indicar. Otra sería la explicación si la inscripción hubiera consistido, como pretenden algunos, en un medio cualquiera que expresase las tres monedas o pesas y que no comprendieran los sabios de Babilonia, o también en caracteres desconocidos de dichos sabios. Para el TalB, se trataría de signos cabalísticos o criptográficos, opinión desechada por los críticos.

La interpretación que de la inscripción da el libro sagrado parte de las palabras leídas de distinta manera y completadas por el intérprete: *měnē'* (participio pasivo del arameo *měnāh*, «contar»): «Ha contado Dios a tu reino y lo ha pagado»; *těqēl* (leído una primera vez *těq'l*, participio pasivo de *tql*, «pesar»): «Has sido pesado en la balanza y hallado falto de peso» (*těqēl* leído una segunda vez *těqal*, de *qll*, «ser ligero», «falto de peso»); *pěrēs* (leído *pěr's* participio pasivo de *prs*, «partir», «romper»): «Ha sido roto tu reino y dado a los medos y persas» (de la asonancia de *prs* con *pāras* [= Persia] deduce que el reino de Babilonia será dado a los medos y «persas»).

Según esto, la inscripción representaba una amenaza (¿de muerte?) para el rey Baltasar y un anuncio del traspaso de su reino de Babilonia a los medos y persas. De ahí el pánico convulsivo que se apoderó de Baltasar al ver la aparición[4].

Por encontrar demasiado sorprendente y artificiosa la interpretación del libro sagrado, algunos modernos han creído que la inscripción tenía un significado más natural. Para unos, la mina hubiera contenido una alusión velada a Nabucodonosor, identificado con la cabe-

za de oro de la estatua, en 2,38, y el siclo se referiría a su hijo Baltasar, de valor relativamente inferior. Para otros, la inscripción sería como un chiste popular contra los reyes neobabilónicos y persas: el gran Nabucodonosor valdría una mina, el degenerado Baltasar (Nabonid?) solamente un siclo y los reyes de los medos y persas dos medias minas, es decir, en conjunto tanto como Nabucodonosor. Pero tales opiniones parecen poco probables por razón de la mezcla de simbolismos individuales y colectivos que implican, puesto que *pĕrēs* se refiere indiscutiblemente al imperio persa, no a una persona sola.

[1]Dan 5,1-30. [2]5,25. [3]5,28 [4]5,6.

Bibl.: Además de los comentarios a Daniel, véase en especial: CH. CLERMONT-GANNEAU, en *JA*, 8.ª serie, 8 (1886), pág. 36 y sigs. TH. NÖLDEKE, en *ZA*, 1, págs. 414 y sigs. G. HOFFMANN, ibíd., 2, pág. 45 y sigs. H. WINCKLER, en *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 3.ª ed., Leipzig 1909. R. AUGÉ, *Daniel*, en *La Biblia de Montserrat*, Montserrat 1954.

R. AUGÉ

MANETÓN (Μανεθώς-θών). Nombre teofórico —en cuyo elemento final se reconoce el dios egipcio Thot— de un sacerdote egipcio de los siglos IV-III A.C., que vivió bajo los dos primeros Ptolomeos, sirviendo en el templo de la ciudad de Sebennytos cerca de la actual Mīt Samannūd.

Prácticamente no se sabe nada más de su origen y vida, sino que conocía la lengua egipcia jeroglífica y el griego. Fue el primer egipcio que escribió en griego la historia de su país titulada Αἰγυπτιακά, probablemente hacia el 280, sirviéndose de los archivos sagrados de los templos. El original se ha perdido y sólo se conocen fragmentos manipulados que hacen muy difícil, por no decir imposible, reconstruir el tenor primitivo.

Flavio Josefo alude a esa historia con mucha frecuencia en su libro *Contra Apión* y presenta al egipcio como corrector del historiador griego Herodoto, por lo que se ha supuesto un escrito Πρὸς Ἡρόδοτον.

La fama de Manetón se debe principalmente a la famosa lista de faraones que nos ha llegado a través de las referencias de Julio Africano (siglo III), de la *Crónica* (versión armena) de Eusebio y de la *Cronografía* de G. Sincello (siglo VIII). Divide la historia de Egipto en treinta dinastías históricas, precedidas de los reyes-dioses, que encabeza el faraón Menes, y que abarcan una duración de 3555 años, llegando al tiempo de la invasión de Egipto por Artajerjes II (341 A.C.).

La XXXI dinastía probablemente no es de la obra original, sino del *Epítome* que debieron de conocer los autores antes citados.

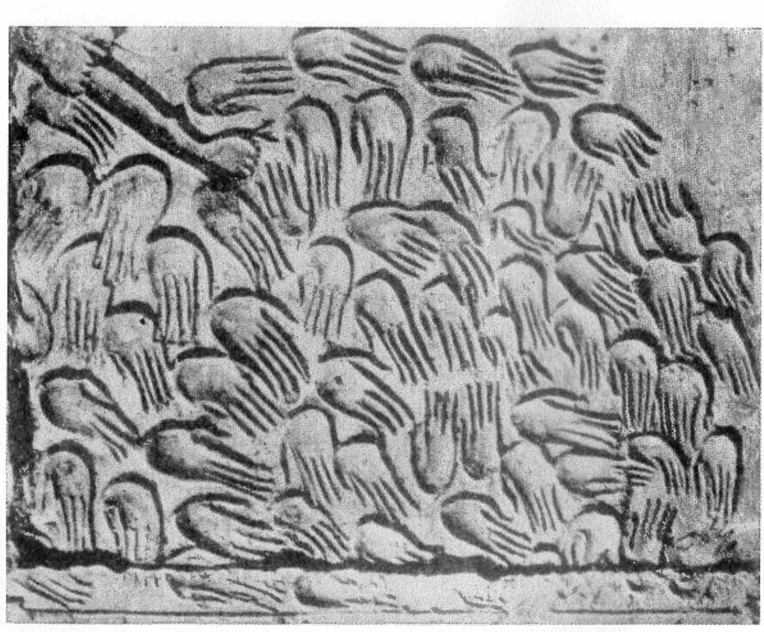
Hallazgos posteriores, tales como el «canon de reyes» de Turín y los Anales de Palermo han frenado el viejo entusiasmo de los historiadores por la obra de Manetón —la que nos ha llegado, se entiende—, de escasa autoridad en las anécdotas que transmite y tampoco muy precisa en las fechas y cómputo de los reinados; aun así, su división dinástica se ha mantenido fundamentalmente entre los modernos egiptólogos.

Bibl.: R. LAQUEUR - K. W. KROLL, *Manetho*, en PAULY-WISSOWA, XIV, cols. 1060-1106. G. FARINA, en *EIt*, XXII, col. 107. A. MORET, *Histoire de l'Orient*, I, París 1943, pág. 112 y sigs. G. POSENER, *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, París 1958, págs. 161-162.

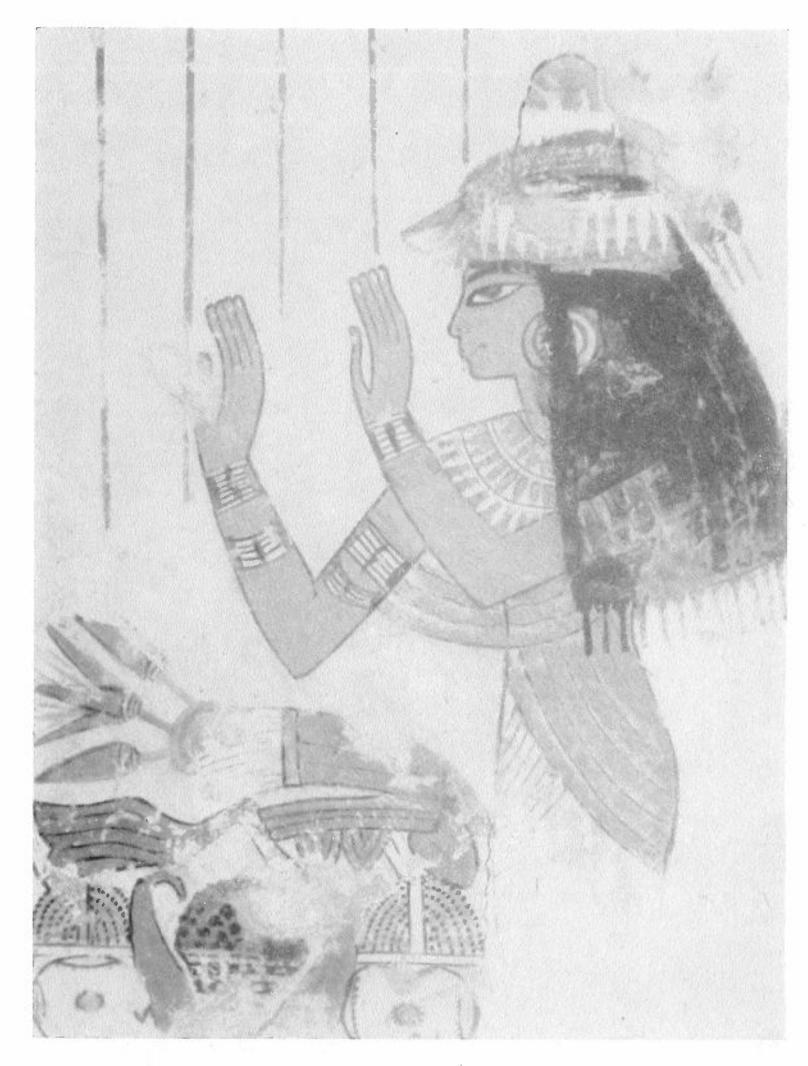
C. GANCHO

MANILIO, Tito (Τίτος Μάνλιος, Μάνιος [A]; *Manilius Titus*). Legado romano que escribió a los judíos junto con Memmio Quinto, en el 15 de Xantico del año 148 de los seleucidas (15 de abril de 164 A.C.). La carta es una aprobación de los privilegios concedidos anteriormente por Lisias[1]. Los legados mencionados en el texto nos son desconocidos; la historia profana nada nos ha dicho sobre ellos. Tito Manilio ha sido identificado por Niese[A], con *Manius Sergius* (a base de una corrección de Ἕρνιος, que así es llamado en un manuscrito, por Σέργιος), quien, según Polibio[B], formó parte de una embajada a Oriente por los años 165-164 A.C. Bévenot[C] lee *Titus Manlius*, cónsul de Egipto en esta época.

En la tradición manuscrita, la data de la epístola no es siempre la misma. Seguramente el documento original no llevaba fecha y los autores, o Jasón o el epitomador, la completaron, añadiendo la fecha del documento anterior. Todavía existe otra anomalía: el lugar propio, dentro de la colección de cartas, donde se nos ha conservado, sería no el último en que aparece, sino el segundo, inmediatamente después de la primera carta de Lisias.



Montón de manos cortadas por los soldados de Ramsés II a sus enemigos libios. Fragmento de un relieve procedente de Medinet Habu



Joven egipcia con las manos alzadas en señal de adoración ante unas ofrendas. Fresco policromo procedente de la tumba de Menna

[A]B. NIESE, *Kritik der beiden Makkabäerbücher,* Berlín 1900, pág. 72. [B]POLIBIO, *Hist.*, 31, 916. [C]H. BÉVENOT, *Die beiden Makkabäerbücher,* en *Die Hl. Schrift des AT,* IV, Bonn 1931, pág. 226

[1]2 Mac 11,34-38; cf. 11,16-20.

B. GIRBAU

MANO (χεῖρ; Vg. *manus*). En hebreo, *yād* (la mano propiamente dicha) y *kaf* (palma de la mano). Muchas veces aparecen empleadas indistintamente *yād* y *zĕrōᶜa* («brazo»). La mano cerrada se expresa por el dual *ḥŏfnáyim* o «puños» y la «mano llena» se designa con el nombre de *šōᶜal.* Varias son las acepciones de «mano» en la Biblia.

1. EN SENTIDO PROPIO. Miembro articulado al extremo del brazo[1]. En Dt 25,12 se ordena cortar la mano a la mujer que haya cometido un acto deshonroso. Los egipcios solían cortar las manos de los prisioneros. Se cita el acto de «lavar las manos» como medio de limpieza[2] y como signo de inocencia[3].

[1]Gn 27,22; Éx 4,4; Jos 8,18. [2]Éx 30,19-21; 40,31; Lv 15,11; Mc 7,2. [3]Dt 21,6; Sal 26,6; Mt 27,24.

2. EN SENTIDO FIGURADO. Simboliza el poder[1]. La expresión «mano contra» indica hostilidad[2]; «por la mano» indica intermediario o ministro de otro[3]; «poner la mano» sobre alguno significa apoderarse de él[4]; estar «bajo la mano» de alguno significa estar sometido a él[5]; «según la mano» equivale a «según la manera»[6]; «mano cortada» significa impotencia o debilidad[7]. Como las manos están a los dos lados del hombre, de ahí que las «manos» sean sinónimas muchas veces de «lados»[8]; «de las dos manos» equivale a lo largo y a lo ancho[9]. Como el hombre realiza sus obras con las manos, la expresión «obras de las manos» equivale a trabajos[10]; la «pureza de manos» significa no cometer acciones malas[11].

[1]Jos 8,19; Jue 6,13; Is 28,2; Jer 12,7. [2]Gn 37,27; Dt 13,9; Jos 2,19. [3]Nm 15,23; 1 Re 12,15; Is 20,2; 37,24. [4]Lc 20,19; 21,12; Jn 7,30.44. [5]Jue 2,16.18. [6]1 Re 10,13; Est 1,7; 2,18. [7]Nm 11,23; Is 50,2. [8]Éx 2,5; Dt 2,37; 1 Sm 19,3. [9]Gn 34,21; Sal 104,25. [10]Gn 5,29; 31, 42; Tob 2,19. [11]Gn 20,50; 37,27; Job 16,17.

3. EN SENTIDO SIMBÓLICO. Los gestos de las manos tienen un sentido de expresión reconocido: la mano sobre la boca significa silencio[1]; las manos sobre la cabeza indican un gran dolor[2]; el palmoteo de manos puede significar burla[3] o aprobación alegre[4]; al concluir un contrato se golpea la mano del otro[5]; dar la mano significa alianza o consentimiento[6]; se levanta la mano para hacer juramento[7]; esconderla en el seno es signo de pereza[8]; tender la mano a otro es pedir auxilio[9]; besar la mano indica respeto[10]; «llenar las manos» del sacerdote es consagrarle[11]; «llenar las manos» para el Señor, ofrecerle dones[12]; se eleva la mano para pedir y orar[13]. La expresión «a mano derecha e izquierda» significa en todo lugar[14]. La «derecha» equivale a poder, distinción[15]; la «izquierda», en cambio, indica inferioridad de cualquier género[16] y cosa mala[17]; el lado «derecho» servía para denotar el sur[18], pues se orientaban mirando al este.

La Biblia habla a menudo en sentido traslaticio de la «mano de Dios», aludiendo a su poder soberano sobre los hombres y el mundo[19]. Así se dice que es «pesada», cuando castiga[20] y «poderosa» cuando ayuda y expande su beneficios protectores[21]; «descansa» sobre algunos hombres para comunicarles, de este modo, su espíritu profético[22].

[1]Job 21,5; Prov 30,32. [2]2 Sm 13,19; Jer 2,37. [3]Nah 3,19; Lam 2,15. [4]2 Re 11,12; Sal 47,2. [5]2 Re 10,15; 1 Cr 29,24; Lam 5,6. [6]Prov 6,1; 11,15. [7]Gn 14,22; Dt 32,40. [8]Prov 19,24; 26,15. [9]Jer 50,15. [10]Eclo 29,5. [11]Éx 28,41; 29,9; Lv 21,10; [12]Éx 32,29; 1 Cr 29,5. [13]Éx 17.11; Dt 32.40; 1 Re 8,22. [14]Is 54,3; Zac 12,6. [15]1 Re 2,19; Sal 45,10; 110,1. [16]Mt 25,33. [17]Ecl 10,2. [18]1Sm 23,19; 2 Sm 24,5. [19]Éx 14,31; Job 27,11. [20]1 Sm 5,6; Éx 7,4; Dt 2,15. [21]Dt 9,26; 26,8; Jos 4,25; 1 Pe 5,6. [22]2 Re 3,15; Is 8,11; Ez 1,3.

Bibl.: H. Lesêtre, en *DB*, IV, cols. 580-585. É. Dhorme, en *RB*, 32 (1923), págs. 185-202. W. Grundman, δεξιός en *ThW*, II, págs. 37-39. Haag, cols. 642-645.

M. GARCÍA CORDERO

MĀNŌAḤ (Μανωέ; Vg. *Manue*). Nombre que parece tener relación con un clan hurrita, anterior a la llegada de los israelitas[1] a la tierra de Canaán, y que más tarde se mezcló con Judá y con los calebitas. Mānōaḥ se halla en forma gentilicia en 1 Cr 2,54.

Mānōaḥ fue padre de → **Sansón**[2]. Pertenecía al clan danita, que por ser poco numeroso no se le llamaba tribu. Vivía en Ṣŏrᶜāh, en la parte superior de la Šĕfēlāh de Judá, y no tenía hijos. Un ángel de Yahweh se apareció a su mujer estéril, prometiéndole que daría a luz un hijo varón que debía ser consagrado a Yahweh y que salvaría a Israel de las asechanzas de los filisteos. La mujer comunicó la visión a su marido, el cual dando muestras de un piedad profunda, rogó a Dios que les fuera enviado de nuevo el «hombre» para darles a conocer la voluntad divina sobre su hijo. Volvió el enviado para confirmar a Mānōaḥ la anterior promesa. Éste deseó obsequiarle con una comida, pero el enviado no quiso aceptarla, sino que le invitó, en cambio, a ofrecer un sacrificio a Yahweh sobre una roca que servía de altar. Mānōaḥ preguntó el nombre al enviado, el cual sólo afirmó que era «misterioso». Al desaparecer entre las llamas del sacrificio, Mānōaḥ y su mujer conocieron que era un ángel del Señor.

Cuando Sansón quiso casarse con una filistea de Timnāh, Mānōaḥ, su padre, intentó disuadirle; pero, por voluntad divina, no lo consiguió[3]. La Biblia no nos dice ya otros detalles de Mānōaḥ. Sólo sabemos que, al morir, Sansón fue sepultado en la tumba de su padre[4].

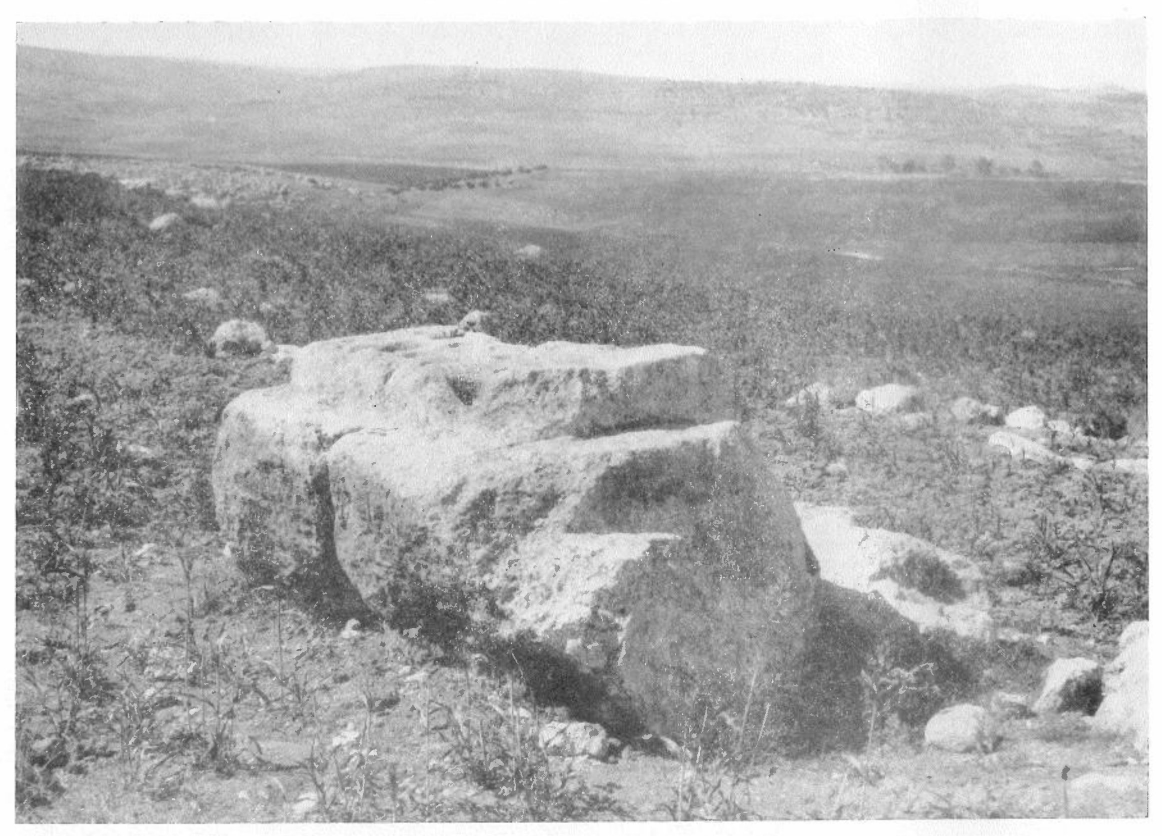
La memoria de Mānōaḥ se ha perpetuado en una piedra, labrada, de forma cuadrangular, de 4 m de lado y 1,30 de alto, que se halla en medio de un campo, a unos 800 m al sudeste de la actual Ṣarᶜah (Ṣŏrᶜāh) y que muy bien pudo servir de piedra para el sacrificio; en este sentido ha llamado el interés de los arqueólogos, desde que fue descubierta por J. E. Hanauer en 1885.

[1]Gn 36,23. [2]Jue cap. 13. [3]Jue 14,1-10. [4]Jue 16,31.

Bibl.: J. E. Hanauer, *The Rock Altar of Zorah*, en *PEFQS* (1885), págs. 183-184. C. Schick, *Artuf und seine Umgebung*, en *ZDPV*, 10 (1887), págs. 140-141.

P. TRAGÁN

La piedra de Mānōaḥ, que se halla en la actual Ṣarᶜah, la bíblica Ṣŏrᶜāh, vista desde el sudeste. (Foto Monasterio de Montserrat)



MANOJÓ (heb. omite; Μανοχώ; Vg. omite). Ciudad de Judá, mencionada en los LXX, con otras diez en la circunscripción de Belén[1], lista que se omite en el T. M. y en la Vg. Clermont Ganneau la identificó con el-Māliḥah, 5 km al suroeste de Jerusalén y al sudeste de ʿAin Kārem y tal situación ha sido admitida corrientemente por todos los críticos. Por lo tanto, sería idéntica a → **Mānáḥat** (§ 1).

[1] Jos 15,59 *a* (LXX).

Bibl.: CL. - GANNEAU, I, pág. 459 y sigs. ABEL, II, pág. 377, con bibliografía. SIMONS, § 319 (E/11).

T. DE J. MARTÍNEZ

MANSEDUMBRE (πραΰτης; Vg. *mansuetudo*). Es la virtud moral que contiene razonablemente el desahogo colérico y los movimientos impetuosos de la voluntad en sus manifestaciones externas. Supone autodominio y justa apreciación de los derechos, cualidades y defectos de los demás. En este sentido, está íntimamente ligada con la → **caridad** y fraternidad. En la Biblia se encarece esta virtud esencial para mantener el espíritu de concordia y la quietud de ánimo necesaria para dedicarse a Dios. En la literatura sapiencial se recomienda el trato sosegado y comprensivo con el prójimo[1] y la mansedumbre como medio de alcanzar la «sabiduría»[2]. El salmista anuncia que los «mansos poseerán la tierra»[3]. Es justamente una de las bienaventuranzas del Sermón de la montaña[4]. En la concepción espiritualista de Jesús, el que realmente será rico ante Dios y «poseerá la tierra» no es el violento, sino el que sabe refrenar su cólera en beneficio de la caridad. Cristo hablaba a los galileos propensos a la violencia para conseguir un mesianismo nacional y terrestre, y por eso exalta ciertas virtudes pasivas para contrarrestar el ímpetu irracional del corazón herido. Este espíritu de «mansedumbre» es fundamental en el nuevo «Reino» espiritual, basado en la caridad con el prójimo. El apóstol de las Gentes enumera la «mansedumbre» entre los frutos del Espíritu Santo[5] y la coloca junto a la justicia, la caridad y la paciencia[6]. Cristo se puso como modelo de mansedumbre: «Aprended de mí que soy manso y humilde de corazón»[7]. Lo que no impedía que manifestara una indomable energía (→ **Ira de Cristo**).

[1] Eclo 3,19. [2] Eclo 5,18. [3] Sal 37,11. [4] Mt 5,5. [5] Gál 5,23 [6] 1 Tim 6,11. [7] Mt 11,29.

M. GARCÍA CORDERO

MANTECA (heb. *ḥēleb, péder*; στέαρ; Vg. *adeps*). En sentido propio designa la grasa o sebo que recubre las entrañas de los animales y que viene repetidas veces mencionada en la SE al hablar de los sacrificios. Se separaba de la carne, y colocada sobre la misma ardía en holocausto ritual[1]. Designa en algunos textos la totalidad del sacrificio del que formaba parte, connotando la buena calidad y lustre de las víctimas ofrendadas[2].

Se permitían lo que podría designarse los usos industriales (iluminación, etc.) del sebo, pero no se podía comer, con prohibición paralela a la de la sangre y, sin duda, por las mismas razones religiosas de sede de la vida y propiedad de Dios[3].

En sentido profano y figurado, «manteca» o sebo designan los manjares suculentos y la fertilidad de los campos[4], acepción que también se aplica al → **aceite**.

[1] Éx 29,13-14; Lv 1,8.12; 3,3.17; 8,20, etc.; 1 Sm 2,15; 1 Re 8,64. [2] Gn 4,4; 1 Sm 15,22; Is 43,24; Jer 31,14. [3] Lv 7,23-25. [4] Gn 45,18; Dt 32,14; Sal 81,17; 147,14; Job 36,16, etc.

C. WAU

MANTEQUILLA (heb. *ḥemʾāh*; βούτυρον; Vg. *butyrum*). La palabra hebrea deriva de la raíz *ḥmʾ*, que literalmente significa «denso, espeso», y designa la leche cuajada, diferenciándola de la fresca, recién ordeñada o al menos mantenida líquida[1]. Una sentencia proverbial dice: «Prensando (*miṣ*) la leche sale la mentequilla y oprimiendo la nariz sale sangre, y oprimiendo la ira sale la disputa»[2]. Aun cuando los pastores israelitas debieron de conocer con el queso y la mantequilla también el requesón, los textos no distinguen entre una y otro.

Acerca del problema exegético que plantea la expresión «mantequilla y miel» en el vaticinio del Emmanuel[3]. si indica abundancia o más bien miseria, → **leche** y **miel**.

[1] Gn 18,8; Jue 5,25; 2 Sm 17,29. [2] Prov 30,33. [3] Is 7,15.22.

C. WAU

MANTO. → **Vestuario.**

MANUAL DE DISCIPLINA (1QS). Así fue llamada por los primeros editores la *Regla de la Comunidad*, hallada en primavera de 1947 en la primera cueva de Qumrān, y que ahora se conserva en la Universidad Hebrea de Jerusalén. En la actualidad, según las nuevas designaciones, se le llama *Sérek ha-yáḥad*.

El manuscrito, escrito en caracteres cuadrados, cuenta con 11 columnas de texto hebreo, cada una de las cuales tiene un promedio de 22 líneas. Está prácticamente completo. Paleográficamente se fecha en la época asmonea, como el papiro Nash, 4 Q Qōhélet y 1 QIsa. Es difícil establecer la fecha de composición atendiendo a criterios internos: podría proceder de la época macabea antigua (Wernberg-Möller). Por lo general, se está de acuerdo en admitir que el documento es esenio. La cueva n.º 4 de Qumrān contenía fragmentos de nueve manuscritos del *Sérek*, que tal vez conserven un texto más puro. En uno de ellos falta precisamente la mención de los dos Mesías del *Sérek*[1], prueba que el documento de la cueva n.º 1 no es más que una copia de uno o de varios textos anteriores.

1 QS, en su actual estado, puede dividirse en cuatro partes: *a*) Título, introducción y ritual de la fiesta de la renovación de la Alianza (1,7-3); *b*) Sección doctrinal sobre los dos espíritus (3,13-4,26); *c*) Sección legislativa que contiene las prescripciones y, sobre todo, el código penal de la comunidad (6,24-7,25); *d*) Ampliaciones del calendario, una confesión negativa y un himno (9,12-11,22). El carácter compuesto de esta obra resulta evidente: no es sólo un manual, un epítome de la doctrina esenia; ni tampoco es únicamente una «regla», en la acepción monástica del término. Ofrece un vivo interés tanto desde el punto de vista de la doctrina de los esenios como desde el de la organización interna de tal secta.

La sección sobre los dos espíritus es un auténtico tratado, lógicamente sistematizado, único en su género entre los escritos de Qumrān. El autor quiere sentar:

1. Que Dios ordenó todo lo que sucede en el mundo (predestinación).

2. Que la conducta humana está determinada por los Espíritus de verdad y de iniquidad, que dividen a la humanidad (dualismo).

3. En la era escatológica, la iniquidad será destruida y sólo prevalecerá la verdad. Hay que notar que el dualismo de este tratado, que divide a la humanidad en dos campos opuestos, concebidos como dos reinos, al frente de los cuales hay dos jefes sobrenaturales, el Príncipe de las Luces y el Ángel de las Tinieblas, es un dualismo monoteísta. En la parte escatológica, se promete a los justos, junto con la fecundidad de la raza, la alegría eterna y la corona de gloria, ropajes de majestad. Esta última expresión implica, al parecer, la creencia en la resurrección. Tiene en especial un paralelo en Enok, en un contexto de resurrección[2]. Los malvados, en cambio, serán destruidos en el fuego de las tinieblas.

Las dos primeras columnas de 1 QS describen detalladamente el ritual de la renovación de la Alianza, que se celebraba todos los años, tal vez el día de la fiesta de la Expiación. Con tal ocasión, todos los miembros de la comunidad (sacerdotes, levitas y profanos), confiesan sus pecados y renuevan su compromiso de vivir según la voluntad de Dios. Acá y allá se encuentran informes sobre el objeto y la organización de la comunidad. Los piadosos han ido al desierto para preparar en él las vías de Dios[3], ateniéndose a una vida de retiro y estudiando día y noche la Tōrāh[4].

El documento insiste en la vida de comunidad: en común comen, en común bendicen y en común deliberan[5]. Los bienes son comunes y el que ingresa en la secta da sus bienes a la comunidad; pero únicamente cuando sea admitido por miembro pleno, tras dos años de noviciado, sus bienes se incorporarán al fondo común. En una comunidad fundada por los sacerdotes, los Bĕnē Ṣādōq[6], o «hijos de Aarón»[7], éstos tuvieron un papel excepcional y, en particular, el Maestro de Justicia, mencionada en otros documentos. Al frente de cada grupo de diez personas del «Consejo de la Comunidad», debe haber un sacerdote[8], al que se pide consejo sobre todas las cosas. Éste bendecirá también el banquete del pan y del mosto de la uva[9], sobre el que la *Regla* anexa a 1 QS ha proporcionado más detalles.

Un personaje llamado *mĕbaqqēr* o *pāqid* tiene, en la administración de los bienes y en la presidencia de las sesiones, una función relacionada con la del *episcopos* de las primeras comunidades cristianas. Noticias complementarias sobre la organización de las comunidades esenias se encuentran en los CDC, descubiertos en la Gĕnīzāh de El Cairo a fines del siglo pasado. Ahora todo el mundo se muestra conforme en ver en ellos un documento del mismo origen que el *Sérek*. Según este último, los miembros de la comunidad esperan dos Mesías: el de Aarón y el de Israel[10] (→ **Esenios**).

[1] 9,10 [2] *Enok* 62,15-16. [3] 1QS, 8,13 y sigs. [4] 5,11 y sigs.; 6,6 y sigs. [5] 6,2-3. [6] 5,1 y sigs. [7] 5,21; 9,7. [8] 6,3. [9] 3,5. [10] 9,11.

Bibl.: M. Burrows, *Plates and Transcription of the Manual of Discipline (The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery)*, II, New Haven 1951. G. Molin, *Die Söhne des Lichtes*, Viena 1952. H. Bardtke, *Die Handschriftenfunde am Toten Meer*, Berlín 1953. C. Rabin, *The Zadokite Documents*, Oxford 1954. G. Vermes, *Les manuscrits du désert de Juda*, París 1954. M. Delcor, *Contribution à l'étude de la législation des sectaires de Damas et de Qumrān*, en *RB* (1954), págs. 533-553 íd., ibid. (1955), págs. 60-75. M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls*, Nueva York 1955. P. Wernberg-Möller, *The Manual of Discipline, Translated and Annoted with an Introduction*, Leiden 1957. J. Licht, *An Analysis of the Treatise on the Two Spirits in DSD. Aspects of the Dead Sea Scrolls*, en *Scripta Hierosolymitana*, 4, Jerusalén 1958, págs. 88-99. A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte*, París 1959. E.F. Sutcliffe, *Los Monjes de Qumrān*, Barcelona 1962 (trad. esp.).

M. DELCOR

MANUSCRITOS BÍBLICOS. → **Códices Griegos del AT, Códices Griegos del NT, Códices Hebreos y Códices Latinos de la Biblia.**

MANUSCRITOS HEBREO-BÍBLICOS EN ESPAÑA. Sabido es que España, a pesar de su fuerte tradición judía, no puede presentar hoy — frente a lo que en inscripciones hebreas ocurre — un elenco de mss. hebreos capaz de competir con los de las más ricas bibliotecas extranjeras. A tal penuria debieron de contribuir múltiples causas: indudablemente, la principal sería el que los judíos emigrados de España en 1492, o en fechas anteriores y posteriores a ese año de expulsión general, se llevaron consigo los más preciados tesoros bibliográficos que ellos o sus comunidades poseían. Otros muchos se perderían aquí después por incuria, ignorancia (algunos por robo) o diferentes causas que no hacen al caso, y perecieron al igual que tantos otros mss. españoles, latinos, árabes, etc. Por fin, creemos que aún queda no despreciable cantidad en el triste olvido de bibliotecas todavía exiguamente exploradas, a veces por incomprensible desidia de sus dueños.

Entre las bibliotecas hispanas que atesoran hoy fondos hebreos descuellan, sin duda, con nuestra Biblioteca Nacional, las de monasterios como El Escorial y Montserrat, universidades cual Salamanca y Valladolid o academias centenarias como es la Real Academia de la Historia. Algún ms. suelto poseen también algunos cabildos catedralicios cual los de Sevilla, Pamplona, Calahorra, Huesca y Gerona, el Museo Lázaro y el Instituto Arias Montano.

De esos centenares de mss. sólo hemos de referirnos aquí a las siete decenas que de nuestro tema — Biblias hebreas — aquellas librerías custodian. No todos son, desde luego, por igual notables; sobresalen, en verdad, las pertenecientes a la Biblioteca de El Escorial, los de la universidad madrileña y los de la Biblioteca Nacional, ya que muchos de ellos son restos gloriosos del elenco recogido por el gran cardenal Cisneros para la Políglota Complutense, así como otros de El Escorial debieron de ser valioso instrumento de trabajo en manos del director de la de Amberes, B. Arias Montano. Muchos de los mss. madrileños y salmantinos guardan relación estrecha con el famoso converso Alfonso de Zamora. Menos importancia entrañan, a pesar de su número e innegable interés, los mss. que fueron coleccionados entre 1913 y 1923 por el eminente biblista benedictino B. Ubach.

Imposible sería en el menguado espacio de este artículo tratar de todos ellos con holgura. Hemos de limitarnos a resumir en breves líneas lo más notorio de cada ms.: su localización y sus signaturas actual y antigua, su contenido esencial, sus características externas o formales, siglo, escritura y encuadernación y, por fin, la bibliografía más reciente. Por brevedad, evitaremos el repetir la nota bibliográfica común a la serie de mss. de una misma biblioteca. Consignemos con gratitud el servicio inapreciable que en nuestra tarea nos han prestado los meritorios catálogos y estudios de mss. hebreos españoles debidos a M. Gaspar Remiro, J. Llamas, J. M. Millás, A. Arce y N. Allony - A. M. Figueras. En otros casos aprovechamos nuestros propios estudios, publicados o próximos a ver la luz.

1. LOCALIZACIÓN. Biblioteca de El Escorial, G-I-1 (antes: N.º 1).

CONTENIDO. T. M., puntuado, coincidente con el *receptus*, de Profetas Primeros y Segundos. Con masora marginal superior, inferior e intercolumnal.

CARACTERÍSTICAS. 387 fols., pergamino, caja 380 × 300 mm, a doble columna. Foliación a tinta. Los libros comienzan con capitales de caligrafía sencilla.

SIGLO, ESCRITURAS, ENCUADERNACIÓN. Año 1306 (puntuador Yiṣḥāq ben Mĕnaḥēm), letra grande cuadrada de caligrafía alemana, encuadernación escurialense en tabla del siglo XVI.

2. LOCALIZACIÓN. Biblioteca de El Escorial, G-I-2 (antes: A-II:R-V-45 y II-2-4).

CONTENIDO. T. M. de Josué, Jueces, Samuel y Reyes.

CARACTERÍSTICAS. 195 fols., pergamino, caja 370 × 350 mm, a triple columna. Foliación a tinta.

SIGLO, ESCRITURA, ENCUADERNACIÓN. Siglo XIV probablemente; letra cuadrada española con la masora marginal e intercolumnal también en caracteres cuadrados menores de escritura española muy hermosa; encuadernación escurialense en tabla, del siglo XVI.

3. LOCALIZACIÓN. Biblioteca de El Escorial, G-I-4 (antes: Σ-1-4: M-Y-12: N.º 3).

CONTENIDO. T. M. del Génesis con versión latina interlineal. Abundantes notas latinas, gramaticales y filológicas, en márgenes.

CARACTERÍSTICAS. 66 fols. papel, caja 350 × 250 mm, a doble columna. Foliación a tinta.

SIGLO, ESCRITURA, ENCUADERNACIÓN. Año 1526, letra cuadrada de Alfonso Zamora, quien realizó la obra para P. Ciruelo.

4. LOCALIZACIÓN. Biblioteca de El Escorial, G-I-10 (antes: N.º 4).

COMTENIDO. Jos (fragmentos), Re (desde 2,42b), Is, Jer, Ez, Os a Zac (hasta 10,7).

CARACTERÍSTICAS. 265 fols., pergamino, caja 320 × 230 mm, a doble columna. Foliación a lápiz. Manco de comienzo a fin.

SIGLO, ESCRITURA, ENCUADERNACIÓN. Siglo XV letra cuadrada española, puntuada; encuadernación escurialense del siglo XVIII.

5. LOCALIZACIÓN. Biblioteca de El Escorial, G-I-12 (antes: Σ-I-8 y N.º 5).

CONTENIDO. T. M. de Isaías a Crónicas (con leve laguna tras Mal 3,16). Desde fol. 5 en márgenes superior e inferior y en plena pág. desde el 292 a 351, el *Sēfer šōrāšīm* de David Qimḥī a partir del final de *ḥ*.

CARACTERÍSTICAS. 335 fols., pergamino, caja 190 × 230 mm, a doble columna, con profusión de viñetas. En márgenes indicación de secciones en rojo para Salmos, etc., número de capítulos por Alfonso Zamora, con adición marginal de omisiones del copista.

SIGLO, ESCRITURA, ENCUADERNACIÓN. Siglo XIV o XV; letra cuadrada española hermosa, puntuada; encuadernación escurialense del siglo XVIII.

6. LOCALIZACIÓN. Biblioteca de El Escorial G-II-7 (antes: N.º 7).

CONTENIDO. T. M. de Jos, Jue, Sm, Re, Is, Jer, Ez, Profetas Menores, Cr, Sal, Job y Prov (a doble columna); Rut, Cant, Ecl, Lam, Est, Dan, Esd-Neh hasta 13,11. Falta el Pentateuco que debió de llevar al comienzo. Con masora marginal e intercolumnal.

CARACTERÍSTICAS. 277 fols., pergamino, a menudo en vitela, a triple columna, caja 270 × 200 mm. Foliación a lápiz. Títulos de libros añadidos posteriormente en margen superior.

SIGLO, ESCRITURA, ENCUADERNACIÓN. Siglo XV; letra cuadrada española muy hermosa, puntuada; encuadernación escurialense del siglo XVI.

7. LOCALIZACIÓN. Biblioteca de El Escorial G-II-8.

CONTENIDO. Canon íntegro judío-palestinense de la SE, salvo Gn 38,24 a 42,16 por extravío de dos folios. Subdivide Salmos en 4 partes. Con ambas masoras en el Pentateuco, excepto en Gn 27,26-35,29. Pocas veces difiere su puntuación del *textus receptus*.

CARACTERÍSTICAS. 386 fols., pergamino avitelado, caja 275 × 200 mm, a doble columna. Primorosas viñetas de filigrana y caligráficas, y adornos laberínticos.

SIGLO, ESCRITURA, ENCUADERNACIÓN. Siglo XV; letra cuadrada española hermosa, encuadernación mudéjar.

8. LOCALIZACIÓN. Biblioteca de El Escorial G-II-19 (antes: N.º 8).

CONTENIDO. Texto hebreo de los *kĕtūbīm*: Sal, Job, Prov, Rut, Cant, Ecl, Lam, Est, Dan, Esd-Neh, Cr (salvo 2 Cr 25,16 *b*-33,14 *a*). Escasas notas masoréticas interlineales.

CARACTERÍSTICAS. 207 fols., pergamino, caja 240 × 200 mm, a doble columna. Foliación a lápiz.

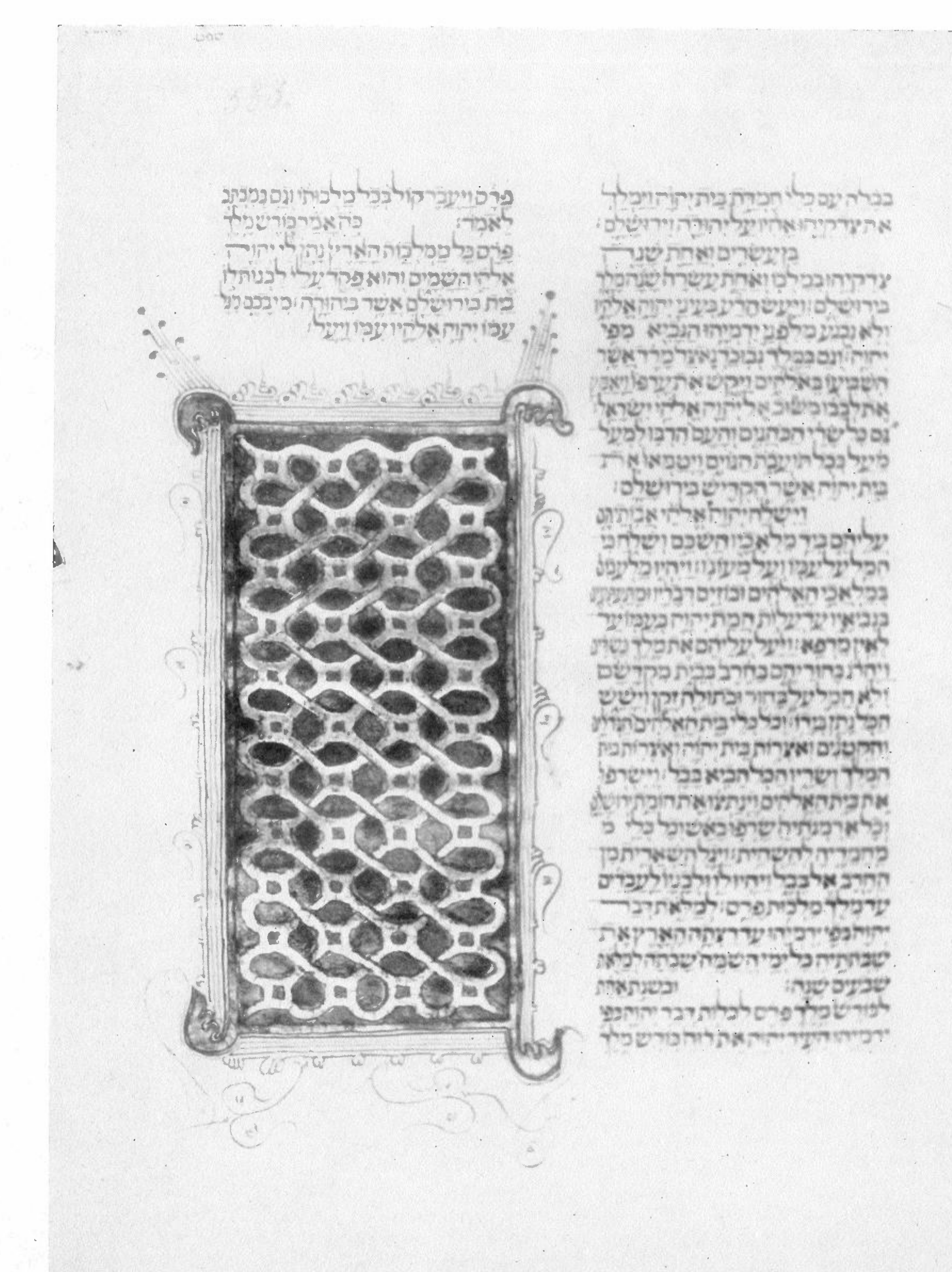
SIGLO, ESCRITURA, ENCUADERNACIÓN. Siglo XV (acabado en 1453 por Mosé Usillo); encuadernación mudéjar.

9. LOCALIZACIÓN. Universidad de Madrid, n.º 1 (antes: 118-Z-42). Lo compraron en 1280 en Toledo los médicos R. Yišḥāq y R. Abraham ben Maimón. Perteneció a la universidad de Alcalá.

CONTENIDO. Biblia hebrea de T. M. coincidente en general con el *receptus*. Nótese el orden de Jer, Ez, Is y Rut, antepuesto a Sal como en el Talmūd. Intercala



Manuscrito hebreo bíblico de la biblioteca del Monasterio de El Escorial (G-II-8). Folio 1, recto: Gn 1,1-18. Siglo xv. (Foto J. de Prado Herranz, El Escorial)



Manuscrito hebreo bíblico de la biblioteca del Monasterio de El Escorial (G-II-8). Folio 383 (en realidad 386). recto: 2 Cr 36, 10*b*-23. Siglo xv. (Foto J. de Prado Herranz, El Escorial)

series de interesantes notas en fols. 81-83. 239-240, 333-339. Con masoras intercolumnal y marginal; éstas en forma ornamental.

CARACTERÍSTICAS. 339 fols., pergamino avitelado, caja total 312 × 270 mm, en general a triple columna. Al margen entre orla de finos dibujos anótase *sĕdārîm* y *pārāšāh*; en margen superior, en rojo, los títulos de los libros de mano de Alfonso Zamora, quien en los laterales, anota por calderones y núms. rojos las divisiones capitulares. Con viñetas excelentemente trabajadas, recortadas a menudo. Sin foliar.

SIGLO, ESCRITURA, ENCUADERNACIÓN. Siglo XIII; letra cuadrada española, puntuada; encuadernación complutense en piel con escudo del cardenal Cisneros.

10. LOCALIZACIÓN. Universidad de Madrid, 111-Z-21 (antes: N.º 2. Perteneció a Alfonso Zamora).

CONTENIDO. Biblia hebrea, T. M. coincidente en general con el *receptus*. Texto arameo de la Mĕgillāh de Antiocos. Con masoras marginales superior, inferior e intercolumnal.

CARACTERÍSTICAS. 375 fols., pergamino avitelado, caja 259 × 180 mm, a doble columna. Al margen del Pentateuco señala la *pārāšāh*. El título de libros va con frecuencia en letras de oro laminado, orladas con viñetas finas. Sin foliar.

SIGLO, ESCRITURA, ENCUADERNACIÓN. Siglo XV, acabado en Tarazona, en 1482, por Yōm Ṭōb ben R. Yiṣḥāq Amarillo; letra cuadrada española, puntuada; encuadernación complutense.

11. LOCALIZACIÓN. Universidad de Madrid 116-Z-24 (antes: N.º 4, muy utilizado por Alfonso Zamora).

CONTENIDO. T. M. del Pentateuco.

CARACTERÍSTICAS. 176 folios, pergamino avitelado, caja 160 × 120 mm, a doble columna; los folios primeros hasta Gn cap. 10 suplidos en papel, lo mismo que el final de Dt desde $34{,}4^b$. Sin foliar. Señalado al margen el comienzo de la *pārāšāh*. Alfonso Zamora agregó otras anotaciones marginales.

SIGLO, ESCRITURA, ENCUADERNACIÓN. Siglos XIV-XV?; lo suplido antedicho, de puño y letra de Alfonso Zamora, se acabó en octubre de 1536 en Alcalá, según colofón de fol. 176. Letra cuadrada española, puntuada, borrosa a veces por el desgaste y uso; encuadernación complutense.

12. LOCALIZACIÓN. Universidad de Madrid 118-Z-29 (antes: N.º 11. Alfonso Zamora lo dedicó al arzobispo A. Fonseca).

CONTENIDO. Texto hebreo y versión latina interlineal del Gn por A. Zamora y P. Ciruelo. Al margen izquierdo, anótanse las lecciones de variantes, al margen derecho notas exegético-gramaticales.

CARACTERÍSTICAS. 131 fols., papel, caja 290 × 200 mm. Las letras capitales e iniciales en rojo. Foliación a tinta.

SIGLO, ESCRITURA, ENCUADERNACIÓN. Acabado en Alcalá a 14 de enero de 1527; letra cuadrada española con puntuación, de Alfonso Zamora; encuadernación complutense.

13 y 14. LOCALIZACIÓN. Universidad de Madrid, 118-Z-28 (antes: N.º 12) y 118-3-30 (antes: N.º 13).

CONTENIDO. Texto hebreo y versión latina interlineal de Lam, Dan e Isaías (el § 13) y Éx (el § 14) de la citada obra de Zamora-Ciruelo. Con variantes y notas exegético-gramaticales como en el ms. anterior.

CARACTERÍSTICAS. 160 y 105 fols. respectivamente, papel, caja 300 × 200 mm. Capitales e iniciales en rojo. Sin foliar y foliación a tinta, respectivamente.

SIGLO, ESCRITURA, ENCUADERNACIÓN. Alcalá 1530 (el § 13) y en 1538 (el § 14); letra cuadrada española y puntuación, de Alfonso Zamora; encuadernación complutense.

15. LOCALIZACIÓN. Universidad de Madrid, 116-Z-38 (antes: N.º 3 de Alcalá). Desaparecido recientemente.

CONTENIDO. Pentateuco, desde Gn y varios capítulos de otros libros del AT hasta Ez, con paráfrasis de ʾŌnqĕlōs con márgenes laterales y masora magna en márgenes superior e inferior. Acéfalo y sin fin.

CARACTERÍSTICAS. 273 folios, pergamino, 362 × 270 mm, texto hebreo en centro a dos columnas.

ORNAMENTACIÓN. Iniciales de oro y colores; vegetal y zoomórfica en dos primeros libros.

SIGLO, ESCRITURA, ENCUADERNACIÓN. Siglo XII al parecer; letra cuadrada hermosa; encuadernación complutense.

16 y 17. LOCALIZACIÓN. Universidad de Madrid, n.º 4 y 5. Desaparecidos recientemente.

CONTENIDO. Biblia en dos vols.: I Profetas mayores y menores; II De Est a Cant. Con versión latina y notas marginales de Alfonso Zamora.

CARACTERÍSTICAS. 287 hojas el primero y 194 el segundo, pergamino a dos columnas, una para cada lengua.

SIGLO, ESCRITURA. Alfonso Zamora anota que se acabó en 1517; letra cuadrada.

18. LOCALIZACIÓN. Facultad de Filosofía y Letras de Madrid (antes, al parecer, del Colegio Imperial madrileño de la Compañía de Jesús).

CONTENIDO. Canon judío íntegro de la SE según texto *receptus* por este orden: Gn a Jos (petrificado), Jue, Sm, Re, Is, Jer, Ez, Os, Mal, Cant, Sal, Prov, Job, Dan, Esd, Rut, Cr, Ecl, Lam, Est.

CARACTERÍSTICAS. 392 fols., pergamino a menudo avitelado, caja 35 × 25 cm aproximadamente, a doble columna, 33 líneas, prescindiendo de la masora. Foliado a lápiz de derecha a izquierda, pero en el reverso de cada folio. Estado ruinoso, con 107 fols. inservibles, petrificados durante la guerra civil en las trincheras de la Ciudad Universitaria, en cuyos parapetos la tierra y la humedad lo deterioraron de modo lamentable.

SIGLO, ESCRITURA. Siglo XV; letra cuadrada española muy hermosa y caligráfica. Puntuado y acompañado de las dos masoras marginales con la superior e inferior parcamente ornamental a veces.

19. LOCALIZACIÓN. Biblioteca Nacional, vitrina 9, n.º 26-6 (antes: A-1).

CONTENIDO. Biblia hebrea con puntuación tiberiense, masora magna — parcamente ornamental — en el margen superior (a 2 líneas) y en el inferior (a 3), la parva salpica en notas sueltas los márgenes laterales y los espacios intercolumnares. Texto mixto de Ben Neftalí y Ben ʾĀšēr, con predominio de éste. En el orden de libros sigue, ya a la masora (Is, Jer, Ez), ya al Talmūd (Rut ante Salmos, Cr al fin de los hagiógrafos).

CARACTERÍSTICAS. 478 fols., vitela, 31,5 × 22,5 cm, a dos columnas, 30-31 líneas más la masora. Foliación quizá de mano diversa. Peculiar de esta rica Biblia es su bella ilustración, de lazo o zoomórfica, en variados colores. Los títulos, ordinariamente en letras de oro sobre fondo corinto o azul; bella miniatura en Jonás.

SIGLO, ESCRITURA, ENCUADERNACIÓN. Siglo XV; letra cuadrada española; encuadernación magnífica de tafilete con hierros dorados.

20. LOCALIZACIÓN. Biblioteca Nacional, ms. 79 (antes: Catedral de Toledo, fondo Zelada: cajón 3, n.º 3).

CONTENIDO. Texto hebreo, puntuado, de Jos a Cr (orden masorético en Is, Jer, Ez; como en Talmūd, Rut ante Sal y Cr al fin). Rodea al texto bíblico la masora magna en márgenes superior e inferior y la parva en los espacios intercolumnares.

CARACTERÍSTICAS. 442 fols., pergamino + vitela, 48,5 × 34 cm a 3 cols. Numerados. Decoradas las iniciales. Al fin, en guarda, descripción del códice firmada por Antonius Constantius y al margen una nota de J. Bta. de Rossi.

SIGLO, ESCRITURA, ENCUADERNACIÓN. Siglo XIV; letra escritura cuadrada, de origen italiano; encuadernado en tabla forrada de piel con hierros dorados. En el tejuelo: *Prophetae maior. et minor. Hagiographi.*

21. LOCALIZACIÓN. Biblioteca Nacioanl, n.º 5456 (antes LI.-16).

CONTENIDO. Pentateuco (desde final Gn 15,9; faltan 23,16-25,7 y 29,24-30,15) y Sal (hasta 35,22). Siguen 2 fols. con lista de voces latinas explicadas por otras sinónimas. División bíblica por *pārāšāh*: al margen anota la división en capítulos, algunas palabras hebreas de adición o corrección y otras castellanas de versión de ciertos vocablos del texto.

CARACTERÍSTICAS. 254 fols., papel, 15 × 88 cm, 22 líns., 21 en los últimos fols. Con numeración moderna. Falto de comienzo y fin.

SIGLO, ESCRITURA, ENCUADERNACIÓN. Siglo XIV; letra cuadrada, con puntos de mano posterior; encuadernación piel con dorados. Al dorso del vol.: *Biblia Pentatheucus Hebraice cum Punctis.*

22. LOCALIZACIÓN. Biblioteca Nacional 5466.

CONTENIDO. *Pārāšāh* y *Hafṭārāh*: Lecciones semanales bíblicas del ritual hebreo, con masora. En 4 fols. del comienzo y 4 finales, índices de las lecciones y las leídas en cada festividad.

CARACTERÍSTICAS. 369 fols., rica vitela 33,3 × 22,5 cm, a dos columnas, 3 fols. de guarda al comienzo y 3 al fin.

SIGLO, ESCRITURA, ENCUADERNACIÓN. Siglo XV; grandes caracteres cuadrados, y en la masora, al pie, más pequeños. Títulos de cada libro en mayores caracteres. Señala al margen el comienzo de cada *pārāšāh*; elegantísima pasta, con canto y artísticos broches dorados y llave. Tejuelo. En hebreo *S. hā-ʿibriyyāh tōrāh wĕ-kĕtūbīm.*

23. LOCALIZACIÓN. Biblioteca Nacional 5468 (antes: *Regiae Bibliothecae Matritensi D.D. Franciscus Perezius Bayerius*, dice una nota al pie de la portada).

CONTENIDO. Pentateuco transcrito en caracteres latinos, con la versión judeo-española de Ferrara de Gn 1 a 45,6.

CARACTERÍSTICAS. 488 págs., papel, caja 29,7 × 16,1 cm, con foliación corriente a dos columnas, una del texto hebreo transcrito, otra de versión española. División de texto en *pārāšāh* y capítulos, señalándose las divisiones por números encerrados en dibujos geométricos.

SIGLO, ESCRITURA, ENCUADERNACIÓN. Obra de Oalus Gerhardus Tichsen dedicada por éste en 1787 a Pérez Bayer; encuadernación pasta del siglo XVIII.

24. LOCALIZACIÓN. Biblioteca Nacional, 5469 (antes: Biblioteca Catedral de Toledo, cajón 2, n.º 12).

CONTENIDO. Pentateuco con las *hafṭārōt* de los profetas del ritual judío. En la etapa de encuadernación, verso, léese «Este libro tiene el Pentateuco entero y las lecciones de Prof. y Salm. que se leían en los sábados y fiestas del año y los vols. pequeños ...»

CARACTERÍSTICAS. 320 fols., vitela, caja 19,5 × 16,4 cm, a 2 cols. y 21 líns. Sin foliar.

SIGLO, ESCRITURA, ENCUADERNACIÓN. Siglo XIV; letra cuadrada española hermosa, con mociones, notas en márgenes superior e inferior en rabínica española más chica. Con reclamos; encuadernación de la época, mudéjar, pasta.

25. LOCALIZACIÓN. Biblioteca de la Real Academia de la Historia, Hebreo 5 (antes 9-est. 11, gr. 2, n.º 42); perteneció a la Biblioteca de las Cortes, antes a la de San Isidro y quizá con anterioridad al colegio de los jesuítas.

CONTENIDO. Pentateuco (desde Gn 29,32, Cant, Rut, Lam y Ecl; falta, pues, Ester para las cinco Mĕgillōt).

CARACTERÍSTICAS. 177 fols., pergamino, caja 24 × 18 cm, a 2 cols. de 22 a 24 líns. Numeración inexacta a tinta; hemos numerado nuevamente a lápiz. Falto de comienzo y final.

SIGLO, ESCRITURA, ENCUADERNACIÓN. Letra italiana del siglo XV o quizá del XIV; encuadernación pasta italiana; en el tejuelo reza *Pentateuc. cum haphtar.*

26. LOCALIZACIÓN. Biblioteca de la Real Academia de la Historia. Heb. 8 (antes: Quizá procede de una sinagoga española, apareció inserto en el legajo de las Cortes núm. 464 — actualmente 2642 — procedente, sin duda, del antiguo colegio de los jesuítas).

CONTENIDO. Fragmento de rollo bíblico con los vers. 10 a 44 del cap. 14 del Levítico.

CARACTERÍSTICAS. Badana, 20 × 50 cm.

SIGLO, ESCRITURA, ENCUADERNACIÓN. Letra cuadrada, bella, en tinta muy negra; las letras presentan tildes que

בא

ואמר יי למשה ארים ידך על ארעא דמצרים וייתי גובא ויסק על ארעא דמצרים וייכול ית כל עסבא דארעא ית כל דאשאר ברדא

וארים משה ית חוטריה על ארעא דמצרים ויי דבר רוח קידומא בארעא כל יומא ההוא וכל ליליא צפרא הוה ורוח קידומא נטל ית גובא

ויאמר יהוה אל משה נטה ידך על ארץ מצרים בארבה ויעל על ארץ מצרים ויאכל את כל עשב הארץ את כל אשר השאיר הברד ויט משה את מטהו על ארץ מצרים ויהוה נהג רוח קדים בארץ כל היום ההוא וכל הלילה הבקר היה ורוח הקדים נשא את הארבה ויעל הארבה על כל ארץ מצרים וינח בכל גבול מצרים

וסליק גובא על כל ארע דמצרים ושרא בכל תחום מצרים תקיף לחדא קדמוהי לא הוה כן גובא דכותיה ובתרוהי לא יהי כן

רשי

[illegible]

[illegible]

Manuscrito hebreo bíblico de la biblioteca del Monasterio de Montserrat (Ms. Or. 65-66). Pentateuco, con Targūm de ʾŌnqĕlōs, comentario de Rāšī y notas del *Báʿal ha-ṭūrīm*: Éx 10,12-14*b*. (Foto Monasterio de Montserrat)

en los rollos del Pentateuco suelen sustituir a las vocales. Siglo XIII (?).

27. LOCALIZACIÓN. Biblioteca de Palacio, 3231 a 3246 (antes: 2-K-7).

CONTENIDO. Biblia heb. con T. M. de libros en este orden: Gn, Éx, Lv, Nm, Jos-Jue, Sm, Re, Ez, Is, Jer, Doce profetas menores, Sal, Prov-Job, Rut-Cant-Lam-Ecl-Dan-Esd-Neh, Cr. Con masora. El Pentateuco con *hafṭārōt*.

CARACTERÍSTICAS. 16 tomitos de 98 × 80 mm, 12 líns. a toda plana más masora parva; vitela. El título de cada libro (y la voz *hafṭārāh* en Pentateuco), en letras de oro sobre fondos miniados y entre bella ornamentación; a veces es el primer vocablo o letra inicial del libro. El orden de signatura no coincide con el bíblico: así el 3231 es el n.º 15 y el 3246 al 1.

SIGLO, ESCRITURA, ENCUADERNACIÓN. Acabado en Toledo, un viernes de ʾĂdār 2.º de 1487 por A. bar Mōšeh ben Kālīf, para instrucción de R. Šělōmōh ben Nātān; letra cuadrada española, muy bella; encuadernación, tafilete rojo con hierros, nervios, cantos y cortes dorados, lomo cuajado, con broche metálico.

28 y 29. LOCALIZACIÓN. Biblioteca Colombina de Sevilla: ms. V-IV-8, vitrina (31 fols.). Museo Lázaro de Madrid. El ms. regalado al Cabildo sevillano en 1480 lo vio íntegro allí Pérez Bayer en el siglo XVIII.

CONTENIDO. Comentario a la Biblia por R. Šělōmōh Ṣarpātī o Rāšī.

CARACTERÍSTICAS. 306 fols., vitela, 27,8 × 21 cm, 47 líns. a 2 cols. en genera[l]. Foliación a tinta. Ornamentación de exquisito gusto y gran belleza, al parecer de artistas sefardíes.

SIGLO, ESCRITURA, ENCUADERNACIÓN. Siglo XIII (?); letra cursiva franco-alemana, muy esmerada; encuadernación en cuero estampado sobre tabla con hierros (vol. Colombina) y moderna en piel (vol. Lázaro).

30. LOCALIZACIÓN. Biblioteca de la Universidad de Salamanca, ms. 589: Estante 1-Cajón 2-N.º 20 (antes: Estante 4, N.º 554).

CONTENIDO. Pentateuco en texto hebreo habitual en códices españoles, con versión latina supralineal debida a P. Ciruelo (quizá redactor protector) y Alfonso Zamora. Con anotaciones marginales.

CARACTERÍSTICAS. 274 fols., papel, caja 310 × 270 mm a página llena. Foliación a lápiz. Encabezamiento de libros y capítulos en tinta roja, a veces con orlas de colores.

SIGLO, ESCRITURA, ENCUADERNACIÓN. Año 1536; letra hebrea cuadrada, latina caligráfica, autógrafo de A. Zamora; en piel sobre tabla con cantoneras en extremos y centros de las tapas, o sea salmantina del Renacimiento.

31. LOCALIZACIÓN. Biblioteca de la Universidad de Salamanca: ms. 590: Estante 1-Cajón 2-N.º 21 (antes: Estante 4-N.º 555).

CONTENIDO. Job, Sal, Prov, Ester, Rut, Ecl y Cant en texto hebreo con versión latina supralineal, como la anterior.

CARACTERÍSTICAS. 149 fols., papel, caja 310 × 270 mm a página llena. Foliación a tinta.

SIGLO, ESCRITURA, ENCUADERNACIÓN. Año 1537; letra y encuadernación como en párrafo anterior, pero la letra de las anotaciones es latina cursiva en algunos folios.

32. LOCALIZACIÓN. Biblioteca de Santa Cruz de la Universidad de Valladolid: n.º 255 (antes: Librería de San Benito el Real de Valladolid).

CONTENIDO. T. M. de la Biblia hebrea (Is ante Jer como masora, Rut ante Sal, como Talmūd); se interrumpe en Est 7,7. Masora parva en márgenes superior, inferior e interlineal, formando a menudo caprichosos adornos. Folios a lápiz.

CARACTERÍSTICAS. 469 fols., vitela, 320 × 250 mm, a 2 cols., 30-31 líneas, caja 215 × 116 mm.

SIGLO, ESCRITURA, ENCUADERNACIÓN. Año 1344; letra cuadrada, hermosa y puntuada; encuadernación piel sobre tabla de madera, original, grabada con grutescos del siglo XV, con cantoneras y otros refuerzos de metal y broches.

33. LOCALIZACIÓN. Biblioteca de la Catedral de Pamplona.

CONTENIDO. Texto hebreo de la Biblia entera, vocalizado, con acentos, puntos diacríticos, etc. Con masora.

CARACTERÍSTICAS. 209 fols., a 2 cols., con artísticas orlas en la márgenes de buena parte de los folios; con algunas letras iniciales en color. Sin foliar. La masora va en torno a las 2 columnas de cada folio, a manera de grandes orlas en formas zoomórficas, vegetales, de trazos geométricos, etc. Las perícopes se señalan con espacios en blanco o puntos aparte.

SIGLO, ESCRITURA, ENCUADERNACIÓN. De mediados del siglo XV al parecer; letra cuadra; encuadernación tapas de madera recubiertas de piel, con flores de lis de Navarra como tema ornamental; al dorso en capitales chicas *Biblia Hebraica*.

34. LOCALIZACIÓN. Archivo de la Diputación Provincial de Navarra.

CONTENIDO. Varios fragmentos y folios sueltos de códices bíblicos hebreos hallados como envoltorio de legajos y fondos de protocolos en archivos de diversas ciudades del antiguo reino de Navarra.

35. LOCALIZACIÓN. Archivo de la Catedral de Calahorra (§ 4 del Catálogo inédito de F. Bujanda).

CONTENIDO. Fragmento de rollo sinagogal que contiene Éx caps. 4 a 10.

CARACTERÍSTICAS. 2 piezas de pergamino cosidas, de 146 × 63 cm, a 9 cols. Formaban las cubiertas a 2 tomos de acuerdos capitulares. Bastante deterioradas.

SIGLO Y ESCRITURA. Siglo XIII o quizás XIV; letra cuadrada española.

36. LOCALIZACIÓN. Archivo de la Catedral de Calahorra (§ § 1,2 y 3 del Catálogo de Bujanda).

CONTENIDO. Pasajes del Éx en sus caps. 6, 7 y 8, según identificación de Julián Cantera Orive.

Manuscrito hebreo bíblico de la biblioteca del Monasterio de Montserrat (Ms. Or. 131). Contiene Est 1,1-2,12. Escritura cuadrada italiana sobre pergamino. Siglo XVII-XVIII. (Foto Monasterio de Montserrat)

CARACTERÍSTICAS. 3 fragmentos, pergamino, de unos 30 × 25 cm, a 2 columnas; constituían «cubiertas para los legajos formados por el archivista Gregorio Leal».

SIGLO Y ESCRITURA. Siglo XIII o XIV(?); letra cuadrada española.

37. LOCALIZACIÓN. Archivo de la catedral de Gerona.

CONTENIDO. Texto vocalizado y con mociones de Éx 9,10 a 107 coincidente con el texto hebreo de la Complutense. Marca los espacios en blanco de las pequeñas *pārāšāh*, y la grande inicia el cap. 10.

CARACTERÍSTICAS. Doble folio, pergamino, 23,5 ancho × 35 cm alto, a 2 cols., con masora parva en márgenes superior, inferior y central. Deteriorado al utilizársele de tapa de encuadernación.

SIGLO Y ESCRITURA. Del siglo XIV al parecer; letra cuadrada, bastante elegante.

38. Localización. Biblioteca del Monasterio de Montserrat: 1 (Ms. Or. 65-66).

Contenido. Pentateuco con Targūm de ʾŌnqĕlōs, comentario de Rāšī y notas del *Báʿal ha-ṭūrīm*, en 2 vols. Con masora parva.

Características. Vol. I, 318 fols., papel, 16,5 × 22,5.

Siglo y escritura. Año 1696; letra cuadrada y rabínica yemenita.

39-43. Localización. Biblioteca del Monasterio de Montserrat: 2 (Ms. Or. 180), 3 (Ms. Or. 181), 4 (Ms. Or. 182), 5 (Ms. Or. 183) y 6 (Ms. Or. 184).

Contenido. Rollos del Pentateuco, completos.

Características, escritura y siglo. 2, pergamino, 16,5, letra cuadrada alemana, siglo xix; 3, pergamino 39, letra cuadrada alemana, siglos xix-xx; 4, pergamino, 40, 5, letra cuadrada alemana, siglos xix-xx; 5, piel, 50, letra cuadrada oriental, siglos xvii-xviii; 6, piel, 47,5, letra cuadrada oriental, siglos xviii-xix.

44. Localización. Biblioteca del Monasterio de Montserrat: 7 (Ms. Or. 186).

Contenido, características, siglo. Gn, papel, 11 folios, 12,5 × 17,6; escritura samaritana.

45-47. Localización. Biblioteca del Monasterio de Montserrat: 8 (Ms. Or. 178), 9 (Ms. Or. 125), 10 (Ms. Or. 179).

Contenido. Rollos del Pentateuco, fragmentarios.

Características, escritura, siglo. 8, Gn, piel, 65,5 alto, letra cuadrada oriental, siglo xviii; 9, sólo Éx, 32,9-33, 19, piel, 18,2 × 84,4, letra cuadrada italiana, siglos xvii-xviii; 10, sólo Nm 23,13-26,13, piel, 61,5, letra cuadrada oriental, siglo xviii.

48. Localización. Biblioteca del Monasterio de Montserrat: 11 (Ms. Or. 145).

Contenido. Página con ilustración multicolor de los diversos objetos del Templo. Cada objeto con su título en escritura samaritana.

Características, siglo. 1 fol., 32,50 × 50; papel, siglos xix-xx.

49. Localización. Biblioteca del Monasterio de Montserrat: 12 (Ms. Or. 149).

Contenido. Fragmento de códice bíblico procedente de las cubiertas de un libro antiguo; contiene Ez 18 a 5,8 y 14,4 a 16,9. Con algunas variantes en el texto.

Características, escritura, siglo. 2 fols., pergamino, 195 × 28; letra cuadrada oriental con puntuación y acentos; siglos xii-xiii.

50. Localización. Biblioteca del Monasterio de Montserrat: 13 (Ms. Or. 129).

Contenido, características, siglo. Página del Salterio de un libro del *tklʾl*, 1 fol., papel, 12,5 × 17,5; escritura rabínica yemenita; siglos xvii-xviii.

51. Localización. Biblioteca del Monasterio de Montserrat: 14 (Ms. Or. 157).

Contenido. Fragmento de códice bíblico con varios versículos sueltos de los caps. 2,3,8 y 9 de Esdras. Procede de las cubiertas de un libro (ed. Hagenaw, 1504) de la misma Biblioteca. Con algunas variantes en el texto.

Características, escritura, siglo. 2 fols., inútiles en su porción superior; del segundo sólo queda parte de una columna, 6,5 × 16,8; escritura franco-alemana; siglos xiv-xv.

52. Localización. Biblioteca del Monasterio de Montserrat: 14 bis (Ms. Or. 58).

Contenido. Comentarios a Job y novelas talmúdicas a la Mišnāh + cartas varias, notas históricas y jurídicas, y discursos.

Características, escritura, siglo. 20 + 204 fols., papel, 13 × 19,3; escritura rabínica italiana y latina cursiva; años 1860-1864.

53-56. Localización. Biblioteca del Monasterio de Montserrat, 15 (Ms. Or. 127), 16 (Ms. Or. 128), 17 (Ms. Or. 129), 18 (Ms. Or. 130), 10 (Ms. Or. 131), 20 (Ms. Or. 132), 21 (Ms. Or. 133), 22 (Ms. Or. 134), 23 (Ms. Or. 135), 24 (Ms. Or. 136), 25 (Ms. Or. 137), 26 (Ms. Or. 138), 27 (Ms. Or. 139) y 28 (Ms. Or. 140).

Contenido. Rollo de Est, completo, salvo núms. 24 (sólo 2,3 a 9,23), 27 (sólo 1,1 a 2,3) y 28 (sólo 2,12 a 22).

Características, escritura, siglo. Pergamino de varias medidas; en letra cuadrada italiana generalmente (salvo § § 17 y 21: cuadrada oriental, y 19: cuadrada alemana); su siglo oscila: xvii (§ § 20,22), xvii-xviii (16,17, 19,23), xviii (26), xviii-xix (15,21,25), xix (24,27), xx (18).

57. Localización. Biblioteca del Monasterio de Montserrat: 29 (Ms. Or. 64).

Contenido. Comentario al Pentateuco por Rāšī más 1 fol. al comienzo y otro al fin, de otra mano, con el Targūm de Jonatán ben ʿUzzīʾēl a Is 18-19 y Ez 29 respectivamente.

Características, escritura, siglo. 266 fols., papel, 11 × 16,3 cm; escritura rabínica yemenita, en Gn y última parte de Dt por diversa mano; siglo xviii (?).

58. Localización. Biblioteca del Monasterio de Montserrat: 30 (Ms. Or. 5).

Contenido. *Exegesi sacra Geremia*. Versión italiana de Jer con comentario en hebreo de italiano anónimo. Sin comentar los 4 caps. finales.

Características escritura, siglo. 52 fols., más 20 en blanco, papel, 21 × 30,6 cm; escritura cursiva italiana; 18 ʾĂdār de 1832.

Bibl.: M. Gaspar y Remiro, *Los manuscritos rabínicos de la Biblioteca Nacional*, en Boletín Real Academia Española, 6, Madrid 1919, pág. 49 y sigs. S. Rivera - P. Ortega, *Catálogo de mss. de las Bibliotecas Universitarias de Santa Cruz de Valladolid*, Valladolid 1929, 1930-1935, n.º 220. J. M. Millás, *Una biblia hebraica manuscrita*, en EstB, 3 (1931), págs. 89-93. J. Domínguez Bordona, *Manuscritos con pinturas*, I, pág. 470, n.º 1128. O. de Toledo, *Librería de la Catedral de Toledo*, 47, n.º LXXX. J. Llamas, *Los mss. hebreos de la Real Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial*, en Sef, 1 (1941), págs. 3-18 (varias láms.); íd., *Los mss. hebreos de la Universidad de Madrid*, en Sef, 5 (1945), págs. 261-284. F. Cantera, *Documentos de compraventa hebraicos de la Catedral de Calahorra*, en Sef, 6 (1946), pág. 37 y sigs. J. Llamas, *Un manuscrito hebreo-bíblico recuperado*, en Sef, 8 (1948), págs. 124-126, con 4 láms., íd., *Los mss. hebreos de la Universidad de Salamanca*, en Sef, 10 (1950), págs. 263-279, con 2 láms. J. M. Millás, *Inventario general de los mss. de la Biblioteca Nacional*, Madrid 1953,

págs. 83-84; íd., *Restos de una Biblia hebraica manuscrita en Gerona* en Sef, 13 (1953), págs. 356-358. A. ARCE, *Códices hebreos y judaicos en la Biblioteca Universitaria de Valladolid,* en Sef, 18 (1958), pág. 41 y sigs. F. CANTERA, *Nueva serie de mss. hebr. de Madrid,* en Sef, 18 (1958), págs. 237-240, con una lám.; íd., *Nueva serie de mss. hebr. de Madrid,* en Sef, 19 (1959), págs. 36-42, con 5 láms.; íd., *Más sobre los mss. de la Biblioteca de Santa Cruz en la Universidad de Valladolid,* en Sef, 19 (1959), págs. 223-240, con láms. N. ALLONY - A. M. FIGUERAS, *Manuscritos hebraicos de la Biblioteca de Montserrat,* en Sef, 19 (1959), págs. 240-272.

F. CANTERA

MANZANA, MANZANO (heb. *tappūaḥ*; μῆλον; Vg. *malum*). Se discute entre los filólogos si el vocablo hebreo significa propiamente nuestro manzano (*Malus communis,* L.), de la familia de las pomáceas y originario del Oriente (→ **Flora,** § 3*f*).

El libro de Josué dice que Tappūaḥ señalaba los límites entre Manasés y Efraím y que podía ser una línea de tales árboles[1]. En el Cantar de los Cantares, el árbol y la fruta aparecen en repetidas comparaciones y como fruto delicado[2].

La tradición vulgarizada de «la manzana» del Paraíso no tiene apoyo bíblico científico.

[1]Jos 15,34; 17,8; cf. Jl 1,12. [2]Cant 2,3.5; 7,9; 8,5.

C. GANCHO

MĀʿŌK («opresión»; ᾿Αμμάχ; Μααχά; Vg. *Maoch, Maacha*). Padre de ʾĀkīš, rey o sátrapa filisteo de Gat[1]. En 1 Re 2,39 se dice que es hijo de Maʿăkāh. Seguramente se trata del mismo personaje, ya que no hay dificultad en admitir unos cincuenta años de reinado en Gat, exigidos por los dos lugares bíblicos donde es mencionado. En el territorio de ʾĀkiš (Gat y Ṣīqĕlāg), David y sus seiscientos seguidores hallaron refugio durante la persecución de Saúl[2].

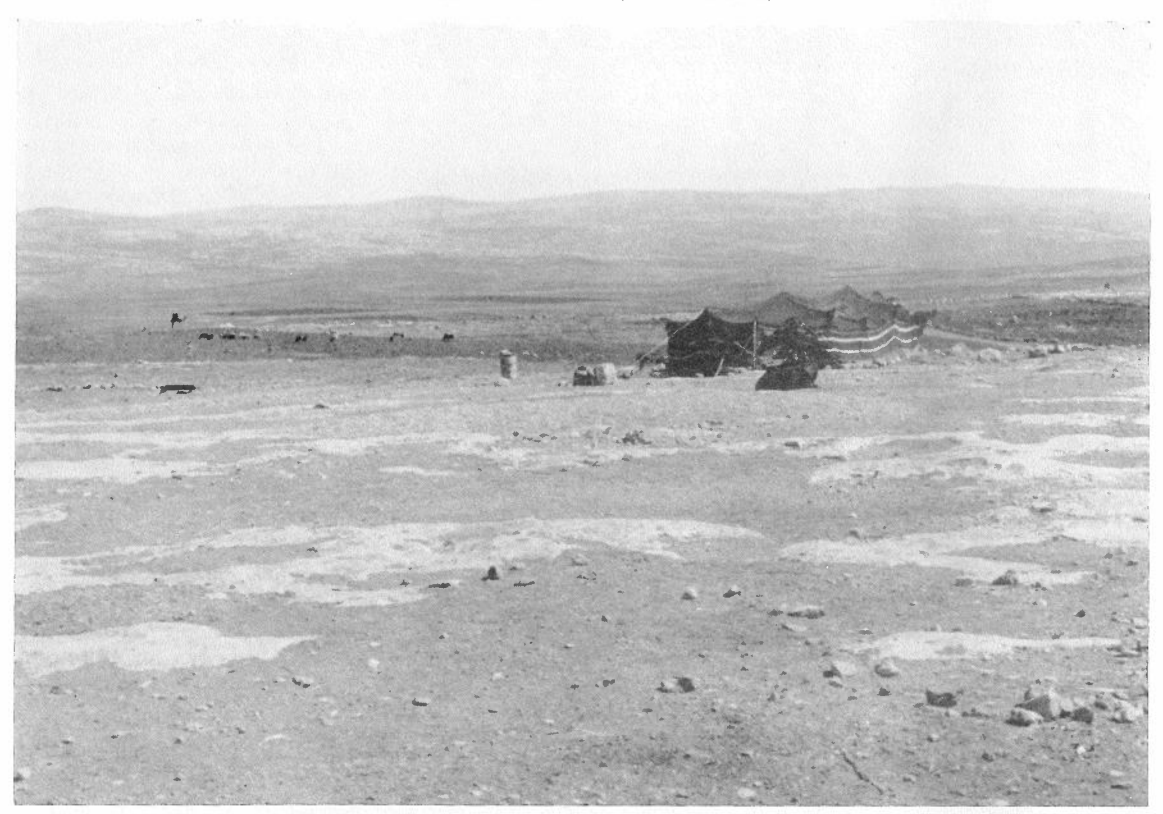
[1]1 Sm 27,2. [2]1 Sm 27,3-7.

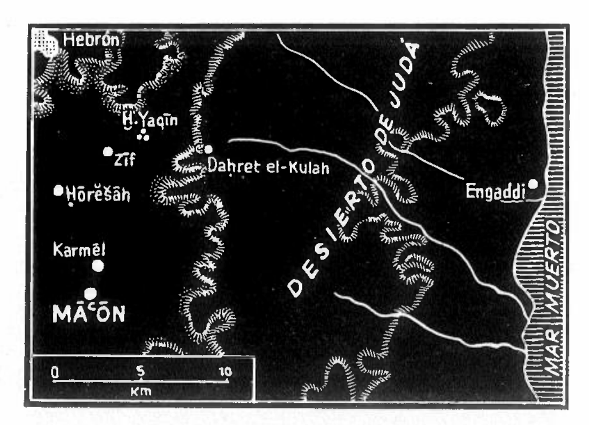
C. COTS

MĀʿŌN (et. vid. *supra*; Μαών; Vg. *Maon*). Ciudad de la montaña de Judá, asignada a esta tribu[1]. Estaba rodeada de un desierto que de ella recibió nombre. En tal desierto hubo de refugiarse David en su huida ante Saúl[2], y en él permaneció hasta que Saúl se vio obligado a suspender temporalmente su persecución ante las noticias que le llegan de una algara filistea. A la muerte de Saúl, David desciende a Māʿōn (el T. M. lee Pāʾrān), en donde solicita alimentos de Nābāl, rico ganadero que estaba esquilando a sus rebaños[3]. Es interesante el pasaje por la explicación que hace del linaje de Nābāl, calebita, que viene a apoyar la explicación del onomástico anteriormente expuesta.

La última vez que la Biblia hebrea emplea el nombre Māʿōn parece ser un error del copista, posiblemente por Madián, que los LXX han conservado, y que hacía

Camino que lleva a Ḫirbet Maʿīn, la bíblica Māʿōn, visto desde las proximidades de Yaṭṭah, población situada al oeste de la anterior. (Foto P. Termes)





Mapa con la situación de Mā'ōn

referencia a la incursión de dicho pueblo, que Gedeón logró terminar.

La ciudad se identifica con el actual Ḥirbet Ma'īn, que retiene el nombre hebreo. Está situado a unos 15 km al sur de Hebrón y unos 12 al este de el-Ẓāhiriyah. Se han hallado algunos restos del Hierro I, así como cerámica perteneciente a la época de David. Nada se ha encontrado de las murallas que pudieran circundarla en aquella época, pero sí los restos de lo que parece ser una torre vigía de la época romana, de unos 7 × 8 m.

Estuvo habitada en los primeros tiempos del cristianismo, pero aparte de los mencionados restos de una torre y de algunas cisternas excavadas en la roca, sarcófagos y ruinas de edificios particulares, no se ha podido encontrar iglesia alguna.

Se menciona en el Talmūd como «Mā'ōn de Judá», posiblemente para distinguirla de la ciudad homónima localizada en las proximidades del lago Genesaret y que llevaba el nombre de Bēt Mā'ōn.

[1] Jos 15,55. [2] 1 Sm 23,24-26. [3] 1 Sm 25,1-3.

Bibl.: GUÉRIN, *Judée*, III, págs. 170-171. CONDER - KITCHENER, III, pág. 404. A. NEUBAUER, *La Géographie du Talmud*, París 1868. ABEL, II, pág. 377. B. UBACH, *Excursion aux déserts d'Engaddi, Zif et Maon*, en *RB*, 55 (1946), págs. 257-258. B. BAGATTI, *Maon*, en *ECatt*, VII, cols. 2015-2016. D. BALDI, *Giosuè*, en *La Sacra Bibbia*, Turín-Roma 1956, pág. 125, n. 54. SIMONS, §§ 42-44, 61, 319 (C/1), 706-707.

R. SÁNCHEZ

MĀ'ŌN («lugar de refugio»?; Μαών; Vg. *Maon*). Descendiente de Judá por la línea de Caleb y padre de Bēt Ṣūr[1]. Posiblemente se trate de un nombre colectivo que hace referencia a los moradores de la ciudad de Mā'ōn. La paternidad que en el pasaje se le atribuye de Bēt Ṣūr podrá indicar que un grupo de calebitas, descendientes de Mā'ōn habitaron la ciudad de Bēt Ṣūr, sin implicar forzosamente un nombre de persona como hijo suyo; casos similares se encuentran en otros pasajes del AT[2].

[1] 1 Cr 1,45. [2] 1 Cr 1,5.6.7.8, etc.

R. SÁNCHEZ

MAONITAS. Familia de netineos que regresó de Babilonia con Zorobabel. → **Mĕ'ūnīm.**

MAQĀRI, Ḥirbet el-. Topónimo palestino, quizá identificable con la → **Nibšān** del T. M.

MAQLŪB, Tell el-. Lugar de la Palestina actual, relacionado con la identificación de → **Yābēš.**

MĀQAṢ («límite»; Μαχμάς, Μακές; Vg. *Macces*). Ciudad gobernada por Ben Déker, el segundo de los doce intendentes de Salomón[1]. Según Clermont-Ganneau, debería identificarse con Qezazah, al sur de 'Amwās, pero la lectura del griego hace suponer una posible similitud con la Muḥazi de el-'Amārnah, el actual Ḥirbet el-Muḥeizin, a unos 4 km al sudeste de Qaṭrah y 6 al sudoeste de 'Amwās.

[1] 1 Re 4,9.

Bibl.: CL. - GANNEAU, II, pág. 195. ABEL, II, pág. 377. SIMONS, § 874 (II/1).

M. V. ARRABAL

MAQHĒLŌT («asamblea»?; Μακηλώθ; Vg. *Mareloth*). Localidad mencionada entre las estaciones de los israelitas en el desierto[1] (→ **Éxodo, Itinerario del,** 20.ª estación). Lagrange supuso que se trataba de un lugar idéntico a Qĕhēlātāh (Μακηλάθ), puesto en plural y nuevamente citado por equivocación. Otros autores, como Dhorme, prefieren suponerla una localidad distinta, pero sin dar una identificación, aunque sólo sea hipotética.

[1] Nm 33,25.26.

Bibl.: ABEL, II, pág. 214. A. CLAMER, *Les Nombres*, en *La Sainte Bible*, II, París 1946, pág. 457. É. DHORME, *Les Nombres*, en *BP*, I, pág. 498. SIMONS, § 431.

P. ESTELRICH

MAQQĒDĀH («lugar de pastores»?; Μακηδά; Vg. *Maceda*). Ciudad de la tribu de Judá, en el segundo grupo de la Šĕfēlāh[1]. En una de las cuevas existentes en sus alrededores se ocultaron los cinco reyes amorreos que huían ante Josué después de su derrota; la cueva fue obstruida con piedras, que luego se quitaron para sacarlos y darles muerte, arrojando de nuevo sus cadáveres en ella, después de tenerlos un día entero expuestos a la vergüenza pública[2]. También fue vencido su rey cananeo[3]. Mencionada por Eusebio, que la sitúa erróneamente, en desacuerdo con Josué, a 8 millas al oriente de Eleuterópolis. Se han emitido muchas hipótesis intentando localizarla, pero ninguna de ellas es segura. Conder propuso el-Mugār, a unos 10 km al oeste-sudoeste de Gézer; Albright, Tell el-Ṣāfiyah, a 12 km al nornoroeste de Eleuterópolis. Van de Velde se inclinó por Summeil, a 12 km al noroeste de Eleuterópolis. Abel propuso al principio Ḥirbet el-Ḥeišūm, a 2 km y medio al nornordeste de Zakariya, lugar rico en cuevas, pero más tarde prefirió Ḥirbet Beit Maqdūm, al este de Beit Ğibrīn. Dhorme la sitúa en Idnā, a poco más de 2 km al norte del anterior lugar.

[1] Jos 15,41. [2] Jos 10,10.16.17.21.28.29. [3] Jos 12,16.

Bibl.: EUSEBIO, *Onom.*, 126,24. CONDER - KITCHENER, II, págs. 441-443. ABEL, II, pág. 378, con bibliografía. B. UBACH, *Josué*, en *La Biblia de Montserrat*, Montserrat 1953, pág. 85. É. DHORME, *Josué*, en *BP*, I, pág. 656. SIMONS, §§ 318 (B/16), 492, 510 (15).

M. V. ARRABAL



Maqueronte. Colina sobre la que se levantaba la fortaleza, vista desde el este. La subida hacia la cumbre se iniciaba por el lado sudeste (zona blanca de la ilustración). (Foto P. Termes)

MAQUED. Grafía castellana variante de un topónimo griego de la época de los Macabeos, escrito más corrientemente → **Maked.**

MAQUERONTE (Μαχαιροῦς). Fortaleza construida por Alejandro Janneo hacia el año 88 A.C., en el extremo sudoriental de su reino, a unos 8 km al este del mar Muerto y a 13 al norte del Arnón, como defensa contra los nabateos. En el último período asmoneo fue importante reducto contra los romanos, que lo arrasaron el año 56 A.C. Cercano a Callirroe, fue reedificado entre 25 y 13 A.C. por Herodes el Grande: en una aislada colina estaba la ciudadela (la segunda de los judíos en importancia, según Plinio), que era también fastuoso palacio y prisión del reino; y más abajo construyó Herodes la ciudad. Como parte de Perea, correspondió luego a Herodes Antipas, quien hizo degollar en ella a Juan Bautista. En 72 D.C. la conquistaron los legionarios de Lucilio Basso. No se cita nunca a Maqueronte en la Biblia. Sus imponentes ruinas, no excavadas todavía, se denominan aún en la actualidad con un nombre similar Makāwer y la ciudadela propiamente dicha, Mešneqah.

Bibl.: PLINIO, *Hist. Nat.*, 5,16. F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 13,16,3, 14,5,4; 14,6,1; 18,5,1-2; íd., *Bell. Iud.*, 1,8,5; 7,6,1-5. F.M. ABEL, *Une croisière autour de la mer Morte*, París 1911, pág. 31-42. G. RICCIOTTI, *Il cantiere di Hiram*, Turín 1936, págs. 99-113. M. DELCOR, en *DBS*, V, cols. 613-618.

J. CAUBET

MAR (heb. *yām*; θάλασσα; Vg. *mare*). Con distintos determinativos significa:

1. El Mediterráneo, llamado el mar grande[1] (heb. *ha-gādōl*; ἡ μεγάλη; Vg. *magnum*), mar occidental[2] (heb. *hā-'aḥărōn*; ἡ ἐπὶ δυσμῶν, ἡ ἐσχάτη; Vg. *occidentale, novissimum*), mar de los Filisteos[3], de Jafa[4] o simplemente «El mar».

2. El mar Muerto, llamado mar de la Sal[5] (heb. *ha-mélaḥ*; τῶν ἁλῶν ἁλυκή; Vg. *mare salis, salsissimum*), mar Oriental[6] (heb. *ha-qadmōnī*; ἡ πρὸς ἀνατολάς, ἡ πρώτη; Vg. *orientale*), mar del ʿArabah (→ **Muerto, Mar**).

3. El mar o lago Genesaret, llamado también en el NT, de Galilea o de Tiberíades.

4. El mar del Éxodo y el golfo de el ʿAqabah o mar de Sūf, llamado comúnmente el mar Rojo (→ **Rojo, Mar**).

5. El libro de los Hechos habla del mar de Adria, o Adriático, donde naufragó san Pablo[7].

[1]Jos 1,4; 9,1; 15,12.47; 23,4; Ez 48,28. [2]Dt 11,24; 34,2; Jl 2,20; Zac 14,8. [3]Éx 23,31. [4]Esd 3,7; 2 Cr 2,15. [5]Gn 14,3; Dt 3,17; Jos 18,19. [6]Ez 47,18; Jl 2,20; Zac 14,8. [7]Act 27,27.

2. Límite geográfico y punto cardinal. Idealmente, el país de Israel se consideraba limitado por el mar Rojo o el mar Muerto en un punto de oriente (frontera con el país de Moab y el de Edom) y por el Mediterráneo al occidente. De ahí la expresión «de mar a mar»[1] para indicar la latitud del país de Israel. En la realidad histórica, el litoral mediterráneo estuvo casi constantemente ocupado por los filisteos y los fenicios, y más tarde por las ciudades libres helenísticas o romanas que les sucedieron, de suerte que el país de Israel raras veces confinó con el mar.

Por la posición que el Mediterráneo ocupaba respecto de los habitantes de Palestina, el mar llegó a designar usualmente el oeste en la enumeración de los cuatro puntos cardinales.

Sal 72,8; Eclo 44,21; Zac 9,10.

3. Vida marítima de Israel. En el curso de su historia, Israel vivió casi siempre alejado del mar. Salomón y Josafat, con la ayuda de técnicos fenicios, intentaron establecer un comercio marítimo, creando su propia flota en el puerto de ʿEṣyōn Géber[1], pero sus empresas no hallaron continuadores. Hasta la época del NT, en que la navegación aparece con mayor frecuencia, los escritos bíblicos se refieren raramente a la vida del mar (→ **Navegación**).

[1]1 Re 9,26-28; 10,22; 22,49.

4. El mar, parte de la creación y signo del poder de Dios. Con frecuencia, la SE, para encarecer las intervenciones maravillosas de Dios en la historia, se refiere a la creación del mar, junto con la del cielo y la de la tierra[1]. Dios, con su poder, dominó el orgullo del mar y le impuso unos límites que no puede traspasar[2]. La poesía bíblica personifica de este modo el poder que domina el ímpetu del mar, refiriéndose al supuesto océano primigenio[A], llamado comúnmente abismo, y a los legendarios monstruos marinos, conocidos con los nombres de Rāḥāb y Leviatán. El hecho histórico del paso de los israelitas por el mar en la gesta del Éxodo[3] se describe igualmente como un triunfo del poder de Dios sobre las fuerzas del mar[4]. Los autores sagrados admiran la variedad de seres vivos creados en el mar y les invitan a que alaben a su Creador[5].

Aunque el mar sujeto al poder de Dios era visto como una de las maravillas de la creación[6], de suyo fue siempre considerado como una fuerza peligrosa, símbolo de desgracias y de volubilidad[7]. Daniel y Juan vieron levantarse del mar monstruos que eran símbolo de los imperios enemigos de Dios[8]. Por esto, en la última renovación del mundo, el mar no existe ya[9].

En una visión de triunfo, Juan, en el Apocalipsis, ve a los vencedores de la Bestia sobre un mar de vidrio mezclado con fuego, cantando el cántico de Moisés y del Cordero[10]. Es un símbolo apocalíptico del firmamento, donde los fieles, a semejanza de los israelitas después del paso del mar, alabarán a Dios por haberles librado del tirano perseguidor.

En las narraciones evangélicas, cuando Jesús calma la tempestad y anda sobre el agua, los discípulos, llenos de admiración, se preguntan quién es Jesús[11], porque en la tradición bíblica el poder de dominar el mar fue siempre considerado como exclusivo del Creador.

[A]O. Kaiser, *Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel*, en *BZAW* (1959).

[1]Éx 20,11; Neh 9,6; Sal 95,5; 146,6; Ag 2,6; Act 4,24; 14,15; Ap 10,6; 14,7. [2]Gn 1,9-10; Job 26,10-13; 38,11; Sal 33,7; 65,8; 74,13-14; 89,10-11; 104 6-9; 107 25-30; Jer 31,35; Am 9 6; Jon 1, 4-15. [3]Éx caps. 14-15. [4]Sal 77,17.20; 106,9; 114,3.5. [5]Sal 8,9; 69,35; 104,25-31; 148,7; Dan 3,78; Ap 5,13. [6]Sal 93,3-4. [7]Sal 69,3; Jon 2,6-7; Is 5,30; 17,12-13; 57,20; Sant 1,6; Jds 13. [8]Dan 7,3; Ap 13,1. [9]Ap 21,1. [10]Ap 15,2-4. [11]Mc 4,35.41; 6,47-51.

Bibl.: J. Massie, art. *Sea of Glass*, en Hastings, IV, págs. 424-426. A. E. Garbie, art. *Sea*, ibíd. J. de Fraine - P. Grelot, art. *Mer*, en *Vocabulaire de Théologie Biblique*, París 1962, cols. 603-605.

G. Camps

MAR DE BRONCE (heb. *yām ha-nĕḥōšet*, *yām mūṣāq*; θάλασσα ἡ χαλκῆ, θάλασσα χυτή; Vg. *mare aeneum*, *mare fusile*). Gran recipiente de bronce, que Salomón hizo colocar al sudeste del Templo, a cierta distancia de la entrada[1]. Según el autor de las Crónicas, que escribía unos siglos después de la desaparición del Mar de bronce, los sacerdotes se lavaban en él para purificarse[2]. Según esta indicación, el Mar de bronce correspondía en el Templo de Salomón a otro recipiente de bronce llamado *kiyyōr*, que en la descripción ideal del Tabernáculo contenida en el libro del Éxodo figura entre el altar y el santuario, para la purificación de los sacerdotes[3].

Para su fundición, Salomón utilizó el bronce que David había tomado como botín en sus guerras contra el rey arameo Hădadʿézer[4]. El tirio Ḥīrām fundió el Mar y sus soportes en el valle del Jordán, cerca de Sukkōt, en un punto donde los vientos permanentes aseguraban el funcionamiento de los hornos de fundición y el terreno permitía la construcción de grandes moldes[5]. Los libros de los Reyes y de las Crónicas conservaron una descripción detallada del Mar de bronce: De forma circular, tenía de diámetro diez codos y cinco de altura; un cordel de treinta codos medía su circunferencia; el espesor de sus paredes era como la anchura de una mano, el borde superior era parecido al de una copa o de una flor, por debajo del borde estaba ornamentado con dos hileras (o tres, según Vincent) de coloquíntidas o de flores que rodeaban el recipiente; era sostenido por doce bueyes de bronce dispuestos en cuatro grupos de a tres; cada grupo miraba a uno de los cuatro puntos cardinales; la capacidad del recipiente era de 2000 *bat*, según el libro de los Reyes, y de 3000 según el libro de las Crónicas[6]. A pesar de esta descripción detallada quedan algunas dudas acerca de la forma y capacidad del Mar de bronce. Flavio Josefo afirma que su forma era hemisférica[A]. No obstante, algunos arqueólogos creen que la forma hemisférica no permite la capacidad indicada, y suponen por ello que el Mar de bronce era de forma cilíndrica. C. C. Wylie[B] cree que la capacidad fue calculada en codos cúbicos, partiendo de las tres dimensiones (diámetro, circunferencia y altura). Contando 8 *bat* por cada codo cúbico, según la regla conocida por los rabinos, resultan 2000 *bat* si la forma es hemisférica y 3000 si es cilíndrica. El autor de las Crónicas habría supuesto la forma cilíndrica, mientras el del

libro de los Reyes, contemporáneo del antiguo Templo, habría calculado la capacidad según la verdadera forma del recipiente. Las dimensiones habrían sido indicadas en codos reales (52 cm), algo mayores que el codo usual. Dada la incertidumbre que reina para fijar las equivalencias de las medidas de capacidad[C], la equivalencia en litros de la cantidad de 2000 *bat* ha sido estimada por unos alrededor de los 20 000 litros, y por otros alrededor de los 80 000 ó 90 000.

Dada la altura del recipiente, sin duda más de 3 m, incluyendo los bueyes que lo sostenían, no parece que fuese fácilmente utilizable para las abluciones de los sacerdotes. Por ello algunos han querido ver en el Mar de bronce una representación simbólica del «abismo» o del océano celeste, como en los templos egipcios había el lago sagrado y en los asirobabilónicos el pozo o recipiente llamado → **apsū**. Esta interpretación supone que toda la estructura del Templo tenía un simbolismo cósmico, hipótesis muy discutida[D].

El rey Acaz, acaso para pagar su tributo a Tiglatpileser, mandó sustituir los bueyes de bronce por un soporte de piedras[7]. Finalmente, en tiempos del rey Sedecías, los caldeos, al incendiar el Templo, destruyeron también el recipiente y se llevaron el bronce que resultó de ello a Babilonia[8].

[A] *Ant. Iud.*, 8, 3, 5 (79). [B] C.C. Wylie, *On King Salomon's Molten Sea*, en *BA*, 12 (1949), págs. 86-90. [C] R. de Vaux, *Les institutions de l'A.T.*, I, París 1958, págs. 303-309. [D] Íd., II, París 1960, págs. 169-171.

[1] 1 Re 7,39; 2 Cr 4,10. [2] 2 Cr 4,6. [3] Éx 30,17-21; 38,8; 40,30-32. [4] 2 Sm 8,8; 1 Cr 18,8. [5] 1 Re 7,40-47; 2 Cr 4,11-18. [6] 1 Re 7,23-26; 2 Cr 4,2-5. [7] 2 Re 16,17; cf. 16,7-8. [8] 2 Re 25,13.

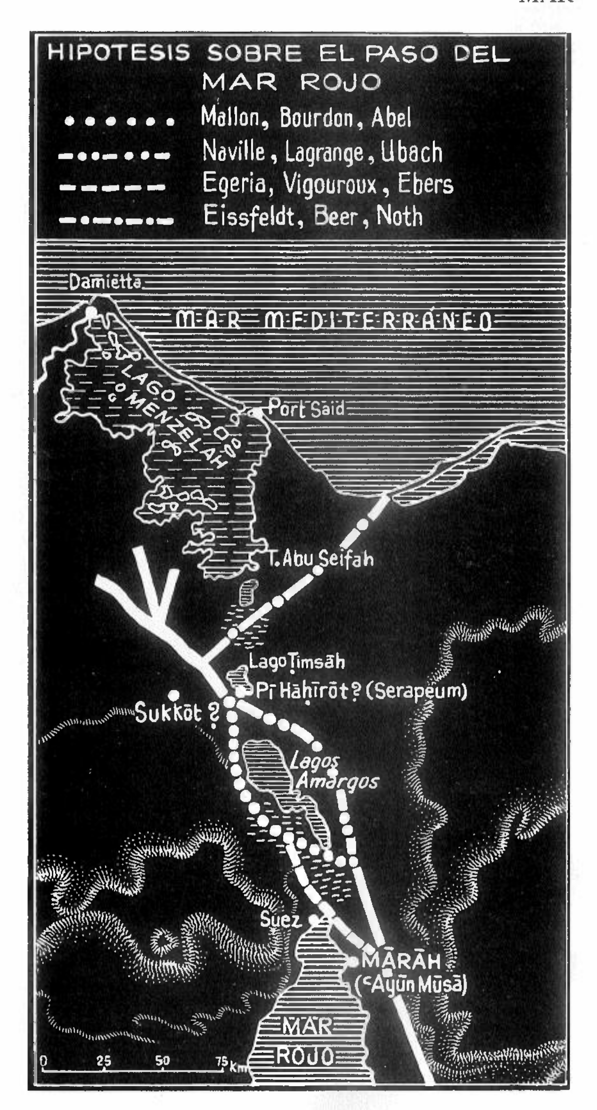
Bibl.: H. Lesêtre, art. *Mer d'arain*, en *DB*, IV, cols. 982-987. L. H. Vincent - M. A. Steve, *Jérusalem de l'A.T.*, París 1956, págs. 414-423. A. Parrot, *El Templo de Jerusalén*, Barcelona 1962 (trad. esp.).

G. Camps

MAR ROJO, Paso del. El mar Rojo se ha granjeado entre judíos y cristianos un título de celebridad y veneración extraordinario merced al paso milagroso que en un cierto punto de su región septentrional realizaron los hijos de Israel a su salida de la esclavitud de Egipto, epopeya descrita minuciosamente en los caps. 14 y 15 del Éxodo y recordada después reiteradamente en otros libros del AT y NT (→ **Éxodo, Itinerario del**).

En esta región, conocida modernamente por istmo de Suez, se sitúan los lugares objeto de discusión. A partir de Port-Said, a derecha y a izquierda respectivamente, hallamos en un recorrido de 113 km el espacioso lago Menzelah y el pasaje de el-Qanṭarah hacia el desierto del noroeste y, siguiendo constantemente en dirección sur se encuentra sucesivamente el lago Ballāḥ, el-Ǧisr, que es el punto más culminante, el lago Timsāḥ, cuyas aguas se mezclaban antiguamente con las del mar Rojo, la prominencia del Serapeum, los lagos Amargos, la prominencia del Šallūf y, por fin, el puerto de Suez.

Intentar ahora precisar en cuál de estos puntos tuvo lugar el susodicho paso milagroso sería tarea poco menos que imposible. Nos contentaremos con hacer breve mención de las principales hipótesis emitidas hasta hace poco tiempo aportando de paso nuestro modesto parecer crítico sobre cada una de ellas.



1. Contorno de Suez. Según esta hipótesis se sitúa el paso de los israelitas en Klysma, la Kōm el-Kōzūm de hoy, antigua ciudad a la que ha sucedido la moderna Suez. Podría considerarse como la hipótesis tradicional, puesto que estaba ya en boga en el siglo iv en tiempo de la peregrina española Eteria o Egeria y ha sido adoptada por multitud de exegetas, sobre todo por Vigouroux, que la expone con amplitud en su obra. Es un hecho cierto (Bourdon) que en el-Kōzūm existía antiguamente un vado que fue frecuentado por los indígenas hasta la perforación del Canal. Pero no es tan cierto que se hubiese verificado por allí el paso de Israel. A ello se oponen la insignificante distancia (14 km) hasta ʿAyūn Mūsā (Mārāh) en contradicción con el texto sagrado[1], y la poca duración en él de la marea baja (3 horas) insuficiente para el paso de una gran multitud como la del pueblo de Israel.

2. Prominencia del Šal-lūf. La fuerza de esta hipótesis, emitida por A. Mallon, estriba principalmente

en el descubrimiento por Clédat de una fortaleza situada en la cumbre de la colina de Abū Ḥaṣā, fortaleza que quizá corresponda a uno de los tres lugares citados por la Biblia: Pī Haḥīrōt, Migdōl, y Báʿal Ṣĕfōn, con más verosimilitud Migdōl. ¿Puede sostenerse como cosa atestiguada que en la frase de Éx 14,2, «vayan a acampar en Pī Haḥīrōt entre Migdōl y el mar, frente a Báʿal Ṣĕfōn», la cláusula «entre Migdōl y el mar» es apositiva de «vayan a acampar», y ¿no es más bien de Pī Haḥīrōt según interpretó ya san Jerónimo? La presente hipótesis adolece además, como la anterior, de no tener en cuenta los «tres días de camino» exigidos entre el paso y la estación de Mārāh[2].

3. Lagos Amargos. Esta hipótesis cuenta con cierto número de partidarios. El P. Jullien consagra a ella un detenido estudio[A], y Trumper la defiende con ardor. Tenemos por inverosímil semejante hipótesis; por una parte, porque la acción milagrosa del pasaje va más allá de los límites exigidos por el relato bíblico[3] — ¿qué efecto eficaz podía ejercer el viento en una profundidad de 15 m de agua? — y por otra, por suponer gratuitamente que era intento de Israel descender hasta el vado de Šallūf, y que al ser sorprendido por la llegada del ejército del faraón que le interceptó el camino hacia el sur, se vio forzado a abrirse un paso en medio del gran lago Amargo.

4. Prominencia del Serapeum. En nuestro comentario a Éx 14,22, exponemos las razones de una supuesta comunicación entre el mar Rojo y el lago Timsāḥ cuando Israel salió de Egipto[B]. Esta comunicación que, si se quiere, podía ser más o menos intermitente y limitada solamente al período del flujo de la marea, es una cuestión que consideramos cierta. De ella parten los defensores de esta hipótesis: Naille, Hummelauer, Lagrange y el que suscribe. La arqueología ha comprobado la existencia de ciertos centros de habitación entre el lago Timsāḥ y los lagos amargos, y al norte de estos últimos fue descubierto un pequeño templo de los tiempos de Ramsés II. Sentado esto, la Báʿal Ṣĕfōn de la Biblia podría situarse en el Ğebel Ğenēfah, o mejor — teniendo en cuenta la frase de Éx 14,2 «frente a Báʿal Ṣĕfōn» — en un supuesto santuario fenicio erigido a poca distancia de la orilla oriental. Por lo que se refiere a Pī Haḥīrōt, si las ruinas al norte de los lagos Amargos y junto al Serapeum correspondieran a Migdōl, como Clédat ha probado, en este supuesto, el susodicho templo de los tiempos de Ramsés II, hallado recientemente, podría ser el Osiris, el dios que, según la estela de Ptolomeo Filadelfo, descubierta en Tell Mashuṭah, habita en Pī Haḥīrōt.

[A] *L'Égypte, souvenirs bibliques et chrétiens*, pág. 128 y sigs. [B] Cf. B. Ubach, *L'Éxode, el Levític*, en *La Biblia de Montserrat, Illustració*, II, Montserrat 1934, págs. 50-69.

[1] Éx 15,22. [2] Éx 15,22. [3] Éx 14,21.

Bibl.: F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, París 1877. H. É. Naville, *Store-city of Pithom and the Route of the Exodus*, Londres 1885. F. Hummelauer, *Commentarius in Exodum et Leviticum*, París 1897. M. J. Lagrange, *L'itinéraire des Israélites du pays de Gessen aux bords du Jourdain*, en *RB*, 9 (1900), págs. 26-81. Trumper, en *PEFQSt* (1915), págs. 22-29. Clédat, *Notes sur l'istme de Suez*, en *BIFAO*, 21 (1919), págs. 209 y sigs. A. Mallon, *Les hébreux en Égypte*, Roma 1921. C. Bourdon, *Note sur l'istme de Suez*, en *RB*, 37 (1928), pág. 232 y sigs.; íd., *La route de l'Éxode de la terre de Gessen à Mara*, ibíd., 41 (1932), págs. 370-392, 538-549. H. Cazelles, *Les localizations de l'Éxode et la critique littéraire*, en *RB*, 62 (1955), págs. 231-364.

B. UBACH

MĀR ELYĀS, Ğebel. Uno de los nombres actuales del monte → **Carmelo.**

MĀRĀʾ («amarga»; Πικρά [B]; Πικρία [A]; Vg. *Mara*). Nombre con el cual quería ser llamada Noemí, al volver a Belén desde Moab, después de una larga ausencia, durante la cual había perdido a sus dos hijos y a su marido. El recuerdo de su nombre, Noemí («dulzura mía», «belleza mía»), le resultaba molesto e inadecuado, después de tales pruebas. Por esto decía: «No me llaméis ya Noemí, llamadme Mārāʾ («amarga»), porque el Todopoderoso me ha llenado de amargura»[1].

[1] Rut 1,20.

C. COTS

MĀRĀH («amargura»; Μέρρα Πικρία; Vg. *Mara*). «Por ser sus aguas amargas», como reza el texto[1], fue la primera estación donde acamparon los hijos de Israel en su viaje hacia el Sinaí, después de haber recorrido sedientos tres días de camino desde el lugar del paso del mar Rojo (→ **Éxodo, Itinerario del**).

Mārāh estaba situada ciertamente como indica la Biblia en el desierto de Šūr. La identificación ha sido muy discutida, a causa de que en la región se hallan varios puntos de agua siempre más o menos salobre. Ninguno, sin embargo, tan importante como el de las fuentes salobres, a unos 14 km al sudeste de Suez, conocidas con el nombre de ʿAyūn Mūsā («fuentes de Moisés»). La riqueza de algarrobos, granados, olivos, tamariscos y sobre todo palmeras; la abundancia de fuentes, que brotan muy copiosas en número de una decena, hacían de aquel lugar uno de los más amenos oasis de la península sinaítica, principalmente después que Moisés, con un prodigioso madero, endulzó provisionalmente sus aguas en beneficio de su pueblo[2].

La identificación de ʿAyūn Mūsā con Mārāh de la Biblia es para nosotros un hecho indiscutible como lo es, asimismo, la indicación de los *tres días de camino* que según el texto[3] mediaron entre el paso del mar Rojo y la llegada a Mārāh.

De aquí que, para llenar este requisito, los que defienden el paso del mar Rojo al sur del Serapeum, en los lagos Amargos y, más abajo aún, en Suez, se vean obligados a buscar arbitrariamente Mārāh a unos 65 km al sur de ʿAyūn Mūsā, en ʿAin Ḥawārah, paraje estéril, sin más vegetación que unos pocos arbustos y sin más agua que la salobre (depositada en una media docena de hoyos), insuficientes para una caravana numerosa (→ **Mar Rojo, Paso del**).

[1] Éx 15,23. [2] Éx 15,25. [3] Éx 15,22.

Bibl.: A. Molini, *Mara*, en *DB*, IV, cols. 707-711. B. Meistermann, *Guide du Nil au Jourdan*, París 1909, págs. 55-57. C. Bourdon, *La route de l'Éxode*, en *RB*, 41 (1932), pág. 549. Abel, II, págs. 210, 378. A. Clamer, *L'Éxode*, en *La Sainte Bible*, I, 2.ª parte, París 1955, págs. 152-153. B. Ubach, *El Sinaí*, 2.ª ed., Montserrat 1955, págs. 69-76, 89-91. Simons, § 418, 422, n. 218, con bibliografía.

B. UBACH



Una de las fuentes de ᶜAyūn Mūsā, lugar identificado con Mārāh, que fue la primera estación israelita del Éxodo. (Foto Monasterio de Montserrat)

MARʿĂLĀH (Μαγελδά; Vg. *Merala*). Localidad fronteriza en la tribu de Zabulón[1]. Su identificación es muy dudosa: Abel, y tras él la mayoría de los especialistas, propuso Tell el-Galṭah, al nordeste de Tell el-Šammām, en apoyo de cuya identificación da argumentos filológicos. Ubach defiende la posibilidad de Mušeidil, a unos 2 km al norte de Sarid.

[1] Jos 19,11.

Bibl.: ABEL, II, pág. 379. B. UBACH, *Josué*, en *La Biblia de Montserrat*, IV, Montserrat 1953, pág. 155. SIMONS, § 329.

J. VIDAL

MARANATA. Frase con que concluye el Apocalipsis y que también aparece en Pablo y en la *Didajé*[1]. Puede tener diferentes sentidos. Ante todo se ha de excluir con certeza toda explicación que la entienda como fórmula de invitación eucarística. Se ha de tener presente el valor del subyacente arameo. Esto supuesto, pueden darse las siguientes interpretaciones.

1. Se ha dividido en μαρᾶν ἀθᾶ, que da en arameo *māran ʾătā*, y se ha traducido, como en el pasaje del Apocalipsis, «el Señor viene». Pero la forma aramea es de perfecto, y habría que traducirse por «el Señor ha venido». La forma del presente sería *ʾate* (αθη).

2. En sentido de anatema. Se fundaría en frases parecidas de los Salmos: «Yahweh ha venido a juzgar la tierra»[2]. Algunas invocaciones del AT y del NT parecen indicar lo mismo, sea en sentido escatológico, sea presente[3]. Hay también casos paganos. En una tumba cristiana del siglo IV-V se lee, contra los profanadores, *anathema eto maran athan*. Podría, pues, contener la frase algo de anatema. Pero este sentido no cuadra en el pasaje del Apocalipsis.

3. Puede dividirse la frase de este modo: μαρανα θα, *māranāʾ tāʾ*. Que sería «Ven, Señor Jesús». Pero no es muy segura en el arameo de Palestina.

4. Podría también entenderse: μαραν αθα, *māran ʾătāʾ*, «Nuestro Señor es el signo».

5. Considerando todas las posibilidades, el segundo elemento de *maranata*, *ʾt*, podría indicar simplemente dos letras. En Ap 1,8; 21,6 (de Dios el Padre) y en 22,13 (de Jesucristo) se dice: «Yo soy el alfa y la omega.» La Vulgata tiene: Yo soy la *a* y la *o*, primera y última letra del alfabeto. Esto sería quizá el original griego. En arameo se tendría: *ʾănāʾ ʾw-t*, que puede significar: *a*) «Yo soy el *ʾālef* y el *tāw*», como lee el Apocalipsis siríaco. *b*) «Yo soy la *a* y la *ta*». *c*) «Yo soy *ʾt* [signo]».

6. El segundo elemento de *maranata* podría tratarse también de un signo del Logos, Jesucristo, poderosísimo (cf. Heb. 1,3).

7. En *maranata*, «Ven, Señor Jesús», podría estar latente una firma o un signo a modo de rúbrica, que sería una señal secreta conocida de los cristianos[4]. La AΩ, *ʾt*, «Ven, Señor Jesús», serían señales secretas que garantizarían la genuidad del libro e iluminarían todo lo restante.

La explicación más aceptable para las últimas palabras del Apocalipsis es la de simple deseo (*māranāʾ tāʾ*), «¡Ven, Señor Jesús, en seguida, como dices!», y tal vez, aunque no aparece claramente, la de una señal convenida a modo de firma.

[1] Ap 22,20; 1 Cor 16,22; *Didajé*, 10,6. [2] Sal 96,13; 98,9. [3] 2 Tim, 4,1. [4] 2 Tes 3,17.

Bibl.: E. HOMMEL, *Maran atha*, en *ZNW*, 15 (1914), págs. 317-322. K. G. KUHN, μαραναθά, en *ThW*, IV, págs. 470-475. C. F. D. MOULE, *A Reconsideration of the Context of Maranata*, en *NTSt*, 6 (1960), págs. 307-310.

S. BARTINA

MĀRĀTĀH. Forma locativa de una estación de los israelitas en el desierto. → **Mārāh.**

MARCA. → **Tatuaje.**

MARCIÓN. Hereje, * en Sínope (Ponto Euxino) a finales del siglo I y † hacia el 160.

Personalidad interesante y famosa por sus trabajos y teorías atinentes a la SE. Naviero en sus orígenes, terminó como exegeta y fundador de la secta más peligrosa con que se enfrentó la Iglesia antes del conflicto arriano, si bien a fines del siglo III su fuerza había pasado.

La herejía y secta marcionitas son típicamente de origen bíblico: arrancan de la interpretación que su autor hizo del AT. Impulsado por una repugnancia casi instintiva hacia la materia y no aceptando las interpretaciones alegóricas que le parecían retorcidas e insinceras, llegó a la conclusión de que el AT era diverso y hasta opuesto a la revelación aportada por Cristo.

El Dios del AT era el Dios demiurgo, creador del mundo visible y contradictorio en sus intervenciones históricas, un Dios caprichoso, despótico y cruel, con atributos antitéticos al del NT. Fue el Dios que conocieron Adán y los patriarcas, que nada tiene que ver con el Dios que se revela en Cristo; es el Dios de la Ley, mientras el del NT es el Dios del amor.

La cristología de Marción es claramente docetista: siendo mala la materia, Cristo no ha podido asumirla y su humanidad es aparente. El año 15 de Tiberio, apareció repentinamente predicando; su pasión y muerte son obra del Dios demiurgo.

Acerca del contraste irreconciliable entre los dos Testamentos, erraron los apóstoles y evangelistas en general y sólo san Pablo vio y mantuvo la oposición. Por ello, es sólo san Pablo el que entra a formar parte de su *Instrumentum* o → **canon**, con sus diez epístolas, excluidas las tres Pastorales y Hebreos; pero aun las diez restantes sufrieron algunos retoques, y la de Efesios entra con el nombre de Laodicenses.

De los evangelios, solamente aceptó el de san Lucas, como el menos judío, y también recortado en aquellos pasos — p. ej. los capítulos de la infancia — que no encajaban con las ideas de Marción.

Como resultado de todo ello, propuso una moralidad rígida que condenaba el matrimonio y cuanto tuviese relación con la materia.

Incitó al estudio constante de la SE, rechazando toda alegoría en la exégesis. Su recorte del canon obligó a la iglesia a formular y constituir la lista de libros inspirados y canónicos.

Las obras de Marción se han perdido, pero han podido reconstruirse gracias a los ataques de que fue

objeto y principalmente por parte de la obra *Adversus Marcionem*, tradicionalmente atribuida a Tertuliano. Parece que escribió un *Instrumentum* que debía de ser una especie de canon y unas *Antithesis* (*¿Proevangelium?*) que, con toda probabilidad, era una justificación de su selección y comentario de los libros admitidos.

A. Harnack, a quien en gran parte se debe la reconstrucción de esta figura vigorosa, ha pretendido hacer de Marción un protestante precoz. De lo que apenas caben dudas es de sus relaciones con Cerdon y con los gnósticos, cuya doctrina se deja sentir con fuerza en sus teorías bíblicas y morales.

Prólogos marcionitas. Son los que en la mayoría de los mejores códices de la Vulgata preceden a las epístolas de san Pablo. Probablemente tuvieron su origen en círculos marcionitas de Roma, de los que debió salir la primera versión latina del epistolario paulino. Así lo creen el benedictino De Bruyne, Harnack y otros, aunque Lagrange lo niega.

Bibl.: D. de Bruyne, *Prologues bibliques d'origine marcionite* en *RBén*, 14 (1907), págs. 1-16. A. Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig 1921; íd., *Neue Studie zu Marcion*, ibíd., 1923; íd., *Der marcionische Ursprung der älteste Vulgata-Prologue zu den Paulus-briefen*, en *ZNW*, 24 (1925), págs. 204-218. M. J. Lagrange, *Les Prologues prétendus marcionites*, en *RB*, 35 (1926), págs. 161-173; íd., *Saint Paul ou Marcion*, ibíd., 41 (1932), págs. 5-30. J. Knox, *Marcion and the NT*, Chicago 1942. E. C. Blackman, *Marcion and his Influence*, Londres 1948.

C. GANCHO

MARCIÓN, Evangelio de. Análogamente a lo expuesto al hablar del *Evangelio de Basílides*, podemos decir también que no se trata en el caso presente de un evangelio apócrifo propiamente dicho. Marción, a quien no se puede catalogar entre los gnósticos, quiso depurar el NT de todo elemento judío, por lo cual lo dejó reducido al evangelio de san Lucas, mutilado, y a las diez primeras epístolas de san Pablo. Las mutilaciones y alteraciones que de esta manera sufrió en sus manos el sagrado texto pueden adivinarse por las citas que de él hacen los santos Padres.

Bibl.: A. Harnack, *Marcion. Das Evangelium von fremden Gott*, en *TU*, 45 (1921), págs. 165-122. A. de Santos Otero, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid 1956, pág. 80.

A. DE SANTOS OTERO

MARCOS, Biografía de san. Sobre la persona de Marcos tenemos referencias bíblicas y tradiciones extrabíblicas de mayor o menor garantía histórica.

1. Habla de Marcos especialmente el libro de los Hechos de los apóstoles, pero también se le menciona alguna que otra vez en las epístolas de Pablo y en la primera epístola de Pedro.

a) Hay en primer lugar cierta fluctuación en su nombre. Unas veces se le llama Juan a secas[1], otras veces, Juan, apellidado Marcos[2], y, otras veces, sólo Marcos[3]. Lo que parece más probable es que se trate del mismo personaje, que teniendo un nombre judío (Juan), tomó, como no era infrecuente en la costumbre de la época, un nombre latino (*Marcus*), del griego Μάρκος.

b) Conocemos el nombre de su madre, que era María, de quien sabemos que tenía alguna relación con Pedro. Éste, liberado de la prisión en que le tuvo Herodes, «se dirigió a la casa de María, la madre de Juan, apellidado Marcos»[4]. No sería descaminado pensar, dada esta relación de Pedro con la familia de Marcos, que Pedro fue quien convirtió y bautizó a Marcos.

c) Marcos, de quien sabemos por Col 4,10 que era primo de Bernabé, un levita de origen chipriota[5], acompaña a éste y a Pablo, cuando de Jerusalén regresan a Antioquía[6]. También les acompaña en el primer viaje apostólico. El texto dice que tenían a Juan como auxiliar (ὑπηρέτης)[7], término que tal vez deba entenderse en el sentido de que era él quien organizaba la parte exterior del apostolado.

d) Por la primavera del 52 sucede que Marcos, sin que sepamos las causas, tal vez por disensiones en algunos puntos de vista, se separa de Bernabé y de Pablo. Acaece esto en Perge de Panfilia. Marcos se vuelve a Jerusalén[8].

e) Más adelante, la persona de Marcos será indirectamente la ocasión de discusiones entre Pablo y Bernabé. Queriendo Bernabé en una segunda expedición apostólica, que había planeado con Pablo, llevar consigo a Marcos, Pablo se opuso, estimando que no debía llevarlo consigo por la razón de haberse separado de ellos desde Panfilia, abandonándolos en el trabajo. Esta actitud produjo un agudo conflicto entre Pablo y Bernabé, hasta el punto que se separaron el uno del otro. Bernabé, tomando a Marcos, se embarcó para Chipre. Pablo, tomando por compañero a Silas, recorrió Siria y Cilicia, consolidando las iglesias o comunidades cristianas[9].

f) Por el año 62 ó 63 vuelve a aparecer Marcos al lado de Pablo prisionero en Roma, como consta de la carta a los Colosenses[10], y está en Oriente cuando Pablo escribe desde Roma a Timoteo, que parece que está en Éfeso, y le ruega que traiga consigo a Marcos, de quien espera que va a serle útil para el ministerio[11].

g) Según 1 Pe 5,13, que parece estar escrita desde Roma, Pedro llama a Marcos «mi hijo». Este detalle pudiera estar a favor de la tradición que presenta a Marcos como «intérprete» de Pedro, lo que querría decir que en una segunda fase de su vida habría acompañado a Pedro, de quien reproduce mucho material en su evangelio.

2. Según una tradición que refiere Eusebio[A], Marcos sería el fundador de la Iglesia de Alejandría; pero de esta tradición no se encuentra ningún vestigio en los alejandrinos Clemente y Orígenes, y, por lo tanto, queda como dudosa.

Marcos murió mártir según el *Chronicon Paschale*[B]. Pero ningún Padre antiguo lo confirma y el *Chronicon Paschale* (de la mitad del siglo VII), crónica que abarca desde Adán hasta el 629, sólo tiene valor en lo que se refiere a los último decenios.

[A] *Hist. Eccl.*, 7,25,15. [B] *PG*, 92, 608.

[1] Cf. Act 13,5; 13,13. [2] Act 12,12.25; 15,37. [3] Act 15,39; Col 4, 10; Flm 24; 2 Tim 4,11; 1 Pe 5,13. [4] Cf. Act 12,12-17. [5] Act 4,36. [6] Act 12,25. [7] Act 13,5. [8] Act 13,13; cf. 15,38. [9] Act 15,36-41. [10] Col 4,10; Flm 24. [11] 2 Tim 4,11.

Bibl.: M. J. Lagrange, *Évangile selon Saint Marc*, 6.ª ed., París 1942, págs. 16-20. C. S. Emden, *St. Mark Debt to Peter*, en *ChQR* (1953), págs. 61-71. J. C. Fenton, *Paul and Mark*, en *Stud. in Mem. of R. H. Lightfoot*, Londres 1955, págs. 89-112. B. Al-



Panorámica de Jerusalén con las torres del palacio de Herodes (centro derecha). En Jerusalén vivía María, la madre de Marcos, y su casa era un centro de reunión para todos los cristianos. (Foto P. Termes)

TANER, *Patrología*, 4.ª ed., Barcelona 1956, pág. 227 (trad. esp.). P. PARKER, *John and Mark*, en *JBL* (1960), págs. 97-110. E. STAUFFER, *Der Methurgeman des Petrus*, en *Festschrift für Schmid*, Regensburgo 1963.

J. ALONSO DÍAZ

MARCOS, Evangelio de. I. CIRCUNSTANCIAS EN QUE FUE COMPUESTO EL EVANGELIO DE MARCOS. 1. Sobre Marcos, autor del evangelio que lleva su nombre, hay consentimiento unánime en todos los testimonios de la antigüedad (Papías, Justino, etc.).

Estos testimonios coinciden en señalar a Marcos como «intérprete» de Pedro y autor de un evangelio compuesto en Roma, ya durante la vida de Pedro, ya después de su muerte.

Ello no quiere decir que Pedro haya sido la única fuente del evangelio de Marcos. Esto no se afirma taxativamente, sino que lo que se pretende decir es la conexión del evangelio de Marcos con la predicación de Pedro. El término intérprete no significa precisamente que trasladase el lenguaje arameo de Pedro al griego común; puede significar simplemente una especie de secretario.

2. Los destinatarios de su evangelio son cristianos procedentes del paganismo, como se deja entrever por varios pasajes.

a) Se explican las palabras arameas: *Boanerges*[1], *talitha cumi*[2], *qŏrbān*[3], *effetá*[4], *ʾAbbāʾ*[5], *Gólgota*[6], *Elí, elí, lamma sabacthani*[7]. En esto coincide con Juan[8].

b) Explica también ciertos usos y costumbres hebreas: Abluciones[9], cordero pascual[10], *parasceve*[11].

[1] Mc 3,17. [2] 4,41. [3] 7,11. [4] 7,34. [5] 14,36. [6] 15.22. [7] 15,34. [8] Cf. Jn 1,38; 20,16. [9] Mc 7,3-4. [10] 14,12. [11] 15,42.

3. En cuanto a la fecha de composición hay estos indicios para determinarla:

a) El testimonio de Ireneo[A] dice: «Después de éstos (Pedro y Pablo: entre el 64-67), Marcos el discípulo e intérprete de Pedro nos transmitió también por escrito las cosas predicadas por Pedro».

b) El discurso escatológico[1] refleja probablemente la situación del 64-66 antes del asedio de Jerusalén por parte de los romanos, y la insistencia en el sufrimiento y la persecución[2] se explica muy bien con el tiempo de la persecución de Nerón.

c) Por otra parte, en el discurso del cap. 13 se habla con más precisión de la destrucción de Jerusalén, que Lucas, por ejemplo, señala muy claramente. Mientras Marcos dice: «Cuando viereis la abominación de la desolación estando donde no debe estar», Lucas dice: «Cuando viereis a Jerusalén cercada por ejércitos» (el

ejército de Tito y Vespasiano)[3]. La menor precisión de Marcos parece delatar que escribe antes de la destrucción de Jerusalén. Debió, pues, de ser escrito el evangelio de Marcos entre el 64 y el 70.

[A] *Adv. Haer.*, 3,1-2.

[1] Mc cap. 13. [2] 8,34-38; 10,38-39; 13,9.13, etc. [3] Lc 21,20.

4. A favor de Roma como lugar en que apareció el evangelio de Marcos están los testimonios de Ireneo, del prólogo antimarcionita y de Clemente de Alejandría.

Otro argumento a favor de Roma o de Italia puede ser el hecho de que se traducen al latín algunas expresiones griegas: λεπτὰ δύο, ὅ ἐστιν κοδράντης, *quadrans*[1], ἔσω τῆς αὐλῆς, ὅ ἐστιν πραιτώριον, *praetorium*[2]. En cambio, otras palabras latinas que aparecen en el evangelio por ser casi todas ellas técnicas no pueden ser invocadas como argumento, ya que se usaban también fuera de Italia por todo el imperio. Estas palabras son λεγιών, *legio*[3], δηνάριον, *denarius*[4], y κεντυρίων, *centurio*[5].

[1] Mc 12,42. [2] 15,16. [3] 5,9. [4] 12,15. [5] 15,39.

II. ¿CÓMO FUE COMPUESTO EL EVANGELIO DE MARCOS? Podemos distinguir las primitivas teorías y las teorías más recientes. De las primeras hemos de enumerar aquí solamente dos, dado su interés:

1. Antiguamente prevaleció la opinión de san Agustín[A], según el cual Marcos es un compendio del evangelio de Mateo: *Marcus eum subsecutus, tamquam pedisequus et breviator eius videtur.*

De aquí se explica el eclipse que atravesó durante siglos el evangelio de Marcos al encontrar los cristianos referencias mucho más completas acerca de los hechos y la doctrina expuesta por Jesucristo y que figuraban en los otros evangelios.

El eclipse perduró hasta los tiempos recientes y cesó al admitirse corrientemente desde hace un siglo, como anterior a Mateo y Lucas, el evangelio de Marcos. Al tenerse este evangelio como el primitivo evangelio escrito, quedó revalorizado ante los críticos, por ser el que nos acerca más a los hechos y doctrinas de Jesús. Las razones que se hicieron y se hacen valer en favor de la prioridad de Marcos son el mayor refinamiento estilístico y teológico que se advierte en Mateo (y Lucas) en los pasajes paralelos con Marcos.

Es bastante improbable que Marcos, escribiendo después de Mateo, hubiera introducido cambios en que quedaran rebajados el estilo y la teología a un nivel inferior. Estos cambios, por el contrario, se comprenden muy bien por parte de Mateo, escribiendo después de Marcos.

Ruinas del teatro y estadio en la colina de la acrópolis de Perge, en la región de Panfilia, lugar en donde Marcos se separó de Pablo y Bernabé, en el primer viaje apostólico de san Pablo. (Foto P. Termes)





Vista del foro de Roma con las columnas de Cástor y Pólux y el arco de Tito, al fondo. En Roma Marcos colaboró con san Pablo y escribió el evangelio a petición de sus fieles. (Foto P. Termes)

2. La teoría del *Urmarkus*, o «Marcos primitivo»: Supuesta la prioridad de Marcos, la crítica se aplicó a descubrir las fuentes de Marcos, y creyó en un principio reconocer un Marcos primitivo anterior al Marcos actual.

Así se explicaría que parte del material del Marcos actual falte en Lucas[1], y el que se encuentre en Marcos una serie de pequeños detalles que faltan igualmente en Lucas y Mateo, como nombres personales, números, palabras arameas, comentarios explicativos, palabras latinas, referencias locales y temporales.

El punto débil de la teoría está en que las omisiones pueden explicarse por otras causas que por la ausencia del material omitido en la fuente utilizada. Por ejemplo, Lucas pudo haber omitido el material de Marcos 6,45-9,26 por el deseo de silenciar milagros realizados por medios materiales[2], evitar repeticiones innecesarias, tendencia a omitir controversia antifarisaica[3] e intención de ahorrar reproches a los Doce.

[A] *De Consensu Evangelistarum*, 1,2.

[1] Cf. Mc 6,45-8,26. [2] Mc 7,32-37; 8,22-26. [3] 7,1-23.

3. De las teorías más recientes, he aquí algunas:

a) *Teoría de V. Taylor*. En el estudio referente a la composición del evangelio, parte del análisis del material marcano, de las perícopes o pequeñas unidades, que clasifica en narraciones de sentencia (*pronouncement-stories*) o narraciones que enmarcan una sentencia de Jesús de interés para la comunidad, en narraciones de milagros, en narraciones referentes a Jesús, en episodios construidos por Marcos (o un predecesor) a base de una tradicción fragmentaria, en sumarios y en dichos y parábolas.

Después del análisis del material marcano, Taylor estudia los conjuntos en que se agrupan las unidades en el interior del evangelio según un orden cronológico o afinidad lógica.

Mucho de este material estaba ya agrupado en conjunto. Secciones como las narraciones de conflictos con los fariseos[1], las parábolas del cap. 4, el discurso escatológico en el cap. 13, etc., que ya se encontraban por escrito y fueron incorporadas en el libro. Taylor enumera dieciocho pequeños conjuntos.

Se considera, por fin, la tercera etapa, o sea la organización de los diversos grupos en el plan de conjunto del evangelio.

El evangelio no es una composición literaria cuidadosamente planeada, sino un escrito popular condicionado por el estado de las tradiciones existentes y por el hecho de que el evangelio era un género totalmente nuevo.

Marcos ha hecho de los episodios sueltos y de los ya agrupados una narración continua, ligando los episodios por medio de notas redaccionales y resúmenes.

El esquema, a grandes rasgos, que encuadra el evangelio es geográfico-cronológico. Después de una introducción, se describe el ministerio en Galilea, después el ministerio fuera de ella. La confesión de Cesarea de Galilea señala un punto culminante. A partir de este momento, comienza a describirse el viaje hacia Jerusalén. Sigue el ministerio en la ciudad santa y, por fin, la pasión y resurrección.

[1] 2,1-3,6.

b) Teoría de H. A. Guy. Este autor concibe así la composición del evangelio de Marcos:

Toma como punto de partida la afirmación de Papías de que Marcos escribió cuidadosamente, pero sin orden. Guy analiza este desorden, que se manifiesta en las interrupciones de la narración, en las muchas repeticiones, en las disposiciones al azar, en la falta de conexión a veces. Todo esto juntamente con un gran orden por otra parte. Este orden aparece desde el punto de vista cronológico, extendiéndose la narración desde el bautismo hasta la muerte de Jesús. Hay también un esquema geográfico fácilmente discernible, así como cierta organización por materias.

Ante este fenómeno, se pregunta por qué el autor, que supo dar cierto orden, no suprimió otras fuentes manifiestas de desorden.

La explicación de Guy es la siguiente: mantiene, con la opinión común de la escuela de la historia de las formas, que las perícopes circularon como unidades individuales en la Iglesia. Opina que fueron originariamente escritas en hojas de papiro sueltas. Hasta aquí la primera etapa de la formación del evangelio.

La primera forma oral transcrita servilmente explica algunos paréntesis que se encuentran en la narración.

En la segunda etapa, un compilador reunió tal como estaban esas hojas de papiro, dándoles cierto orden rudimentario. Pretendía con ello, sin duda, ofrecer un libro de notas a otro compilador, pero no pudo lograr una obra acabada.

Guy conjetura que el compilador debió de haber muerto, que debió de ser interrumpido en su trabajo o que debió de trasladarse a otra parte. Tal vez dejó instrucciones a alguno para que su obra fuera llevada a término satisfactorio. Pero hubo un proceso ulterior, llevado a cabo por otro, a quien Guy llama el *editor* (en ing.) del evangelio. Éste tuvo que concatenar los episodios separados, incluyó algún material adicional no coleccionado por el compilador y vio que el conjunto se había convertido en un libro.

El compilador había sido Juan Marcos; el *editor*, otro. La obra llevaría el nombre de Marcos, puesto que era hombre de prestigio. En las principales partes del libro, la mano es de Juan Marcos, pero la obra es de Pedro.

Marcos usó también algunas fuentes escritas.

c) Teoría de L. Vaganay. Lo más peculiar de la teoría de Vaganay es que el evangelio arameo del apóstol Mateo, traducido al griego, no solamente ha sido utilizado por el Mateo canónico y Lucas, sino también por Marcos y, por tanto, tal evangelio constituye la base de la tradición sinóptica. Marcos toma del Mateo arameo no solamente el contenido, sino también el orden y la sucesión de las perícopes.

Ambos evangelios, el primitivo Mateo y el actual de Marcos, son muy semejantes. Si hay alguna pequeña diferencia, es porque Marcos en su transcripción casi literal del Mateo arameo ha introducido aquí y allá algún detalle pintoresco que debía personalmente a la predicación de Pedro.

Sucede con frecuencia que Mateo y Lucas coinciden entre sí, cuando van siguiendo a Marcos, en omitir estos detalles que se encuentran en Marcos. Esta coincidencia se explica porque siguen más ceñidamente al Mateo arameo.

Vaganay sostiene además que la catequesis de Pedro en Jerusalén, semejante a la catequesis de Pedro en Roma, está en la base de la redacción del evangelio arameo de Mateo, y Marcos es, al mismo tiempo, dependiente de Mateo y dependiente de Pedro.

Según Vaganay, el trabajo redaccional de Marcos fue escaso. Conservó con extrema fidelidad el texto escrito de Mateo arameo traducido al griego.

La teoría de Vaganay no parece probable que se imponga; resulta difícil imaginar la labor redaccional de Marcos, que sería copiar casi a la letra al Mateo arameo y, sin embargo, saber insertar aquí y allá rasgos y detalles pintorescos, y todo sin que aparezcan como intrusos, sino como nacidos esos detalles con el mismo relato.

Esos detalles, más que añadidos por Marcos al relato esquemático del Mateo arameo, parece que se explican mejor considerándolos como pertenecientes de por sí al relato de Marcos independiente del Mateo arameo, y suprimidos después por Mateo y Lucas, porque ambos, por algún motivo, los juzgaron sin interés para sus lectores (Levie).

d) En conclusión, lo más seguro que parece poder decirse es que Marcos utilizó el material que circulaba en la tradición oral, y que estaba respaldada por un testigo ocular que no es otro que Pedro. Es muy probable que utilizara también otras fuentes que no proceden inmediatamente de un testigo ocular. Este material pudo estar ya escrito fragmentariamente en pequeños conjuntos antes de ser incorporados en el evangelio definitivo.

III. Marcos como un libro teológico. 1. Crítica independiente. Algunos críticos independientes han opinado que Marcos no intenta dar una narración objetiva de la vida y de la obra de Jesús, sino una teología.

Citemos brevemente por ejemplo, la teoría de Bultmann sobre la elaboración teológica de la tradición, que desemboca en el evangelio de Marcos.

En el pensamiento de Bultmann hay que distinguir respecto a Jesús, antes de la redacción del evangelio de Marcos, los siguientes estadios:

a) En el estadio de su vida humana, Jesús fue sólo un profeta que anunció el advenimiento inminente del reino de Dios. No pretendió ser el Mesías, sino solamente un signo del reino inminente.

b) Después de la resurrección, la Iglesia, como consecuencia de las apariciones (subjetivas según Bultmann),

tuvo a Jesús por el Mesías, no ya como el anunciador del reino venidero, sino como su realizador. Bultmann se funda para la afirmación, de que Jesús sólo después de la resurrección fue reconocido como Mesías en algunos textos de los Hebreos[1] y de las epístolas de san Pablo[2], en los que cree encontrar la afirmación de su tesis.

c) El tercer estadio, según Bultmann, está construido por la extensión del cristianismo en el mundo griego, en el que Jesús, Mesías después de la resurrección, evoluciona y pasa a ser un *hombre divino*, Hijo de Dios, y preexistente.

[1]Heb 2,36. [2]Rom 1,4; Flp 2,9 y sigs.

En la redacción del evangelio de Marcos se tiene en cuenta, según Bultmann, todo el proceso evolutivo llegado a su término y se nos da, no al Jesús de la historia, sino al Jesús producto de la evolución. El evangelio, pues, de Marcos, y mucho más el de Juan, es una reelaboración de los datos históricos conforme a la nueva idea que se tiene de Jesús: Jesús es ya en vida mortal Mesías e Hijo de Dios.

De acuerdo con esta afirmación general, está lo que se dice de escenas particulares del evangelio de Marcos (p. ej., bautismo, confesión de Pedro y transfiguración, proceso y profesión mesiánica, etc.).

Así, en la teoría de Bultmann, toda la vida terrena de Jesús queda vacía de contenido cristológico.

a) Este contenido se lo da Marcos, pero todavía un poco tímidamente en comparación con el cuarto evangelio.

b) Bultmann sigue aquí la teoría de Wrede del secreto mesiánico. Marcos o los de su círculo creyeron conveniente no cristologizar demasiado la vida terrena de Jesús para no chocar tan abiertamente con el hecho de que, sólo después de la resurrección, Jesús fue reconocido por Mesías e Hijo de Dios. Esto lo logra mediante el secreto mesiánico. Cristo evita en su vida terrena ser reconocido por Mesías, y por eso impone silencio cuando hay peligro, en determinadas circunstancias, de que le reconozcan abiertamente por tal.

c) De esta manera, Marcos hace el primer tanteo de reconciliar la cristología primitiva del evangelio con la cristología de la postresurrección y las concepciones cristológicas tardías del cristianismo helenístico. El cuarto evangelio llevaría el tema mucho más lejos.

2. Crítica de la teoría de Bultmann. La teoría de Bultmann resulta bastante subjetiva y sus posiciones frágiles, como puede verse indicado, p. ej., escena por escena, en mi *Introducción al Evangelio de Marcos*. Citemos sólo dos ejemplos en contra de Bultmann:

a) La profesión de mesianidad ante el sumo sacerdote tiene todas las garantías de historicidad, ya que Jesús fue condenado a muerte como un pretendiente mesiánico[1].

b) El secreto mesiánico tiene también todas las garantías de ser un hecho fundado en la historia y no una creación de Marcos o de su círculo. Y la razón de esta especie de secreto que guardó Jesús[2], debe de estar no precisamente en una medida de prudencia con la que quisiera evitar antes de tiempo un entusiasmo popular que obstaculizase su plan, sino que el título de Mesías lo consideraba Jesús como el que convenía al inaugurador del reino de Dios, y Jesús no sería el inaugurador del reino de Dios sino mediante su muerte y resurrección.

En otras palabras, Jesús es ya durante su vida el Mesías, pero sólo en el sentido que estaba destinado a morir según el plan de Dios y, mediante su muerte, introducir la nueva alianza, o el reino, y entonces sería plenamente el Mesías. Por eso no hace mucho hincapié durante su vida en el título de Mesías, como se puede ver en la escena de la confesión de Pedro[3]. Si delante del sumo sacerdote admite más abiertamente el título, es porque ya estaba en el umbral de la muerte, que era la que le había de dar la plenitud de contenido (Fuller).

Toda la crítica católica y gran parte de la no católica está conforme en valorar el carácter histórico de Marcos, no solamente porque detrás de él está como testigo su maestro Pedro, sino por su mismo estilo sobrio e histórico. Toda la forma literaria, tanto interna como externa, es esencialmente histórica. Esto no quiere decir que el fin no sea más bien teológico. Al principio se nos dice que el libro es el «Evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios»[4]. Esta frase inicial califica toda la obra y declara el pensamiento de Marcos al escribir la historia de los hechos y sentencias de Jesús. Él creía ya en «Jesucristo, Hijo de Dios». Y escribe, como lo hará después Juan, para que los demás crean y se confirmen en «Jesucristo, Hijo de Dios». El libro tiene un carácter catequético, pero que utiliza la realidad de la historia para iluminar la persona y la obra de Jesús.

La realidad de Jesús, el Cristo e Hijo de Dios, no la crea la fe, sino que la descubre en la historia misma de Jesús, que en sus hechos y en sus palabras se ha revelado como Mesías e Hijo de Dios, en el sentido estricto de la palabra. Los evangelios son libros de teología, pero el instrumento literario de que se sirve para iluminar la fe, no es el que Pablo o Juan y Pedro siguen en sus cartas, sino el instrumento de la historia. En este sentido, Marcos es un libro de teología y de historia. De teología, porque su contenido y su fin es teológico; de historia, porque su forma es histórica y sobre todo porque da hechos y sentencias históricas, que iluminan y fundan la fe y la teología.

[1]Mc 15,2.9.26. [2]Cf. Mc 1,35.44, etc. [3]Mc 8,27-30. [4]Mc 1,1.

3. Teología implicada en la narración histórica del evangelio de Marcos. En la narración de Marcos se advierten unas cuantas líneas bien determinadas de pensamiento. La venida de Jesús señala una etapa definitiva, la última. Jesús viene para derrocar a las potencias supraterrestres. El Protoevangelio está subyacente en el evangelio de Marcos lo mismo que en el cuarto evangelio, aunque no aparece, como en éste, la mujer asociada. En Mc 1,15 se contiene el programa «el reino de Dios se ha acercado». El poder del que fue príncipe hasta ahora de este mundo ha sido quebrado[1]. Desde Mc 1,16 a 8,21 se expone cómo se va realizando la desposesión de Satanás por medio de los exorcismos. Los milagros son, por otra parte, signos de que el reino de Dios está por venir. El campo de los milagros se va ensanchando según avanza la narración. De Mc 2,1-2 se desprende que Jesús puede perdonar los pecados, que

es más que todas las curaciones precedentes. No obstante estas manifestaciones, los discípulos que juntó Jesús siguen a oscuras sobre la personalidad de su Maestro.

En Mc 8,21 comienza la segunda parte del evangelio. Hasta ahora seguían los discípulos a Jesús como a un gran rabino obrador de maravillas. Ahora, por fin, caen las vendas de sus ojos y Pedro, en nombre de todos, le confiesa como el Mesías. En adelante, la actividad de Jesús se concentrará especialmente en aleccionar a los discípulos, sólo parcialmente iluminados y todavía en gran parte a ciegas, sobre el verdadero destino del Mesías según el plan de Dios: realizar la misión del Siervo de Yahweh y, con su muerte redentora, introducir la nueva Alianza y el Reino, y ser así el Hijo del hombre glorificado. Son escenas claves en este sentido, a partir de la confesión de Cesarea de Filipos, las predicciones de la pasión con terminología del Siervo de Yahweh, la transfiguración y la institución de la Eucaristía, con la misma terminología subyacente, y la profesión mesiánica solemne ante el sumo sacerdote, con la figura danielica del Hijo del hombre en el trasfondo y la pintura mesiánica del Salmo 110 (cf. Burkill, Robinson, etc.).

[1]Mc 1,13.

Bibl.: W. WREDE, *Das Messias Geheimnis in den Evangelien*, 2.ª ed., Gotinga 1913. H. FULLER, *The Mission and Achievement of Jesus*, Londres 1954. H. A. GUY, *Origin of the Gospel of Mark*, Londres 1954. J. LEVIE, *L'Évangile araméen de S. Mathieu est-il la source de l'évangile de S. Marc?*, en *NRTh* (1954). L. VAGANAY, *Le problème synoptique*, Paris-Tournai 1954. V. TAYLOR, *The Gospel According to St. Mark*, Londres 1955. T. A. BURKILL, *St. Mark's Philosophy of History*, *NTS* (1957), págs. 142-148. J. M. ROBINSON, *The Problem of History in Mark*, Londres 1957. R. BULTMANN, *Theologie des Neues Testaments*, I, 2.ª ed., Gotinga 1958, pág. 25 y sigs. O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, París-Neuchâtel 1958. A. KUBY, *Zur Konzeption des Markus Evangeliums*, en *ZNW* (1958), pág. 52 y sigs. E. TROCMÉ, *La formation de l'Évangile selon Marc*, Paris 1963. J. ALONSO DÍAZ, *Comentario al evangelio de Marcos*, en *La Sagrada Escritura*, I, 2.ª ed., Madrid 1964, págs. 366-379.

J. ALONSO DÍAZ

MARDOQUEO (heb. *mŏrdĕkay*; Μαρδοκαῖος; Vg. *Mardochaeus*). Es el personaje principal del libro de Ester[1], que se nos presenta como el primo y tutor de ésta. Su familia había sido desterrada por Nabucodonosor en la primera deportación del año 598, juntamente con Jeconías (Joaquín). Pertenecía a la tribu de Benjamín, hijo de Yāʾir, hijo de Šimʿi, hijo de Qīš. Estos dos últimos personajes hacen remontar los ascendientes de Mardoqueo hasta el enemigo de David[2], Šimʿi, y al padre de Saúl, Qīš[3]. Esto lleva a considerar a Mardoqueo y a Ester como de ascendencia real.

En la narración del libro de Ester, Mardoqueo es caracterizado como «el judío» y resulta el contrincante de Amán, que es caracterizado como el agagita, o descendiente de ʾĂgāg, rey de los amalecitas. El autor de Ester contrapone intencionadamente estos dos personajes, que llegan a ser símbolo de la lucha de los judíos contra sus enemigos[4], caracterizados por Amán, el enemigo de los judíos. El libro de Ester, al presentar la lucha de Mardoqueo, el judío, y Amán, el agagita, es un reflejo y una corrección de los hechos y actitudes narrados en 1 Sm cap. 15.

El nombre Mardoqueo, Mŏrdĕkay, es de origen babilónico y significa probablemente «el que pertenece a Marduk».

[1]Est 2,5-7 y *passim*. [2]Cf. 2 Sm 16,5; 1 Re 2,8; 36,4. [3]1 Sm 9,1; 14,51; 1 Cr 8,33. [4]Cf. Est, Apéndice: Sueño de Mardoqueo (LXX y Vg.).

Bibl.: → **Ester**. B. GIRBAU, *Ester*, en *La Biblia de Montserrat*, Montserrat 1960.

B. GIRBAU

MARDUK (sum. *amar-utu-ke* > *mar-tuk* > *mar-duk*, o también *amar-ud-ak* > *mar-ud-ak* > *mer-od-ak*; heb. *mĕrōdāk*; Μαιρωδάχ; Vg. *Merodach*). Originariamente era una divinidad agraria, dios del sol y de la vegetación que renacen. Cuando al principio del II milenio A.C., bajo el reinado de Hammurabi, Babilonia obtuvo la supremacía en Mesopotamia, se asignó a Marduk, que recibía culto en aquella ciudad, el rango supremo en el panteón caldeo. Según el mito babilónico de la creación, Marduk, hijo de Bel o Enlil, salvó a los dioses luchando contra el caos, representado en forma del monstruo Tiamat. Después de su victoria, los dioses le concedieron la supremacía[A]. En lo sucesivo se traspasaron a Marduk los atributos de Bel, la obra de la creación, atribuida anteriormente a Ea o Enlil, y la sabiduría y el conocimiento de las artes de hechicería. Durante todo el tiempo que duró la hegemonía de los reyes babilónicos después de Hammurabi, se continuó glorificando a Marduk como dios supremo, pero con el triunfo de Asiria, la máxima dignidad fue traspasada al dios de los vencedores, Aššur. No obstante, se siguió honrando grandemente a Marduk, cuyo nombre continuó formando parte de muchos nombres propios, tanto de particulares como de príncipes. Durante el imperio neobabilónico, Nabu, hijo de Marduk, fue cobrando importancia junto a su padre. Al advenimiento de los persas, Ciro y Cambises fueron respetuosos con Marduk, hasta el punto que Ciro el Grande se presentó como su enviado. Jerjes, en cambio, saqueó su templo.

Marduk es nombrado directamente en la Biblia sólo una vez[1]. Más frecuentemente aparece bajo el nombre de → **Bel**.

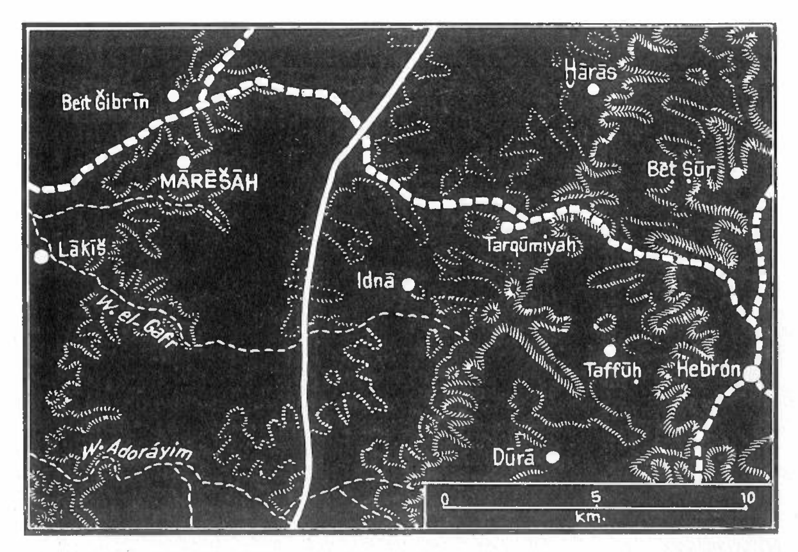
[A]É. DHORME, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, París 1907.

[1]Jer 50,2.

Bibl.: M. JASTROW, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, I, Giessen 1905, págs. 110-113, 250-266. F. MARTIN, *Mérodach*, en *DB*, IV, cols. 997-1001. A. DEIMEL, *Pantheon babylonicum*, Roma 1914, págs. 173-177. G. CONTENAU, *La civilisation d'Assur et de Babylonie*, París 1915, págs. 76-78. É. DHORME, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, París 1945.

G. CAMPS

MĀRĒŠĀH (Μαρισά; Vg. *Maresa*). Calebita, padre de Hebrón[1]. El hecho de que en otros lugares se aplique esta designación («padre») a ciudades o regiones[2] hizo pensar en que éste era un caso más y que posiblemente Mārēšah había sido el fundador de dicha ciudad israelita después de acabar con los primeros habitantes del lugar, según se describe en el libro de Josué[3]. Sin embargo, el hecho de que en el versículo siguiente se mencione a Hebrón como nombre de persona, hace suponer errónea tal interpretación.



Mapa en el que puede apreciarse la situación de Mārēšāh

En el mismo versículo, algunos traductores, siguiendo a los LXX leen «Mārēšāh, padre de Zīf», en lugar de Mēšāᶜ, según el texto hebreo.

En otro pasaje se habla de un Mārēšāh, hijo de Laᶜdāh[4], pero sin duda alguna se refiere a la ciudad del mismo nombre.

[1] 1 Cr 2,42. [2] 1 Cr 1,5-6.7.8, etc. [3] Jos 14,6.15; 15,13.19. [4] 1 Cr 4,21.

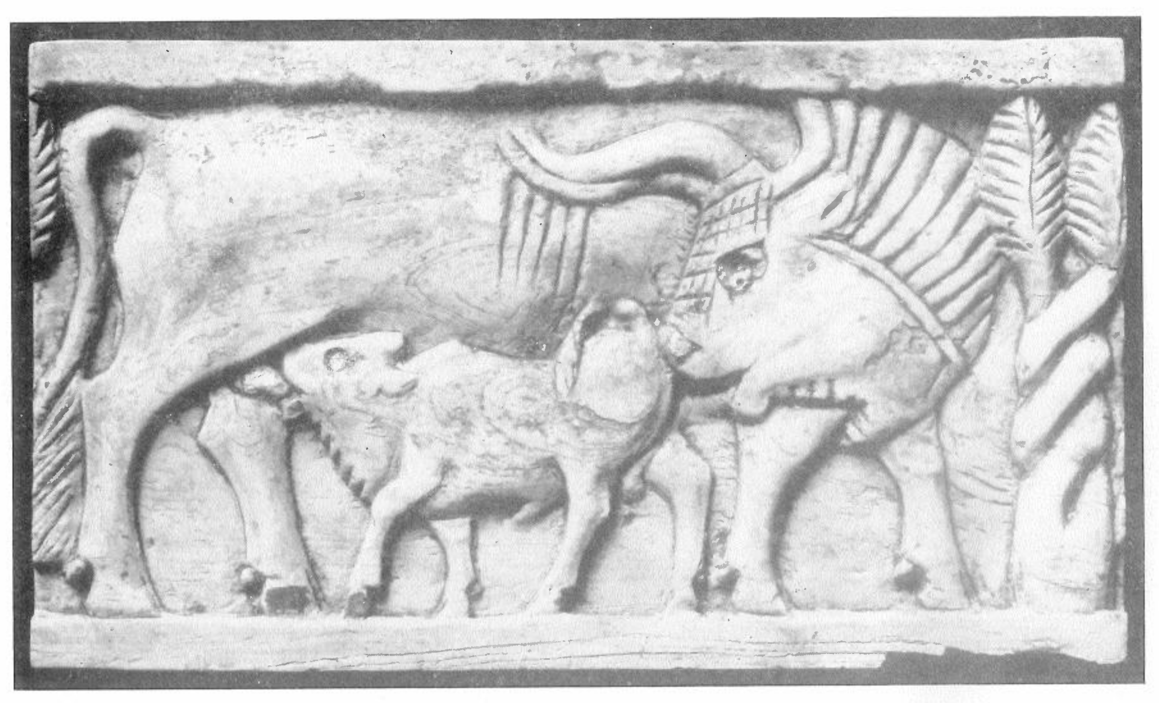
Bibl.: L. MARCHAL, *Les Paralipomènes*, en *La Sainte Bible*, IV, París 1952, pág. 32. H. CAZELLES, *Les livres des Chroniques*, en *LSB*, pág. 1259, n. 42. É. DHORME, en *BP*, I, pág. 1259, n. 2.

J. A. PALACIOS

MĀRĒŠĀH, (heb. var. *mārēʾšāh*, «ciudad importante»; Βαθησάρ, Μαρησά; Vg. *Maresa*). Ciudad cananea mencionada en las cartas de el-ᶜAmārnah con el nombre de *muḫrašti*; posiblemente es idéntica a la Μαρισάν de Flavio Josefo.

Estaba situada en la región de la Šĕfēlāh, siendo asignada a la tribu de Judá[1]. Fue fortificada en unión de otras ciudades por Roboam[2]. En sus proximidades se dio la batalla entre Asa y Zéraḥ[3], posiblemente un general de Šošenq, si bien algunos autores le suponen a él mismo un faraón egipcio (Dhorme, Göttsberger) o jefe de una tribu nómada (Cazelles). De ella procedía Eliézer, hijo de Dōdāwāhū, que predijo el naufragio de la flota que Josafat y Ocozías habían preparado para ir a Taršīš[4]. Miqueas la menciona en una de sus profecías, pero se trata de un juego de palabras entre *yōrēš*, «poseedor», y Mārēšāh[5].

Tell Sandāḥannah (parte superior izquierda de la ilustración), lugar en donde se sitúa la ciudad cananea de Mārēšāh, en la región de la Šĕfēlāh. (Foto P. Termes)



Marfil, que representa una vaca amamantando a su cría, hallado en el palacio de Arslān Ṭāš (Siria). Siglo IX A.C. (Foto Museo del Louvre)

Mārēšāh se convirtió en capital de los idumeos, que durante el Exilio en Babilonia se asentaron en la región. Desde *ca.* el año 300 A. C. hasta el 250 A. C., estuvo nuevamente bajo influencia egipcia o de los seleucidas. Hacia el 250 A. C. se asentó en ella una colonia de los sidonios al mando de Apolófanes, cuyo nombre se ha conservado en una de las tumbas de dicho lugar que las excavaciones han sacado a la luz. Su helenización fue muy rápida, a pesar de estar bajo dominio egipcio dicha zona, como lo demuestran los nombres griegos en ella encontrados, como el mencionado de «Apolófanes ... arconte de los sidonios establecidos en Marisa» (que tal es el cambio de nombre en ese momento) o el de «Ortas, el macedonio». Las tumbas, además de ilustrarnos sobre la onomástica griega y fenicia, lo hacen también sobre nombres idumeos, los cuales tuvieron establecido en Mārēšāh un importante mercado de esclavos.

Tuvo también su papel en la época macabea. La utilizó Gorgias, gobernador de Idumea, como lugar de refugio. Más tarde cayó en poder de Juan Hircano, según declara F. Josefo, el cual dio permiso a sus moradores idumeos para seguir habitando en ella con tal de que se sometiesen al rito de la circuncisión. Es Flavio Josefo quien permite conocer su historia a partir de este momento. Poco tiempo permaneció en poder judío, ya que el año 63 A.C. Pompeyo la devuelve a los idumeos. Sus murallas, que posiblemente habían sido destruidas por Hircano, son reconstruidas hacia le año 57 A.C. por orden del gobernador Gabinio. Como perteneciente a la región de Idumea, pasó a formar parte de la provincia de Judea cuando César la anexionó a tal provincia dada a Antípater. En Mārēšāh se refugió Herodes al escapar de Antígono y los partos. Éstos la destruyeron el año 40 A.C., no volviendo ya a reconstruirse. Eusebio señala que, en su tiempo, ya era una ciudad destruida.

Se identifica con el actual Tell Sandāḥannah, a 1 km y medio al sur de Beit Ğibrīn, y junto al Ḫirbet Merʿaš, que ha conservado su nombre. Fue excavada por Bliss y Macalister, quienes demostraron la existencia de una importante ciudad helenística, con un plano totalmente helenizado, y restos de pinturas en tumbas que conservan nombres fenicios, idumeos y griegos. Se ha hallado, asimismo, buen número de monedas pertenecientes a los ptolomeos.

[1] Jos 15,44. [2] 2 Cr 11,8. [3] 2 Cr 14,8-14. [4] 2 Cr 20,37. [5] Miq 1,15. [6] 2 Mac 12,35; cf. 1 Mac 5,66.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 13,9,1; 14,8,5; 10,6; 15,13,9. F. J. BLISS, *Report on the Excavations at Tell Sandahannah*, en *PEFQSt*, (1900), págs. 319-338. J. P. PETERS - H. THIERSCH, *Painted Tombs in the Necropolis of Marissa*, Londres 1905. W. F. ALBRIGHT, *Egypt and the Early History of the Negeb*, en *JPOS*, 4 (1924), págs. 146-147. ABEL, II, pág. 379, con bibliografía. B. BAGATTI, *Maresa*, en *ECatt*, VIII, col. 64. W. F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel*, 4.ª ed., Baltimore 1956, págs. 144, 146-147. B. KANAEL, *The Partition of Judaea by Gabinius*, en *IEJ*, 7 (1957), págs. 48-106. SIMONS, §§ 254, 318 (C/9), 976, 1005, 1104, 1113, 1138, 1632. D. BALY, *The Geography of the Bible*, Londres 1959, págs. 146, 165. W. F. ALBRIGHT, *Arqueología de Palestina*, Barcelona 1962 (trad. esp.).

R. SÁNCHEZ

MARFIL (heb. *šēn*, *šenhabbīm*; ἐλέφας, ἐλεφάντινον, ὀδόντες ἐλεφαντίνοι; Vg. *ebur*, *dentes elephantorum*). Ya durante el IV milenio A.C., el marfil se usaba en Palestina para la fabricación de pequeñas estatuas y otros objetos[A]. El arte de decorar los muebles y palacios

con placas labradas de marfil, fue conocido desde muy antiguo en Egipto y alcanzó gran difusión en Fenicia, Siria, Palestina, Mesopotamia y hasta Chipre, Anatolia y Grecia, principalmente a partir de la mitad del II milenio A. C. El inventario de Mme. Decamps de Mertzenfeld enumera más de 1200 piezas, y en los años posteriores no pocas han sido halladas, principalmente en Mari y Ugarit[B].

No consta con certeza de dónde procedía la primera materia. Egipto fue un mercado importante de marfil, procedente de elefantes africanos, pero probablemente buena parte del marfil labrado en Siria y Mesopotamia, donde el elefante sobrevivió hasta el siglo IX A. C., procedía de la misma región. La flota de Salomón traía marfil a ʿEṣyōn Géber en un viaje que duraba tres años[1].

Las piezas halladas en Palestina, procedentes principalmente de Megiddo y Samaría[C], pertenecen al tiempo de la monarquía y a los siglos anteriores. Por las referencias de la Biblia y por los datos arqueológicos, sabemos que el marfil se utilizó principalmente para decorar el mobiliario y las mismas paredes de los palacios[2], y para la fabricación de mesas, cofres, objetos de tocador, pequeñas estatuas, etc. Ezequiel compara la ciudad de Tiro a un navío cuyo puente es de cedro incrustado de marfil y habla del comercio que la ciudad mantenía intercambiando ébano y marfil[3]. El Cantar de los Cantares compara el cuello de la esposa a una torre de marfil y el pecho del esposo a un objeto de marfil bruñido, cuajado de zafiros[4]. Ya en la época romana, el Apocalipsis menciona el marfil entre los objetos que enriquecían la ciudad de Roma, representada en la figura de la ciudad de Babilonia[5].

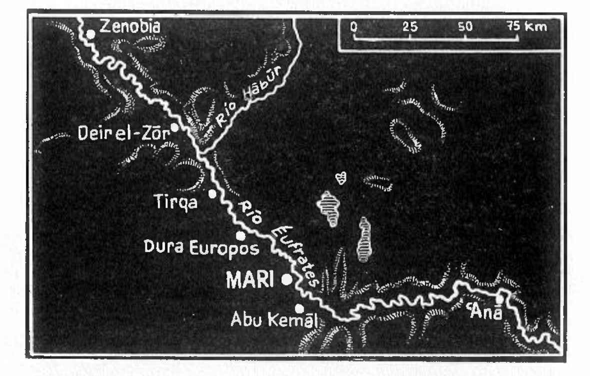
[A] J. PERROT, *Statuettes en ivoire et autres objets en ivoire et en os des gissements préhistoriques de la région de Béerseba*, en *Syr* (1959), págs. 8-19 y láms. II-III. [B] A. PARROT, *Les fouilles de Mari*, en *Syr* (1953), pág. 213 y sigs.; (1954), págs. 160-163, láms. XV, XVIII-XIX; (1962), págs. 163-168. C. F. A. SCHAEFFER, *Les fouilles de Ras Shamra-Ugarit*, en *Syr* (1954), págs. 51-61, láms. VII-X. [C] G. M. CROWFOOT, *Early Ivories from Samaria*, Londres 1938. G. LOUD, *The Megiddo Ivories*, Chicago 1939.

[1] 1 Re 10,22. [2] 1 Re 10,18; 22,39; Sal 45,9; Am 3,15. [3] Ez 27, 6.15. [4] Cant 5,14; 7,5. [5] Ap 18,12.

Bibl.: R. D. BARNET, *Phoenician and Syrian Ivory Carving*, en *PEQ* (1940), págs. 4-19. C. DECAMPS DE MERTZENFELD, *Inventaire commenté des ivoires phéniciens et apparentés découverts dans le Proche-Orient*, París 1954. H. J. KANTOR, *Syro-Palestinian Ivories* en *JNES* (1956), págs. 153-174.

G. CAMPS

Mapa que muestra la situación de Mari



MARGARITA. La Vg. en el AT traduce por *margarita* la voz hebrea *ḥălī*, «alhaja» (los LXX vierten σάρδιον)[1] y, con muy poca seguridad, pero con más exactitud, el plural del mismo vocablo hebreo por *monilia* («collares»; LXX σάρδιον)[2]. En el NT, «margarita» corresponde al castellano perla[3]. La palabra es el calco latino del nombre griego de esta última: μαργαρίτης.

[1] Prov 25,24. [2] Cant 7,2. [3] Mt 13,45-46; 1 Tim 2,9; Ap 17,4; 18,12.16; 21,21.

C. COTS

MARḪEŠWĀN (o también *ḥešwān*; bab. *waraḫ šamnū*, «mes octavo»). Octavo mes del año en el calendario judío adoptado de los babilonios durante la dominación caldea y persa. Consta de 29 ó 30 días, que pueden variar entre el 5 de octubre y el 2 de noviembre de nuestro calendario. Corresponde al mes de Būl del antiguo calendario cananeo. En la Biblia es llamado siempre el octavo mes[1], puesto que los autores sagrados, desde la introducción del calendario babilónico, prefirieron designar los meses por su número ordinal a llamarles por sus nombres babilónicos. Sin embargo, el nombre babilónico se encuentra en los papiros arameos de Elefantina (siglo V A.C.).

[1] 1 Re 6,38; 1 Cr 27,11; Zac 1,1.

Bibl.: R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, París 1958, págs. 281-282.

E. CUCURELLA

MARI. Hoy Tell Ḥarīrī, está a 12 km al noroeste de Abu Kemal en el Iraq. La identificación se obtuvo en 1934 a consecuencia de las excavaciones francesas dirigidas por André Parrot y que continúan en la actualidad; la duodécima campaña se llevó a cabo en 1961.

Antes de la exploración, Mari no era conocida sino por alusiones muy raras, tales como las de las tablillas cronológicas de Nippur y de Kiš, el prisma cronológico de Oxford, la estatua de Itur-Šamagan del *British Museum*, las campañas de Sargón y de Narām-Sin contra Migir-Dagan, la fundación de la dinastía de Isin por Išbi-Irra y «el hombre de Mari». Aparecía asimismo en las fórmulas de los años 33 y 35 de → **Ḫammurabi**, rey de Babilonia, en las estatuas de Puzur-Ištar y en el bajorrelieve del gobernador Šamaš-reš-usur descubiertos en Babilonia por Koldewey.

La excavación estratigráfica indica que Mari existía ya en el IV milenio A.C. y que su última ocupación remonta a los seleucidas (siglos IV-II A.C.). La ciudad conoció dos períodos de existencia muy amplios: la época anterior a Sargón con los reyes pertenecientes a la X dinastía de «después del diluvio» (primera mitad del III milenio), y el segundo, correspondiente a la dinastía de Babilonia (siglos XIX-XVIII A.C.). Destruida por Hammurabi (1792-1750 A.C.), Mari cesó de tener importancia política. Algunos siglos después, hacia el 1300 A.C., se convirtió en colonia militar asiria hasta el momento en que los neobabilónicos (siglo VII A.C.) la suplantaron. Con los seleucidas no fue más que una aldea insignificante, sin duda alguna la Merrhan del itinerario de Isidoro de Charax.

El primero de los grandes períodos antes mencionados denominado presargónico por ser anterior al fundador de la dinastía de Agadé (siglos XXV-XXIII A.C.), no está hasta ahora testificado en Mari si no es por edificaciones religiosas, pues los palacios de esa dinastía todavía no han sido descubiertos. A los nombres ya conocidos por las listas, han venido a sumarse otros descubiertos en las excavaciones y en particular por las estatuas y estatuillas votivas de Lamgi-Mari, Itūr-Šamagan, Iblu-lil. Hasta el presente no han podido ser identificados los santuarios dedicados a Ištar «masculina», Ninḫursag, Ninni-Zaza, Ištarat, Šamaš y Dagan (→ **Dāgōn**). Salvo el primero de los nombrados, todos estos templos estaban agrupados en el centro de la ciudad, dominados por un arcaico ziggurat que hemos llamado, en razón del color de sus ladrillos, «macizo rojo». Además de las esculturas recogidas, es preciso señalar entre los hallazgos vasos de piedra y, sobre todo, diversos elementos de paneles en mosaico, bien de nácar o de marfil.

Sigue una fase intermedia, contemporánea de la dinastía Agadé, pero sin esclarecer hasta el presente. Parece ser que la ciudad destruida por el soberano sumerio Lugalzaggisi (hacia mediados del III milenio), fue ocupada por los reyes agadeos que la trataron con mayor consideración; así, dos hijas de Narām-Sin, Mekibbar y Šumšāni, fueron sacerdotisas en Mari.

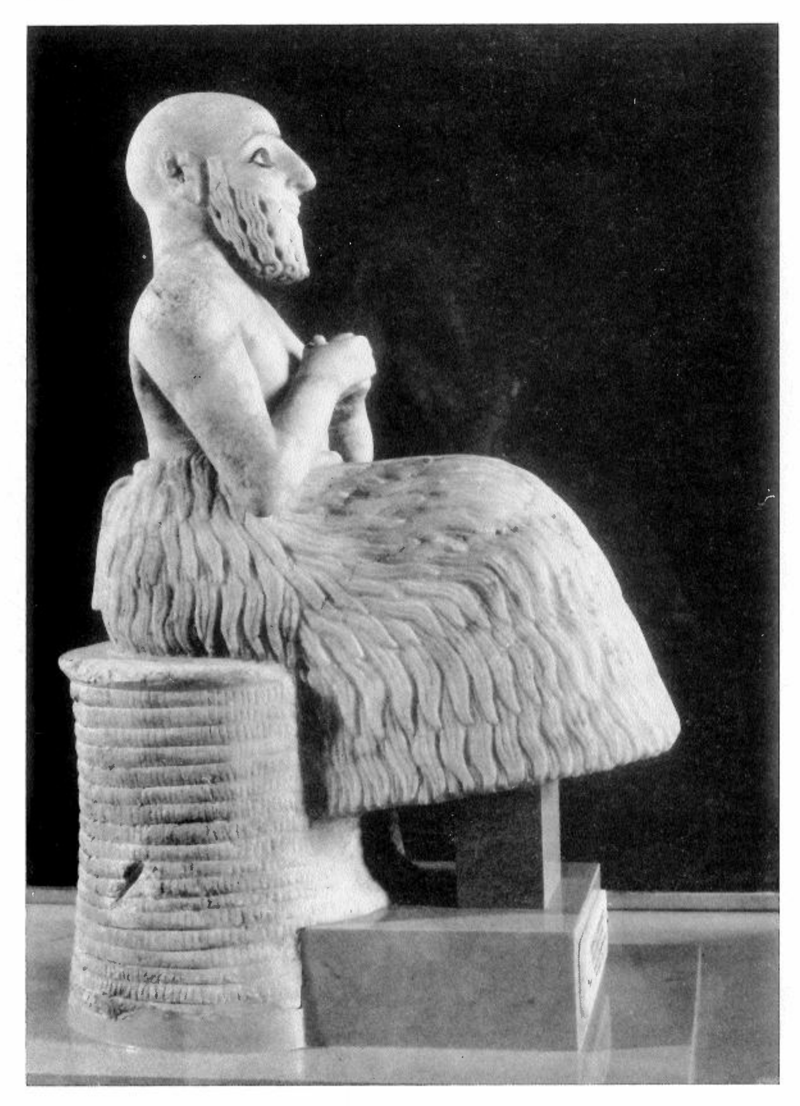
Con los neosumerios y la tutela de ʾŪr (siglos XXII-XXI A.C.), representada en Mari por los «gobernadores» (Niwar-Mer, Apil-kin), la ciudad recobra su independencia y con ella una prosperidad que la convierte en uno de los mayores focos de civilización del mundo oriental. Un gigantesco palacio de casi tres hectáreas acoge a una nueva dinastía: la de Tūra-Dagan, Puzur-Ištar, Idi-ilum, Ilum-išar, Ištup-ilum, Yagit-Lim, Yaḫdum-Lim, Yasmah-Adad y Zimri-Lim. Con sus 300 cámaras y patios, esta residencia ornada de pinturas murales con escenas de sacrificios, investidura, etc., con grandes estatuas, entre las que destaca la diosa Ištup-ilum con el vaso rebosante, estuvo en algunos sectores rodeada de altos muros que todavía se conservan con una altura de 5 m y con instalaciones intactas, tales como cocinas, salas de baño, escuelas, etc. A su alrededor habían sido restaurados otros santuarios, como los de Ninḫursag, Šamaš y Dagan, dominados por un nuevo ziggurat construido en las proximidades del «macizo rojo», también restaurado.

Hacia 1760 A.C., Hammurabi, rey de Babilonia, estuvo dos veces en guerra contra Mari, terminando por ocupar y arrasar la capital del Éufrates medio, incendiando su palacio, mutilando sus estatuas y destruyendo sus archivos, representados por unas 25 000 tablillas cuneiformes, entre las que destaca una correspondencia diplomática, habiendo asimismo aparecido documentos administrativos, jurídicos y comerciales de gran riqueza. Tales tablillas permiten rehacer, en efecto, toda la historia política del momento, mostrando cómo Hammurabi logró afianzar su hegemonía sobre toda Mesopotamia, abatiendo sucesivamente a todos sus vecinos: Larša, Ašnunnak, Elam y finalmente Mari.

Después de esta destrucción, la ciudad real vegetó hasta el momento en que los asirios instalaron en ella una

Figurilla de mujer, tocada con una alta tiara, descubierta durante las excavaciones de Tell Ḥarīrī, Mari. Se fecha a principios del III milenio A.C.





Estatuilla de alabastro de Ebiḫ-il funcionario de Mari. Hallada en las excavaciones efectuadas en Tell Ḥarīrī. Data a principios del siglo III A.C. (Foto Museo del Louvre)

cabeza de puente en la ribera derecha del Éufrates. Se convirtió entonces en una colonia esencialmente militar y han sido encontrados a lo ancho de todo el tell cementerios instalados en las ruinas de monumentos anteriores, generalmente muy bien conservados, con un interesante mobilario fúnebre: adornos, utensilios, cerámica de lujo, etc.

La importancia histórica de los archivos reales de Mari ha crecido por el hecho de que, al ser tales tablillas cuneiformes contemporáneas de la época patriarcal, arrojan luz especial sobre ciertos episodios bíblicos. Con mucha frecuencia aparecen los *ḫabiru*, los *benjaminitas* que a nuestro parecer pueden estar relacionados con la migración de los terahitas desde ʾŪr a Harrán (cf. Gn 12,34). Hay, en efecto, una tablilla que contiene un contrato estipulado entre un cierto Asditakim y los benjaminitas en el templo del dios Sin de Harrán. También está atestiguada la existencia de un profetismo en Mari con profetas (*muhhum*), profetisas y un formulario casi idéntico al del AT. También se mencionan «la ciudad de Nahur»[1], Aramu (→ **Arameos**), Laba-an[2] y un procedimiento de señales por medio del fuego que estuvo muy en uso entre los benjaminitas[3]. Hasta el presente, las dos únicas ciudades palestinenses mencionadas en los textos de Mari son Ḥāṣōr[4] y Láyiš[5]. Finalmente, hay que subrayar el parentesco innegable existente entre la onomástica de Mari y la del AT.

[1] Cf. Gn 24,10. [2] Cf. Gn 31,20-24. [3] Cf. Jer 6,1. [4] Jos 20,1. [5] Jos 18,7.

Bibl.: G. Dossin, C. F. Jean, J. R. Kuper, J. Bottéro, G. Boyer, en *Archives royales de Mari*, París 1941 y sigs. A. Parrot, *Mari, une ville perdue*, 4.ª ed., París 1945. Bibliografía completa hasta 1949 en *Studia Mariana*, Leiden 1950, págs. 127-138. A. Parrot, *Mari*, Neuchâtel-París 1953; id., *Mission archéologique de Mari*. I, *Le Temple d'Istar*, París 1956; II, *Le Palais*, 1. *Architecture*, 1958; 2. *Peintures murales*, 1958; 3. *Documents et monuments*, 1959.

Las noticias sobre las excavaciones han aparecido con regularidad en *Syr*, 16-21 (1935-1940); 29-32 (1952-1955); 39 (1962) págs. 151-179.

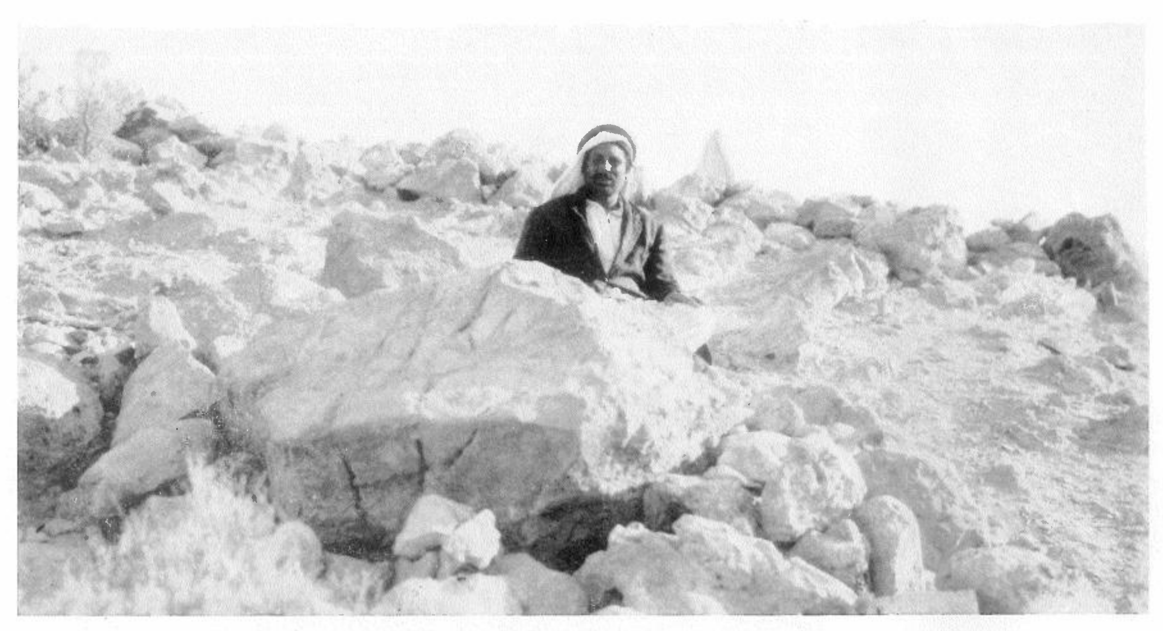
A. PARROT

MARÍA (heb. *miryām*; Μαριάμ; Vg. *Maria*). Nombre de ocho mujeres que aparecen citadas en la Biblia, siete de las cuales corresponden a la época neotestamentaria. Acerca de la etimología de este mismo nombre, → **María, El nombre de**.

1. La madre de Jesús. → **María, Virgen**.

2. Una de las mujeres que por gratitud acompañaban y servían a Jesucristo. → **María Magdalena**.

3. Hermana de Moisés y Aarón, hija primogénita de Yōkébed y ʿAmrām[1]. Tendría de diez a doce años de edad cuando salvó a su hermano Moisés expuesto en una cestilla de juncos calafateada con betún y pez, y colocada sobre las aguas del Nilo; por su ingenio obtuvo que la propia madre Yōkébed fuese la nodriza del niño, cerca de la hija del faraón[2]. Transcurrido un largo espacio de tiempo sin saber nada de su vida, a los noventa años cumplidos[3], cuando, después del milagroso paso del mar Rojo, Moisés y los hijos de Israel hubieron loado a Yahweh por semejante prodigio, María, inspirada por el Espíritu divino, tomó el tamboril en mano y, entre la multitud de mujeres, se hizo la protagonista de las danzas y coros organizados para celebrar y dar gracias al Señor por igual motivo[4]. En Ḥāṣērōt, la segunda estación



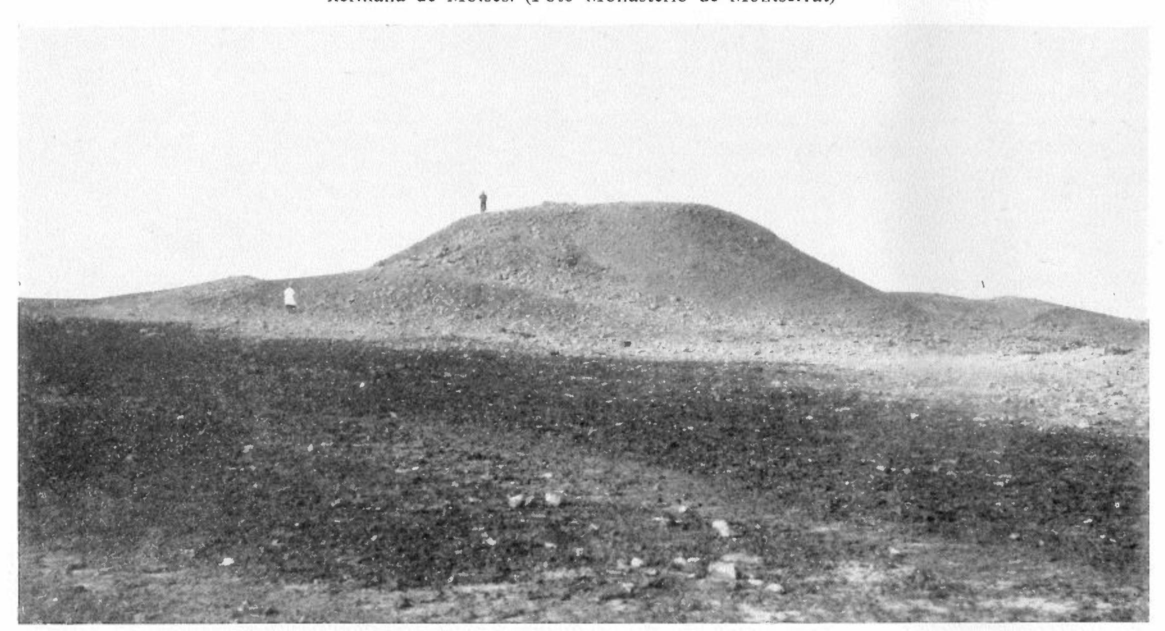
Tumba con apariencia de dólmen hallada en Cades, que puede dar una idea de cómo sería el sepulcro de María, la hermana de Moisés. (Foto Monasterio de Montserrat)

después que Israel hubo partido del Sinaí, ella y Aarón, impulsados por el espíritu de envidia a propósito de la mujer cušita o etíope, esposa de Moisés, murmuraron contra éste y Yahweh la castigó con la lepra. Pero, gracias a la intercesión de Moisés en favor de su hermana, el Señor tuvo a bien conmutar la pena de la lepra por una reclusión de siete días fuera del campamento[5]. El mes primero de la salida de Egipto, el pueblo de Israel llegó a Cades en su peregrinación. «Allí, dice el texto sagrado, murió María, y allí fue sepultada»[6].

[1]Nm 26,59. [2]Éx 2,3-10. [3]Éx 7,7. [4]Éx 15,20-21. [5]Nm 12,1-15. [6]Nm 20,1.

El sepulcro. Muy poco sabemos de lo ocurrido en Cades durante los treinta y ocho años que Israel acampó allí. La tradición bíblica se ha mostrado en este punto muy avara en su relatos, las más de las veces

Ğebel Qaṭaf, panorámica en dirección este. Se considera que en este lugar estuvo emplazado el sepulcro de la hermana de Moisés. (Foto Monasterio de Montserrat)





Círculo de piedras en la cima de Ǧebel Qaṭaf, que se supone indica la situación de la sepultura de María, la hermana de Moisés. (Foto Monasterio de Montserrat)

excesivamente lacónicos, como, p. ej., en el de la muerte de María, hermana de Moisés, con esta sobria expresión: «Allí (en Cades) murió María y allí fue sepultada». En este caso, sin embargo, es lícito suplir este laconismo, y creer que el triste acontecimiento no pasó inadvertido a Moisés como el de tantos otros que murieron en la soledad. Nos obligaría a creerlo lo acontecido a la muerte de Aarón[1], aun cuando el hecho ho fuese atestiguado por una tradición, de la cual se hace eco Flavio Josefo con estas palabras: «María fue sepultada con gran pompa sobre un monte llamado Sin y el pueblo la lloró durante treinta días». Tres siglos más tarde, Eusebio y san Jerónimo escribían en su *Onomásticon* que aún en su tiempo mostrábase su sepulcro. A pesar de los dos jalones *monte* y *Sin* incluidos en la referida frase de Flavio Josefo, han resultado infructuosas las investigaciones llevadas a cabo en los cementerios esparcidos alrededor de la fuente de Cades y en toda su región. Ciertamente hay vistosas sepulturas y, en verdad, de apariencia muy antigua; pero ninguna de ellas se encuentra en la cima de un monte, y mucho menos que pueda calificarse de Sin, excepto una en forma de tell, situada a unos 14 km al suroeste de Cades, que se eleva encima de un monte, el Ǧebel Qaṭaf, y no lejos de la frontera septentrional del desierto de Ṣin.

Es un pequeño cerro natural o artificial, en forma de cono truncado y de unos 8 ó 9 m de alto. En su cúspide hay un cercado aparentemente muy antiguo, que encierra gran cantidad de bloques de arenisca y basalto.

Contiguo (3 km) a la gran vía de elʿAqabah a Gaza, este túmulo que nosotros consideramos como el supuesto sepulcro de María, podía fácilmente ser mostrado como tal y venerado por las frecuentes caravanas que por ella transitaban.

[1]Nm 20,23-29.

Bibl.: F. Josefo, *Ant. Iud.*, 4,4,6. H. Lesêtre, en *DB*, IV, cols. 776-777. B. Ubach, en *RB* (1933), págs. 562-568; íd., en *La Bíblia de Montserrat, Illustració*, III, Montserrat 1954, págs. 76-85, con 16 láms.

B. UBACH

4. Madre de Juan Marcos, el evangelista, propietaria de una casa en Jerusalén, en la cual se reunía la primitiva comunidad cristiana y a la cual fue san Pedro en cuanto se salvó milagrosamente de la cárcel[1].

[1]Act 12,12.

5. Madre de Santiago el Menor y de José (Ἰωσῆ), primos del Señor, mujer de Galilea, seguidora de Jesús, al que prestaba apoyo económico[1]. Acompañó a Jesucristo a Jerusalén[2] y estuvo al pie de la cruz durante la Pasión, tras la cual participó en la sepultura, se quedó junto a la tumba y volvió a ella la mañana del día de la Resurrección para ungir al Señor, momento en que se le apareció un ángel, según unos, o el propio Jesucristo, según otros[3]. Tal vez haya de identificarse con la María, mujer de Cleofás.

[1]Mt 27,55; Mc 6,3; 15,40.47; Lc 24,10. [2]Mt 27,55; Mc 15,41. [3]Mt 25,56 y par.; 27,61 y par.; 28,1-8 y par., 9-10; Lc 23,5; 24,10; Jn 20,11-18.

6. Esposa de Cleofás (→ **Alfeo** y **Cleofás**), una de las mujeres que asistieron a la crucifixión del Señor[1]. Su



Betania, lugar de residencia de María, la hermana de Marta y Lázaro. Vista panorámica desde el camino oriental de subida a Betfagé. (Foto P. Termes)

identidad con otra María (§ 5) depende de que Alfeo y Cleofás fuesen la misma persona. Es cuestión muy debatida el grado de parentesco que tenía con la Virgen. San Juan evangelista la llama «hermana» de la Madre de Jesús[2], palabra que entre los hebreos tenía una acepción más amplia que en los idiomas occidentales y modernos. Para unos exegetas era hermana de san José y, para otros, cuñada suya.

[1]Jn 19,25. [2]Jn 19,25.

7. Natural de Betania y hermana de Lázaro y Marta. Los textos evangélicos la caracterizan de modo bien definido[1]: revelan su temperamento reflexivo, que la absorbía en la atención con que escuchaba las palabras de Jesucristo, hasta el punto de suscitar los regaños de la hacendosa Marta, y su amor al Maestro se trasluce en el relato de la resurrección de Lázaro. Seis días antes de Pascua ungió la cabeza y los pies del Señor, en casa de Simón el leproso, en Betania, como anticipo o preparación de la unción fúnebre[2]. Jesús la alabó por haber escogido la «parte mejor»[3] (→ **María Magdalena**).

[1]Lc 10,38-42; Jn 11,1-12,8. [2]Jn 12,1-8; cf. Mt 26,6-13; Mc 14, 3-9. [3]Lc 10,42.

8. Cristiana de Roma, probablemente de ascendencia judía, a quien san Pablo envía un saludo, al propio tiempo que recuerda el celo con que trabajaba por la causa del cristianismo[1].

[1]Rom 16,6.

Bibl.: Eusebio, *Hist. eccles.*, 3,11; 4,22. J. R. MacKay, *The Other Mary*, en *ExpT*, 40 (1928-1929), págs. 319-321. F. C. Burkitt, *Mary Magdalene and Mary, Sister of Martha*, en *ExpT*, 42 (1930-1931), págs. 157-159. M. J. Lagrange, *Épitre aux Romains*, París 1931, pág. 365. P. Ketter, *Christus und die Frauen*, 2.ª ed., Düsseldorff 1935. E. A. Mangan, *The Women at the Tomb*, en *CBQ* (1945), págs. 191-200. F. Spadafora, *Maria*, en *ECatt*, VII, col. 119. E. E. F. Bishop, *Mary Clopas - Joh. XIX, 25*, en *ExpT*, 65 (1953-1954), págs. 382-383. W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testament und übrigen urchristlichen Literatur*, 5.ª ed., Berlín 1957, *s.v.* J. de Fraine, *Marie*, en *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout-París 1960, cols. 1159-1160.

P. ESTELRICH

MARÍA, El nombre de (heb. *miryām* o *maryām*; Μαριάμ, Μαριάμη, Μαρία; Vg. *Maria*). En el AT tienen tal nombre la hermana de Moisés y un personaje, quizá varón, de la tribu de Judá; en la época neotestamentaria resulta muy frecuente. El excelente estudio de Bardenhewer acerca de la larga historia de la etimología de este nombre, aporta nada menos más de sesenta hipótesis. Aparte de explicaciones insostenibles, como *mar yām*, «mar amargo» o *stilla maris* (por corrupción textual *stella maris*), y como *māra'*, «señora», hay las siguientes:

1. Derivación de *mārāh* (*mry*) con la sílaba afirmativa *-ām*, «rebelde», supuesta alusión a la rebelión de Miryām/María contra Moisés, pero improbable como dado por los padres a una recién nacida.

2. Derivación de *mārā* + *ām*, «pingüe», como si en el antiguo Oriente la grosura hubiera sido un requisito de la belleza femenina.

3. Dado que la hermana de Moisés nació en Egipto, Zorell (1906) buscó en el nombre la palabra egipcia *mryt* + *yām*, «amada de Yahweh»; pero la simpática hipótesis chocó con tantas dificultades, que el propio Zorell la puso en duda en 1931. En el año 1936, el egiptólogo A. H. Gardiner, ignorando la explicación de Zorell, propuso *mryt* con el aformativo *-ām*, «amada», aunque reconociendo las dificultades y observando que habría de abandonarse su explicación en cuanto surgiera del idioma hebreo una derivación verdaderamente probable.

4. Desde el año 1515 encontramos, precisamente en la Biblia Poliglota Complutense del cardenal Cisneros, y en Pedro Canisio (1577), el significado de «exaltada», que defendió y explicó A. Caninius (1600): preformativa *mi-* y raíz *rām* (*rym*), «excelsa, sublime, eminente». La aceptaron algunos autores y la rechazaron menos, porque sólo se encontraba la raíz *rwm*, con el derivado *mārōm*, «altura», pero no la forma *rym* que requería *miryām*, y por ello se recurrió a las etimologías antes mencionadas. No obstante, en los textos ugaríticos, que, descubiertos desde el año 1929 en Fenicia y escritos en una lengua muy afín al antiguo hebreo, resolvieron no pocos problemas lingüísticos del AT, se halla la raíz *rym* y, precisamente, la palabra *mrym* (que ha de leerse *maryamu* o *miryamu*), «altura», sinónima perfecta del hebreo *mārōm* y formalmente idéntica al nombre *miryām*. H. Bauer (1933) pensó que la raíz *rwm/rym* desarrolló en hebreo, además de la acepción de «ser alto», la de «desear», como en árabe, por lo que *miryām* significaría «deseada». Sin embargo, el significado de «excelsa», «augusta», expresa bien el orgullo de los padres, como, por ejemplo, el nombre guerrero de David *mibḥār*, «elección, elegido», o del levita Kĕlāl, «perfección, perfecto». Lucas 1-2 parece aludir, como a otros nombres, a la acepción de «excelsa» del nombre de María.

Bibl.: O. Bardenhewer, *Der Name Maria*, en *BSt*, I, 1 (1896). F. Zorell, en *ZKTh*, 30 (1906), pág. 356; íd., en *Lexicon graecum N.T.*, II, París 1931. H. Bauer, en *ZAW*, 51 (1933), pág. 87, n. 2; 56 (1935), pág. 69. A. H. Gardiner, en *JAOS*, 56 (1936), págs. 194 y sigs. E. Vogt, en *VD*, 26 (1948), págs. 163-168. J. B. Carol, *Mariology*, 1955, págs. 410-423. R. Laurentin, en *Bibl*, 38 (1957), págs. 4-12.17-18.

E. VOGT

MARÍA MAGDALENA (Μαριὰμ Μαγδαληνή; Vg. *Maria Magdalene*). Una de las mujeres que por gratitud acompañaban y servían a Jesús[1]. A juzgar por el sobrenombre era natural de Magdala (cerca de la actual aldea de el-Meǧdel, en la orilla occidental del lago Genesaret). Jesús había expulsado de ella siete demonios[2]; aparece con otras mujeres al pie de la cruz[3] y asiste a la sepultura de Jesús[4]; en la mañana del primer día de la semana va sola al sepulcro[5] y ve recompensada su entera consagración y amor al Maestro con una aparición del Resucitado[6]. Esto es lo que los textos evangélicos expresamente nos refieren de María Magdalena; se puede ahora preguntar si no la debemos identificar con María de Betania, hermana de Lázaro y Marta, y con la pecadora anónima de Lc 7,36-50. La tradición latina desde Gregorio Magno hasta el siglo XVI y la liturgia latina (22 de julio, fiesta de María Magdalena) de hecho identificaron estas tres mujeres. Pero parece que esta identificación no se justifica desde el punto de vista exegético.

[1] Lc 8,2. [2] Lc 8,2; Mc 16,9. [3] Mt 27,56; Mc 15,40; Lc 23,49; Jn 19,25. [4] Mt 27,61; Mc 15,47; Lc 23,55. [5] Mt 28,1; Mc 16,1; Lc 24,10; Jn 20,1. [6] Jn 20,11-18; Mc 16,9.

1. En primer lugar parece difícil y aun imposible identificar María Magdalena con la pecadora de Lc 7,36-50, ya que en el siguiente capítulo (8,2) nos habla de María Magdalena sin indicar de modo alguno que se trata de la misma persona. No se diga que el hecho de haber expulsado Jesús siete demonios de ella[1] prueba que es idéntica a aquella pecadora, ya que una cosa es ser poseso y otra ser pecador y recibir el perdón de los pecados[2].

[1] Lc 8,2. [2] Cf. Mc 9,21.

2. Tampoco se puede identificar a María Magdalena con María de Betania, pues el cuarto evangelista distingue por los nombres María Magdalena de María, hermana de Lázaro[1]. Además si María Magdalena fuese la misma que María hermana de Marta, sería de esperar que Lucas, después de nombrar a María Magdalena en 8,2, al hablar en 10,39 de María, hermana de Marta, nos dijese que era la misma persona. Finalmente, también los caracteres son diferentes: María de Betania es tranquila, retraída, contemplativa[2], mientras que María Magdalena, al menos en Jn 20,1-18, muéstrase impetuosa; el acto de María Magdalena de abrazar los pies del Resucitado[3] y que María de Betania quedara sentada a los pies del Maestro y ungirlos[4], no es una prueba de identidad de persona o de carácter. Por lo tanto, María Magdalena no se puede identificar ni con la pecadora anónima de Lc cap. 7 ni con María de Betania.

[1] Jn 19,25; 20.1,11-18 resp. 11,1 y sigs.; 12,13. [2] Lc 10,39; Jn 11,28. [3] Jn 20,17. [4] Lc 10,39; Jn 12,3.

3. Pero ¿se podrá al menos identificar a María de Betania con la pecadora anónima? Ante todo, Lucas, que habla de la pecadora en 7,36-50, cuando en 10,39-42 cita a María, hermana de Marta, no indica absolutamente ni insinúa lo más mínimo que sean idénticas. También parece un obstáculo la geografía: María vivía en Betania[1], mientras que el episodio de la pecadora debe de haber ocurrido en alguna aldea o ciudad de Galilea. Mas, ¿Jn 11,2 no prueba que son una sola y única persona? Porque María, hermana de Marta y Lázaro, se nos presenta como «la que ungió al Señor con ungüento y le enjugó los pies con sus cabellos»; ahora bien, esto parece que tiene relación con la acción de la pecadora anónima. Sin embargo, en Jn 11,2 nada se dice de las lágrimas de penitencia ni de los besos a los pies de Jesús[2]; por otra parte, en Lc 7,38.46 nada se dice sobre enjugar el ungüento (¿tal vez porque era evidente?). Además los dos participios aoristos ἀλείψασα y ἐκμάξασα (Jn 11,2) no se refieren necesariamente a acciones ya pasadas en relación con lo que se narra actualmente o en seguida, sino, como Mt 10,4 y Act 1,16, puede poner delante de los ojos acciones que ya eran pasadas para el narrador y sus lectores; en este caso,

Jn 11,2 alude brevemente a la unción de María en Betania seis días antes de la Pascua, la cual sería mucho más conocida porque se habría de hablar de ella en todo el mundo[3]. Finalmente, la identificación de María de Betania con la pecadora también tiene el inconveniente de hacer de María una mujer de mala vida, al menos del tipo de la Samaritana[4].

[1] Jn 11,1 y sigs.; 12,1-3. [2] Lc 7,38.44.45. [3] Jn 12,3-8; Mt 26,6-13; Mc 14,3-9. [4] Jn 4,18.

3. CONCLUSIÓN GENERAL. Los textos evangélicos nunca identifican expresamente a María Magdalena, María de Betania y la pecadora anónima, ni parece admitir o exigir que haya habido sólo una o dos mujeres. La Iglesia griega nunca las identificó, celebrando sus fiestas en tres días diferentes. También la tradición latina antes de san Agustín hablaba de tres mujeres y el santo hace lo mismo, excepto en un solo pasaje[A].

[A] *De Consensu evang.*, 2,79,154, en *PL*, 34, 1154-1155.

Bibl.: Además de los comentarios a los textos respectivos y de las enciclopedias bíblicas y eclesiásticas, cf. M. J. LAGRANGE, *Jésus a-t-il été oint plusieurs fois et par plusieurs femmes? Opinions des anciens écrivains ecclésiastiques*, en *RB*, 9 (1912), págs. 504-542. U. HOLZMEISTER, *Die Magdalenenfrage in der kirchlichen Überlieferung*, en *ZKTh*, 46 (1922), págs. 402-422. 556-584. L. TONDELLI, *Le figure minori del IV Vangelo ed i Sinottici*, en *Bibl*, 3 (1922), págs. 38-41. J. SICKENBERGER, *Ist die Magdalenen-Frage wirklich unlösbar?*, en *BZ*, 17 (1926), págs. 63-74. L. FONK, *Cena Bethanica*, en *VD*, 8 (1938), págs. 70-74. P. KETTER, *Christus und die Frauen*, Düsseldorf 1933. págs. 225-229, 274, 344-348, 353-359. U. HOLZMEISTER, *S. Maria Magdalena estne una eademque cum peccatrice et cum Maria sorore Lazari?*, en *VD*, 16 (1936), págs. 193-199. L. ANGERPOINTNER, en *O Seminário*, 27 (1952), págs. 215-218. M. MEINERTZ, *Maria Madalena*, en *RevCB*, 3 (1959), págs. 26-38.

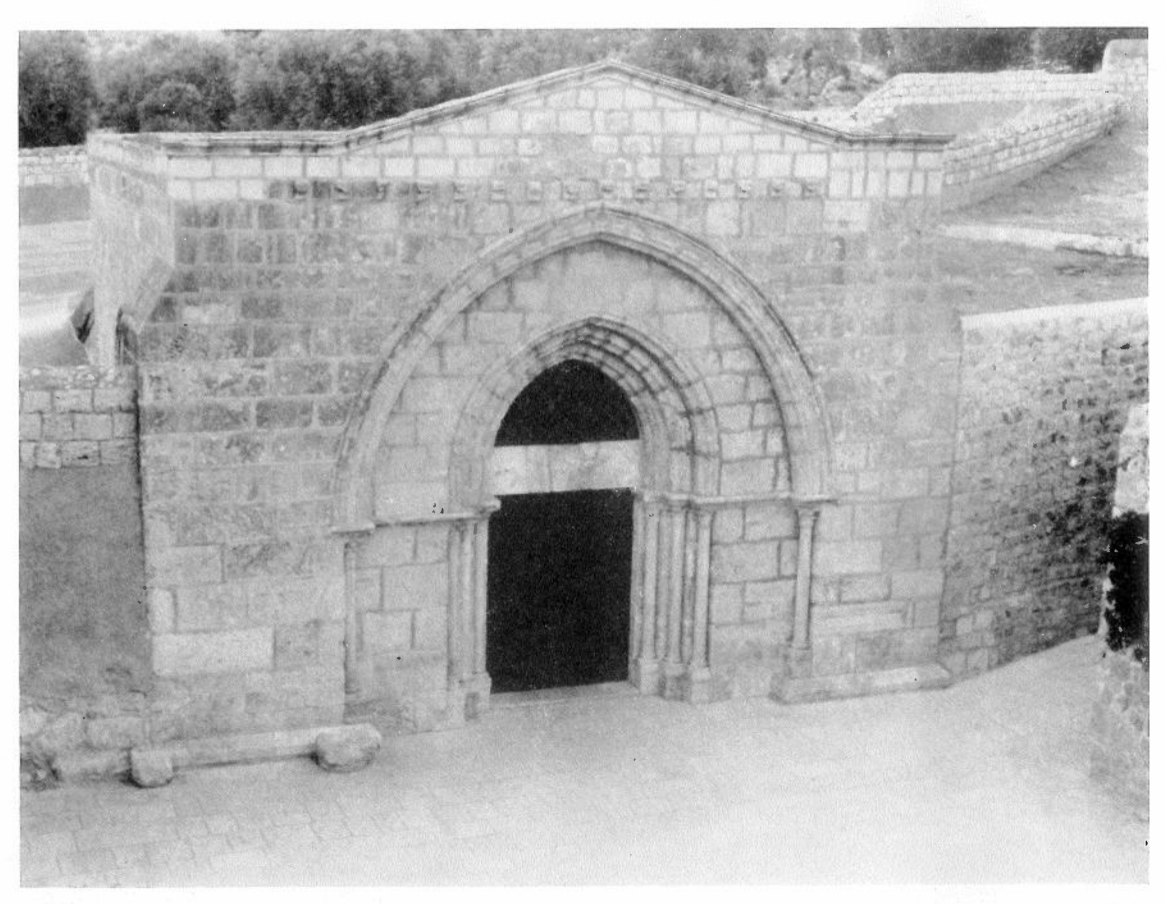
B. KIPPER

MARÍA MAGDALENA, Evangelio de (fragmento del pap. Ryl. III, 463). Escrito gnóstico conocido hasta 1938 por un fragmento copto del siglo V; en el año indicado se publicó otro en griego, que confirma la tesis de Schmidt, según la cual toda la literatura copta relacionada con los gnósticos y con el cristianismo en general procede de fuentes helénicas. Este evangelio, que data probablemente del siglo II, no debe confundirse con la leyenda del perfume de María Magdalena contenida en el relato apócrifo de *Los milagros de Jesús*.

Bibl.: C. SCHMIDT, *Ein vorirenäisches gnostisches Originalwerk?*, en *SAB*, 1896, págs. 839-847. S. GRÉBAUT, *Les miracles de Jésus, texte éthiopien édité et traduit en français*, en *POr*, 5 (1923), A. DE SANTOS, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid 1956, págs. 106-108.

A. DE SANTOS OTERO

Jerusalén. Fachada de la iglesia de la Asunción de la Virgen, o del sepulcro de Nuestra Señora, en el Cedrón, cerca de Getsemaní. (Foto P. Termes)



MARÍA, Virgen (Μαριάμ; Vg. *Maria*). La madre de Jesús ocupa en la actualidad un considerable lugar en el dogma y en la liturgia de la Iglesia. Aquí se pretende estudiar qué bases ofrece la Biblia a ese pensamiento y a ese culto.

I. La preparación en el Antiguo Testamento. 1. *Las predicciones de María.* Lo primero que sorprende, al buscar anuncios de María en el AT, es el silencio del texto sagrado.

Indudablemente, la liturgia católica aplica a María una serie de pasajes veterotestamentarios: la canta con los elogios de la Amada, de la Sabiduría, de la ciudad santa, del Templo, etc. Más adelante se verá la conveniencia del empleo de los antiguos poemas; pero resulta evidente que sus autores no pensaron en la Madre del Mesías.

Sólo la mencionaron dos profetas del siglo VIII. Isaías, en un oráculo complejo, anuncia a Acaz que la «doncella» concebirá al Emmanuel, la criatura misteriosa cuyo nombre («Dios con nosotros») promete a Israel la asistencia de su Dios[1]; cuatro siglos más tarde, la versión griega de los LXX traducirá «la Virgen» y supondrá por ello una nueva etapa de la revelación. Miqueas, en la misma época que Isaías, describe el advenimiento del Mesías como «el tiempo en que habrá concebido la que debe concebir»[2]. Estos breves presagios no se detienen a trazar el retrato de la Madre del Mesías; pero oponen al rey incrédulo, que no confía más que en la fuerza de los ejércitos de Asiria, el Mesías niño, inerme, en quien obra el solo poder salvífico, el de Dios.

Los dos profetas vislumbran, por lo tanto, el misterio de la gloria divina y de la probeza humana que se manifestará en Belén.

Asombra el silencio veterotestamentario sobre María. Pero ¿ofrece el AT más anuncios explícitos de la divinidad del Mesías, de su pasión y de las circunstancias concretas de su obra? Su tarea consistió mucho más en hacer que en predecir a Jesús: lo preparó. Y esto fue exactamente lo que también llevó a cabo en el caso de María.

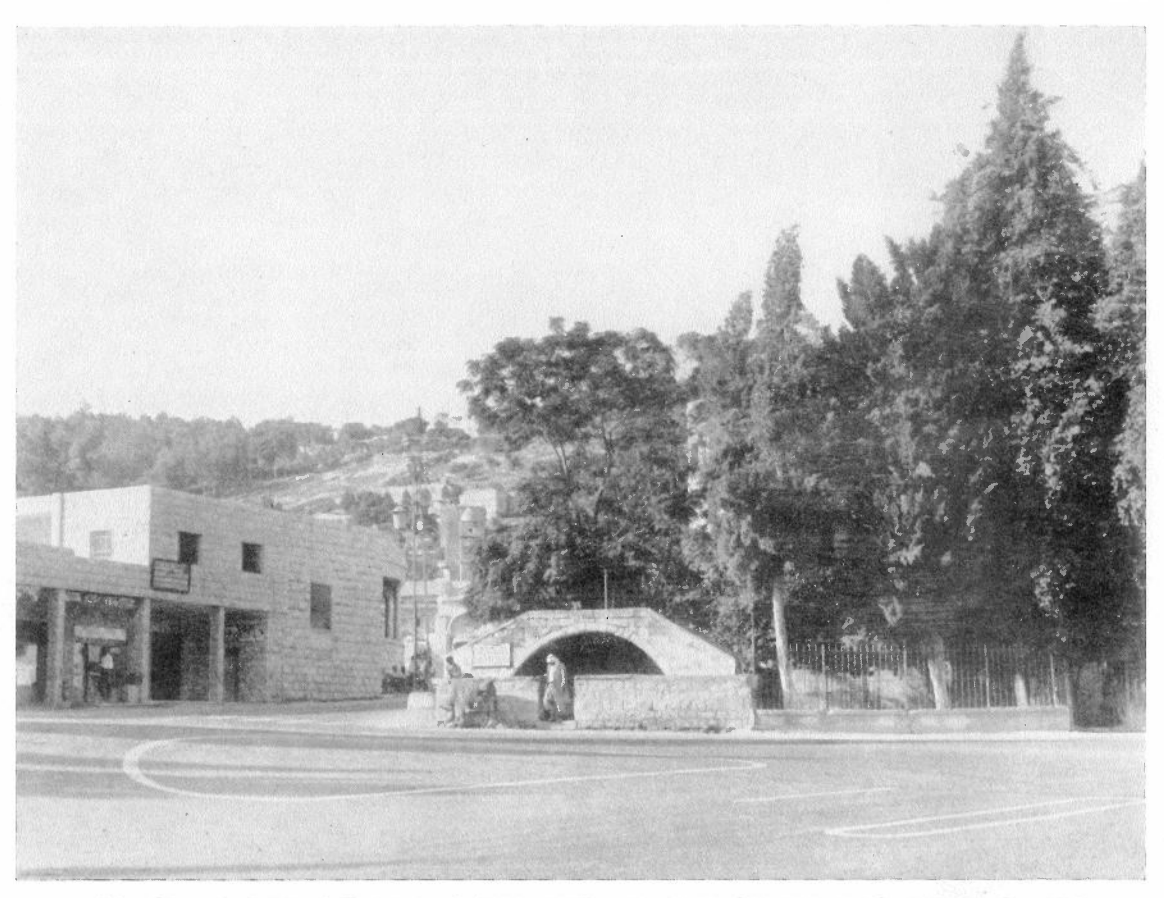
[1]Is 7,14. [2]Miq 5,2.

2. *La preparación de María.* La revelación del AT preparó a María de muchas maneras.

En primer lugar, en el humilde terreno de la realidad social, se comprueba la lenta ascensión de la mujer hacia la personalidad, en lo que puede reconocerse la aparición de las condiciones indispensables a la tarea de María.

Jerusalén, iglesia de Santa Ana. En este lugar se sitúa, con mayor probabilidad, el lugar del nacimiento de la Virgen María. (Foto P. Termes)





Nazaret, fuente de la Virgen. Esta fuente recibe su nombre por las muchas veces que la frecuentó la Virgen María, cuando vivió — antes y después de la Anunciación — en esta población de Galilea. (Foto P. Termes)

En los primeros tiempos, la brutalidad de las costumbres cohíbe a la mujer dentro del grupo familiar; es casi una esclava, un objeto que se vende y que se utiliza. Aunque la maternidad le asegure una cierta autoridad entre los suyos, la poligamia limita estrechamente su influencia, como muestran las historias de Sara o de Betsabé[1].

Oseas, en el siglo VIII, es el primero en encontrar el amor humano lo suficientemente valioso para trazar la parábola de las relaciones de Yahweh con Israel: la innovación corresponde a una nueva comprensión de la monogamia, que ya se presintió en el relato de la creación de la mujer[2]. En adelante aparecen numerosas figuras que atestiguan la importancia, cada vez mayor, que la mujer adquiere en la vida de Israel: la Amada del Cantar de los Cantares, la mujer perfecta de los Proverbios[3], Rut, Ester, Sara, la esposa de Tobías, Judit, etc.

Así, pues, por fin, puede aparecer la virgen lúcida y firme de la Anunciación, que no hubiese tenido cabida en la época antigua.

Pero el AT brinda a María una preparación más directa y más honda. Las edades que la preceden bosquejan poco a poco los valores religiosos que ella elevará hasta lo sublime. Su devoción de madre, que la guiará hasta el Calvario, aparece ya en Riṣpāh, defendiendo los cuerpos de sus hijos ajusticiados[4]. La fe, el amor y la ardiente esperanza de su → **Magníficat** se moldean con naturalidad en las fórmulas de los salmos y, sobre todo, en las del cántico de Ana[5]. Su humildad, su sencillez y su confianza, proceden y se nutren en la religión de los pobres de Yahweh, nacida en la época veterotestamentaria. Su santidad es el fruto supremo del AT.

[1] Gn cap. 16; cap. 21; 1 Re cap. 1. [2] Gn 2,18-24. [3] Prov 31,10-31. [4] 2 Sm 21,1-14. [5] 1 Sm 2,1-10.

II. La misión de María según el Nuevo Testamento. Antes de estudiar las diversas fases de la misión de María, será necesario notar cómo los distintos autores del NT le fueron otorgando una importancia cada vez mayor.

1. *Los datos del NT (presentación cronológica).* La predicación original de los apóstoles (→ **Kerygma**), de la que el libro de los Hechos de los Apóstoles conserva tanto el esquema como el temario, se centra por completo, de modo absorvente, en la misión de Jesús y de su bautismo en Pentecostés[1]. En ella no se habla de María, cuyo papel histórico resulta muy borroso durante el período mencionado.

Lo que se vislumbra en el evangelio primitivo a base de los tres Sinópticos presenta la misma perspectiva. Salvo una alusión de paso[2], Marcos no menciona a María sino una vez[3] para proclamar la superioridad de la maternidad espiritual sobre la maternidad de la carne. Pablo, sin pronunciar jamás su nombre, alude en una ocasión a Jesús como «nacido de mujer»[4].

En el evangelio griego de Mateo aparecen los relatos de la infancia y, especialmente, el de la concepción virginal de Jesús[5]. En estas tradiciones, netamente semíticas, san José ocupa el primer término, puesto que es él quien transmite a Jesús el legado mesiánico: recibe los mensajes divinos[6] y toma decisiones, mientras María permanece silenciosa a su lado.

Lucas sitúa a María en plena luz en su evangelio de la Infancia. Sus tradiciones palestinenses conceden a María la verdadera función y permiten entrever su profunda personalidad. Este evangelista, en el relato de la misión de Jesús, sólo añade al *logion* de Marcos un dicho análogo[7]; pero presenta a María rezando en el Cenáculo al principio de los Hechos de los Apóstoles[8].

En Juan, la misión de Jesús queda enmarcada entre dos escenas marianas a todas luces contrapuestas[9]. Tanto en Caná como en el Calvario, Jesús define de modo soberano el papel de su Madre, primero como fiel y después como madre de sus discípulos.

Por consiguiente, la tradición evangélica da un valor creciente a la figura de María. Puede intentarse la averiguación de los motivos de ello. Es lógico que la primera generación cristiana centrase su interés en la misión de Jesús, y también lo es que Juan y Lucas, que se dirigían a los griegos, más sensibles que los semitas a la importancia de la mujer, dedicasen una atención mayor a la Madre del Salvador. Pero ¿no se requería que transcurriese cierto tiempo antes de que los discípulos se percatasen de los valores evangélicos, más secretos, más recónditos, que se encarnan en ella?

A continuación se examinarán los antecedentes evangélicos siguiendo las fases sucesivas de la misión de María.

[1] Act 1,22; 10,37-39; 13,24-31. [2] Mc 6,3. [3] Mc 3,31-35. [4] Gál 4,4. [5] Mt 1,18-25. [6] Mt 1,20-21; 2,13.20.22. [7] Lc 11,28. [8] Act 1,14. [9] Jn 2,1-12; 19,25-27.

2. *La Virgen antes de la Anunciación.* ¿Qué se sabe de María antes de la Anunciación?

Lucas lo dice todo en una corta frase, que san Mateo confirma en la esencial[1]: María habitaba en Nazaret, era virgen y se había casado con José, descendiente de David.

Panorámica del pueblecillo de ʿAin Kārem, desde el santuario de la Visitación, en donde María fue saludada por primera vez como la «Madre de Dios». (Foto P. Termes)





«Altar de los reyes», en la gruta de la basílica de la Natividad en Belén. En este lugar se postraron, según la tradición, los magos que fueron a adorar a Jesús niño. (Foto P. Termes)

Nada se habla ni de sus padres ni de su tribu. Los apócrifos y los Padres de la Iglesia añadirán diferentes pormenores, muchos de los cuales quizá proceden de tradiciones dignas de confianza. Los evangelistas no se interesan por tales detalles. La raza de una mujer apenas tenía importancia en el mundo semítico; sólo cuenta la del padre: Jesús no puede ser hijo de David sino a través de José. Se ignora si María descendía de aquel gran rey o si pertenecía a la estirpe sacerdotal, como muchos dedujeron más tarde de su vago parentesco con Isabel[2].

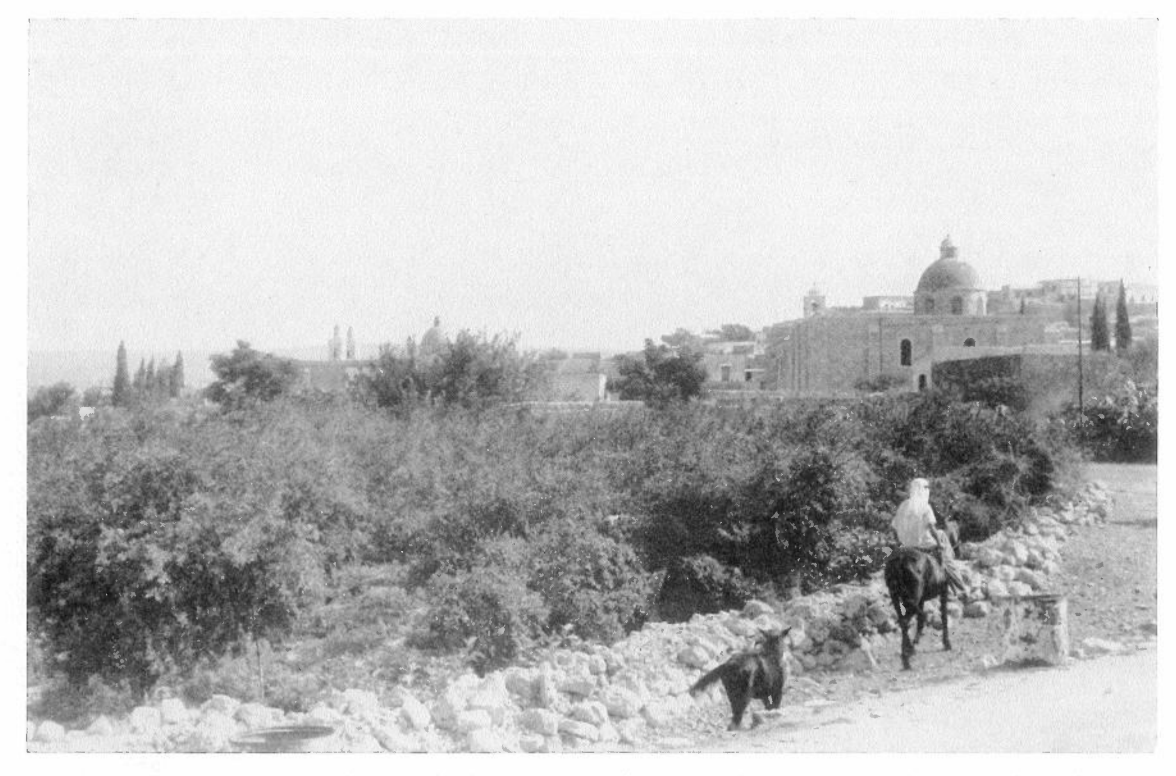
El nombre de María es tradicional en Israel, puesto que ya lo tuvo la hermana de Moisés[3]. Fue muy corriente en el siglo I, como lo atestiguan los evangelios[4], Flavio Josefo y las inscripciones funerarias de la época. Se discute su etimología original en hebreo (→ **María, El nombre de**).

María, educada en el medio palestinense del siglo I, sabía el AT. El ángel Gabriel, Isabel y Simeón, para comunicarle la misión de Jesús y la suya, citan los oráculos de Isaías[5], de Sofonías y de Zacarías[6], las narraciones de Agar[7], de Sara[8], de Yāʿēl[9] ... Ella misma expresa su alborozo con versículos de los salmos y sobre todo del cántico de Ana[10]. Nacido Jesús, observa fielmente la ley de la purificación y las demás prescripciones de la Tōrāh[11].

Al aparecer en la historia, estaba «desposada» con José, como traducen las versiones usuales[12]. Aún es virgen[13]. Mateo puntualiza que san José no ha efectuado la ceremonia oficial de la introducción de María en su casa[14]; pero, de acuerdo con la costumbre judía, esos «esponsales» constituyen un auténtico matrimonio legal.

Lucas atestigua que la doncellez de María es, más que un hecho material, una decisión personal que se propone mantener para siempre. En efecto, cuando el ángel le anuncia su próxima maternidad, María objeta: «¿Cómo será eso? Porque no conozco varón»[15]. El verbo «conocer» es sinónimo en este contexto, como en muchos pasajes de la Biblia, de las relaciones conyugales. Pero María es ya la esposa de José, hijo de David. Si quiere usar del matrimonio como las otras mujeres, el anuncio del ángel no plantea ningún problema: su hijo será hijo de José y su pregunta carece de sentido. La solución más tradicional de esta dificultad se basa en el contexto y en el substrato semítico de la narración. Consiste en traducir la pregunta de María así: «Porque no quiero conocer varón». Como cree la mayoría de los críticos, María expresa su voluntad de permanecer virgen.

El empeño sorprende bastante en una esposa joven, sobre todo en el medio del AT, que jamás concedió gran valor religioso a la doncellez. Sin embargo, encuentra cierta analogía en la Palestina del siglo I, donde los esenios, que describen Plinio, Filón y Josefo, observan una continencia estricta; la de María parece deberse a motivos bastante distintos. Los esenios se proponen ante todo evitar las impurezas legales que supone el ejercicio del matrimonio, incluso siendo legítimo[16]. María no expresa sus razones, pero Lucas permite entrever que su primer cuidado consiste en ser «la sierva del Señor», íntegramente dedicada a su servicio. Su virginidad se muestra como la exigencia de un amor absorbente y así cumple el valor más alto del AT, el amor que ya esbozaron Oseas, Jeremías, Ezequiel, los Salmos[17], el Cantar, etc.



Vista general de Caná de Galilea, en donde la Virgen María provocó el primer milagro de Jesús en las bodas de unos amigos de la familia. (Foto P. Termes)

Entonces, ¿por qué se casó María? ¿Informó a san José de su propósito? Los evangelistas no lo dicen. Puede pensarse que había aceptado, como sus contemporáneos, el esposo que su padre le destinaba. Sin duda confía en que el Señor responderá a su singular petición. Pero hay que imitar la discreción de los evangelistas, evitando que la imaginación llene su silencio.

Parcos son estos datos. No obstante, permiten comprender la personalidad de la desposada de Nazaret. Está tan en la sombra como sus compañeras de villorrio. En cambio, escucha una llamada excepcional de Dios y se dispone a contestar con todas las fuerzas de su corazón.

[1]Lc 1,27; cf. Mt 1,18-24. [2]Lc 1,15.20. [3]Éx 15,20. [4]Mc 15,40; Jn 11,1; 19,25; Act 12,12. [5]Lc 1,31 e Is 7,14; Lc 2,30-32 e Is 40, 5; 52,10; 42,6; 46,12. [6]Lc 1,28 y Sof 3,14-17; Zac 9,9. [7]Lc 1,31 y Gn 16,11. [8]Lc 1,37 y Gn 18,14. [9]Lc 1,42 y Jue 5,24. [10]Lc 1, 46-55 y 1 Sm 2,1-10. [11]Lc 2,22-24.27.39. [12]Lc 1,27; 2,5; Mt 1,18. 20.24. [13]Lc 1,27; Mt 1,18.23. [14]Mt 1,24. [15]Lc 1,34. [16]Lv cap. 15. [17]Sal 16,23; 42; 63; 84; 103, etc.

3. *La madre del Niño Mesías.* María está presta y Dios puede disponer de ella por entero para su misión; pero conforme a la economía general de sus designios lo hace mediante una serie de revelaciones progresivas que iluminan gradualmente su fe.

La primera es el mansaje del ángel[1]. La salutación «Salve, llena de gracia» no es una fórmula ordinaria. Continuando dos anuncios proféticos de la llegada del Señor a su ciudad santa, Gabriel se dirige a María como a la personificación del pueblo de Dios. El título de «llena de gracia», objeto por excelencia del amor divino, evoca otra figura tradicional del pueblo santo: la Amada del Cantar. Estas palabras revelan a María su papel: a ella corresponde contestar a Dios en nombre de todo su pueblo.

Y tiene que hacerlo, aceptando la concepción del Mesías que el ángel describe, empleando las viejas imágenes mesiánicas, como hijo de David, reinando en la casa de Jacob. María objeta a la primera frase que oye, expresando su propósito de virginidad. Gabriel le revela entonces la concepción virginal que concilia las dos llamadas de Dios. Describiendo la acción misteriosa del Señor en su carne, repite los temas tradicionales de la presencia de la Gloria divina en su Templo[2], alusión velada a la «santidad» del niño de la que ella será santuario.

María sabe ya lo suficiente para dar a Dios la respuesta de su pueblo. Su maternidad es la más lúcida y la más voluntaria que ha existido, existe y existirá.

Este misterio trascendente resulta demasiado grande para que ella lo exprese[3]. Pero, durante la visitación, el Espíritu lo revela a santa Isabel por medio del ministerio profético de Juan[4]. María, felicitada por su fe, puede proclamarla en el *Magníficat*; con las fórmulas de los antiguos salmos de acción de gracias, expresa la nueva alegría del pueblo de Dios ante la inminencia de la salvación.

El nacimiento del Mesías en Belén supone una nueva etapa para María[5]. Entrega a Dios el cuerpo que Él

quiere para realizar la salvación. La miseria del pesebre y los cantos triunfales del misterio de Jesús: su pobreza y su gloria.

Pero la misión de la madre sólo principia con el nacimiento del niño. Tiene que criar a Jesús con san José, que comparte su responsabilidad. A poco le llevan al Templo para consagrarlo al Señor, que lo dio y que tiene sobre Él arcanos designios[6]. María escucha en el santuario de boca de Simeón una revelación nueva; prolongando los oráculos del → **Siervo de Yahweh**, el último profeta del AT saluda en Jesús a «la luz de las naciones» e indica a su madre de modo oscuro el misterio de la Pasión: la espada le asociará a la obra de la redención.

Hasta entonces, Jesús fue un niño pasivo y sin voz. Crece en años y en sabiduría. Llega a la adolescencia. A los doce años, sometido por primera vez a la Ley, sube a Jerusalén por Pascua[7]. No puede apartarse de la casa de su Padre, como dirá a sus padres con la primera frase que de él conservan los evangelios. Esta primera afirmación de su conciencia filial duele a sus padres humanos. Lucas refiere que no la comprendieron, con lo cual indica el misterio divino de Jesús. Pero, a través de las tinieblas, María y José hallan en este episodio una nueva luz para su misión.

[1]Lc 1,26-38. [2]Lc 1,35 y Éx 40,35. [3]Mt 1,18-25. [4]Lc 1,39-56. [5]Lc 2,1-20. [6]Lc 2,22-38. [7]Lc 2,41-50.

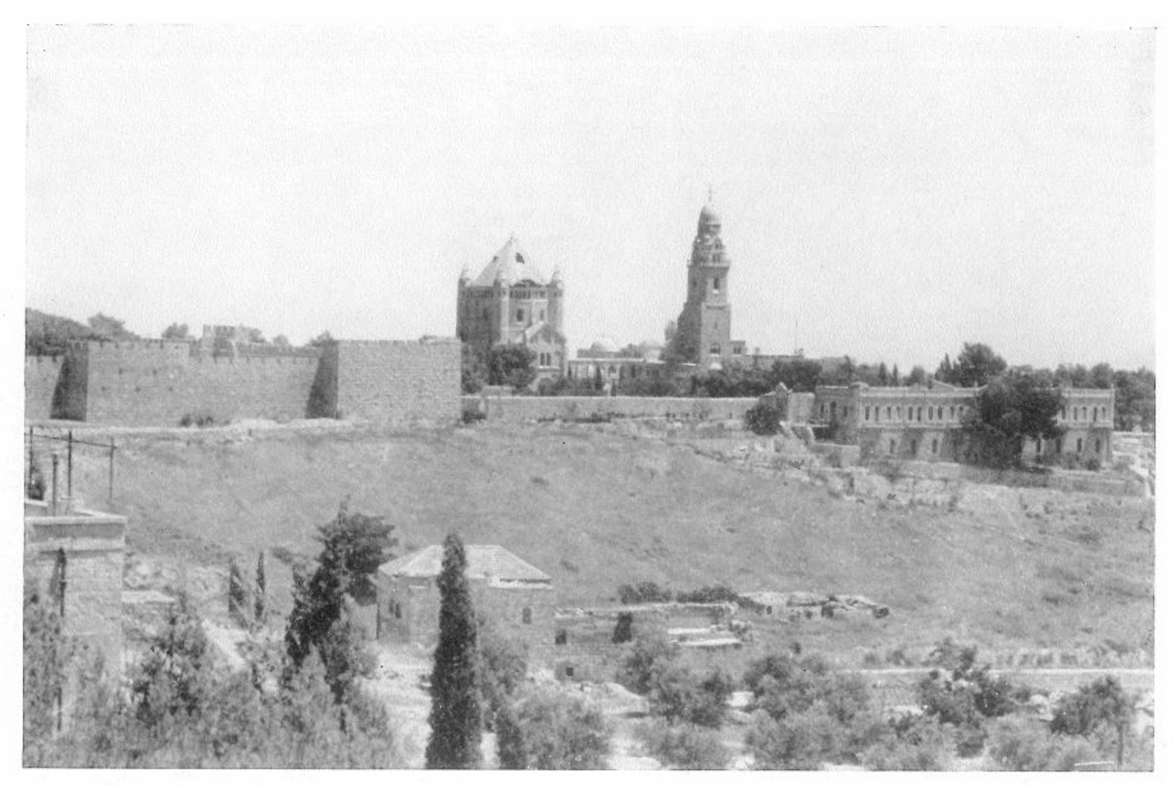
4. *La primera fiel del Maestro*. La misión de María adquiere una forma distinta cuando Jesús empieza su predicación. Hasta entonces, ella tuvo la iniciativa, informándose cerca de Gabriel, llevando a Jesús a su precursor para santificarle y presentándole en el Templo. Le enseñó la historia y los ritos de su pueblo. El Niño le estaba sometido[1]. En adelante, Jesús será el profeta del Reino para su pueblo y sobre todo para su madre.

El episodio de la boda de Caná manifiesta el cambio de la misión de María[2]. Es la primera en advertir el apuro de sus huéspedes y sus palabras a Jesús, «no tienen vino», parecen una discreta petición, un testimonio de fe en su poder. La contestación de Jesús es oscura y aún se discuten sus matices; pero resulta harto clara para el estudio presente. Jesús no da a María el nombre usual de «Madre», sino el título solemne y distante de «Mujer». Le habla con la autoridad de quien es responsable de su misión; no la trata como madre, sino como fiel. Desde luego, lo modificará un instante después, con el cariño de hijo. Pero quiere indicar, al pronto, que su misión es independiente de todos los lazos de la tierra. María acepta con sencillez: «Haced todo lo que os diga».

Se mantiene en la sombra durante la misión de Jesús. Aparece una sola vez para escuchar la misma lección, que tan áspera suena a nuestros oídos: «¿Quién es mi madre, cuáles son mis hermanos...?»[3]. En estas palabras, y en la bienaventuranza análoga de san Lucas[4], la tradición ha dado muy justamente con la definición de la verdadera grandeza de María. ¿Las habría referido el evangelista si no las hubiese comprendido en el mismo sentido?

Jerusalén. Conjunto exterior de la fuente de Gīḥōn, llamada entre los cristianos «fuente de la Virgen», cercana al lugar del nacimiento de María. (Foto P. Fuentes)





Jerusalén. Basílica de la Dormición, vista desde el «Instituto Bíblico Pontificio». La tradición jerosolimitana supone que María se durmió en el Señor en esta región, junto al Cenáculo. (Foto P. Termes)

Isabel felicitó a María por su fe el día de la visitación[4], fe que no cesó de aumentar ante los acontecimientos y los mensajes divinos: María conserva estos recuerdos meditándolos en su alma fiel[6]. ¡Cuánto más atenta debió de estar a la predicación de su hijo! Confundida entre la muchedumbre, fue la primera en escuchar la palabra de Dios y en observarla: ¡mucho tiempo hacía que había empezado a seguir aquella conducta! Lo testimonia la misión que recibió el último día de Jesús.

[1]Lc 2,51. [2]Jn 2,1-12. [3]Mc 3,31-35; Lc 8,19-21. [4]Lc 11,27-28. [5]Lc 1,45. [6]Lc 2,10.51.

5. *La Madre de los fieles.* San Juan describe a María plenamente en el Calvario, en una escena que ofrece la antítesis exacta del relato de Caná[1]. Ha llegado la hora. Todos los discípulos han huido, salvo el predilecto. María está presente. De nuevo Jesús le habla como Señor: «Mujer, he aquí tu hijo». El contexto es austero, está lleno de intenciones, y san Juan es demasiado teólogo y atento a los símbolos, para que sólo se encuentre en estas palabras la afectuosa preocupación de un hijo que abandona a su madre. María, que hubo de empequeñecerse en Caná, recibe entonces una misión nueva. Siendo Madre de Jesús, ha de ser ahora la madre de todos sus discípulos, sus nuevos hermanos. Tiene que prepararlos también para el cumplimiento de su labor al servicio del Reino.

Dos textos del NT sugieren discretamente esta misión maternal de María en la naciente Iglesia. El libro de los Hechos muestra, después de la Ascensión, a los Once en el Cenáculo, «perseverando en la oración con algunas mujeres, entre ellas María, madre de Jesús»[2]. Lucas nada dice del papel de María, pero la muestra orando en el corazón de la Iglesia, de igual suerte que insistió sobre su misión en los primeros días de la Buena Nueva.

La mujer de las doce estrellas del Apocalipsis ofrece un símbolo difícil de interpretar[3]. La tradición, que la identifica en un principio con la Iglesia, le ha dado poco a poco, y de manera paralela, un significado mariano. Los críticos modernos se distribuyen aún entre una u otra interpretación; pero incluso los que se apegan a la exégesis más antigua reconocen que el vidente pudo pensar en la Madre de Jesús: ¿no había sido saludada ya en Lucas como la personificación del pueblo de Dios? ¿Y no había visto Juan en María a la madre de los fieles? (→ **Mujer vestida de sol, La**).

[1]Jn 19,25-27. [2]Act 1,14. [3]Ap 12,1.

III. La comprensión del misterio de María en la tradición exegética. La tradición continúa el esclarecimiento del misterio de María que se acaba de ver en los autores del NT. Esta inteligencia progresiva aparece en un empleo doble de la SE.

Los Padres de la Iglesia expresan a menudo su pensamiento acerca de María, aplicándole las figuras del AT. La liturgia actual conserva muchos de sus hallazgos. Canta a María como el templo de Dios, el arca de la

Alianza y el paraíso mesiánico[1], imágenes que denotan la presencia de Dios en la Virgen. La zarza ardiente representa la misma presencia, que deja inviolada su virginidad. Los oráculos y los salmos sobre Jerusalén se utilizan para cantar su maternidad universal. El Cantar de los Cantares se le aplica al unísono como a la fiel más amada y como a la personificación del pueblo elegido. Los rasgos de las grandes figuras ideales, Débora, Judit, la Sabiduría, sirven para ilustrar este o aquel aspecto de su santidad. Eva, en fin, madre universal y fuente del pecado, brinda una excelente antítesis de la nueva Eva, fuente de vida para los hombres a causa de su fidelidad. Este empleo de los textos veterotestamentarios excede, qué duda cabe, de la intención de sus autores; pero comprende a fondo los valores espirituales que quisieron expresar: han preparado a María y se han cumplido en ella.

La tradición también ha meditado los textos del NT para extraer una doctrina mariana explícita. El título de Madre de Dios era tan querido en el siglo v, que el pueblo cristiano acogió con entusiasmo la condenación de Nestorio en el Concilio de Éfeso, viendo en ella una exigencia del texto de la SE. Los dogmas de la Inmaculada Concepción y de la Asunción, cuya definición es aún reciente, no quieren exponer sino una comprensión más sagaz del evangelio y se fundan en sus datos: la excepcional santidad de María que proclamó el ángel y su unión singular a la santidad de Jesús, a todo su misterio pascual. Hoy día, a través de la Escritura, la reflexión cristiana se detiene de preferencia en la maternidad universal de María, de lazos tan apretados que ligan su misterio al de la Iglesia.

[1] Is 35,1-7; Eclo 24,13-17; 39,13-14.

IV. María en el designio de Dios. María es la Madre de Jesús. En ello consiste su grandeza, su vocación y su lugar único en el designio de Dios. Preparada perfectamente por la lenta ascensión de Israel, en ella culmina este esfuerzo secular. Por su fe, su amor y su sencillez, es la flor exquisita de su pueblo y de toda la raza humana.

Muchos, sobre todo entre los no católicos, temen a veces que nuestra devoción a María menoscabe el culto debido a Jesús, a su soberanía única. Algunas devociones imprudentes y algunas expresiones inexactas pudieron ofrecer en ocasiones pretexto a estos temores. Pero nuestra fe, que se funda en la SE y en su comprensión tradicional, sabe que María no desea un culto que la opondría a su Hijo. Sólo quiere ser su sierva, consagrada por entero a su obra. Gracias a esta comunión única con su misión y con su cruz, participa tanto de su santidad como de su poder y de su gloria.

Bibl.: Obras generales: A. d'Alès, *Marie, Mère de Dieu, I. Marie dans l'Écriture Sainte*, en *DAFC*, 3 (1916), cols. 117-155. P. Sträter..., *Katholisches Marienkunde, I. Marie in der Offenbarung*, Paderborn 1947. A. Bea, *A.T.*, Roma 1933, págs. 23-43. A. Merk, *N.T.*, Roma 1957, págs. 44-84. F. Ceuppens, *Theologia Biblica, IV. De Mariologia Biblica*, Turín 1948. H. du Manoir..., *Maria*, I, París 1949. A. Robert, *A.T.*, Tournai 1957, págs. 23-39. L. Bouyer, *Le Trone de la Sagesse*, París 1957. L. Deiss, *Marie, Fille de Sion*, París 1959.

Estudios generales sobre los textos del AT, que pueden agregarse a las obras antes indicadas: A. Gelin, *Marie et l'A.T.*, en *VS*, 89 (1953), págs. 115-123. J. Coppens, *La Mère du Sauveur à la lumière de la théologie vétérotestamentaire*, en *EThL* (1955), págs. 7-20.

Estudios particulares de los textos del AT. Consúltese los comentarios. Entre la abundante bibliografía sobre el Protoevangelio (Gn 3,15), citamos en especial: P. Hitz, *Le sens marial du Protévangile*, en *Bulletin de la Société française d'études mariales*, 5, París 1948, págs. 35-83. T. Gallus, *Interpretatio mariologica Protoevangelii tempore postpatristico usque ad concilium Tridentinum*, Roma 1949. J. Madoz, *Hacia los orígenes de la interpretación mariológica del Protoevangelio*, en EE, 33 (1949), págs. 291-306. T. Gallus, *Sensus allegorico-dogmaticus, sensus litteralis Protoevangelii*, en *VD* (1949), págs. 33-43 (1950), págs. 51-54. J. Coppens, *Le Protévangile, un nouvel essai d'exégèse*, en *EthL* (1950), págs. 5-36. J. Michl, *Der Weibessame (Gen. 3,15) in spätjüdischer und frühchristlicher Auffassung*, en *Bibl*, (1952), págs. 371-401, 476-505. T. Gallus, *Interpretatio... Posttridentina*, 2 vols., Roma 1953-1954. B. Rigaux, *La Femme et son lignage dans Genèse III, 14-15*, en *RB* (1954), págs. 321-348.

Estudios generales sobre los textos del NT: J. J. Weber, *La vierge Marie dans le N.T.*, París-Colmar 1951. P. Gaechter, *Maria im Erdenleben*, Innsbruck 1953. P. Michalon, *La témoignage du N.T. sur la mère de Jésus*, en *LV*, 10 (1953), págs. 109-126. J. Galot, *Marie dans l'Évangile*, París-Lovaina 1958.

Estudios especiales sobre los textos de san Lucas: S. Lyonnet, *Le récit de l'Annonciation et la maternité divine de la Sainte Vierge*, Roma 1954; íd., en *AmiCl* (1956), págs. 33-48. J. P. Audet, *L'annonce à Marie*, en *RB* (1956), págs. 348-374. R. Laurentin, *Structure et Théologie de Luc I-II*, París 1957.

Estudios especiales de los textos de san Juan: F. M. Braun, *La Mère des fidèles. Essai de théologie johannique*, Tournai-París 1953. M. E. Boismard, *Du Baptème à Cana (Jean I, 19-II,11)*, París 1956.

Estudios especiales sobre la Mujer del Apocalipsis, cap. 12: T. Gallus, *Scholion ad «mulierem» Apocalypseos*, en *VD* (1952), págs. 332-340. B. J. Le Frois, *The Woman Clothed with the Sun*, Roma 1954. L. Cerfaux, *La vision de la femme et du dragon de l'Apocalypse en relation avec le Protévangile*, en *EThL* (1955), págs. 21-33. A. M. Dubarle, *La Femme couronnée d'étoiles (Ap. 12)*, en *Mélanges A. Robert*, París 1957, págs. 512-518. A. Feuillet, *Le Messie et sa Mère d'après le chapitre XII de l'Apocalypse*, en *RB* (1959), págs. 55-86.

A. George

MARIAMME (Μαριάμμη). Nombre de dos mujeres extrabíblicas: 1. Esposa de → **Herodes el Grande.** Era hija de Alejandro Asmoneo y de Alejandra, hijos éstos de Aristóbulo II y de Hircano II, respectivamente. Herodes se casó con Mariamme el año 37 a.C. con el fin de preparar la ocupación del trono de Judea. Con este matrimonio, Herodes se había emparentado con la familia de los → **Asmoneos.** Fue de hecho la esposa preferida entre las nueve que tuvo. El amor a Mariamme era tan egoísta y violento que en dos ocasiones (los viajes de Herodes a Laodicea, el año 34, y a Rodas, el 31) dio orden, en el caso de que él no volviera, de dar muerte a Mariamme para que no cayese en manos de otros.

Objeto de la envidia de Salomé, hermana de Herodes, Mariamme fue acusada de traición. Condenada por el mismo rey y su consejo, recibió la sentencia de muerte sin la menor turbación. Fue ejecutada el año 29 a. c. (725 de la fundación de Roma). Luego Herodes reaccionó de manera violenta, llamándola por las estancias de su casa, y lamentando el error de haber hecho desaparecer a una mujer tan bella y virtuosa. Había dado a Herodes cinco hijos: Alejandro, Aristóbulo, un tercero cuyo nombre nos es desconocido y dos hembras.

2. Hermana del sumo sacerdote Simón. Fue otra mujer de Herodes, con la cual se casó alrededor del año 32 a.c. Fue madre de Herodes Filipo I, futuro esposo de Herodías.

Bibl.: → **Herodes.** F. Josefo, *Ant. Iud.*, 15; íd., *Bel. Iud.*, 1. Pauly-Wissowa, art. *Herodes*, suplemento II, col. 1 y sigs. E.

SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes*, I, Leipzig 1907, pág. 723. G. RICCIOTTI, *La guerra giudaica*, Turín 1937, págs. 70, 140-145.

B. M.ª UBACH

MÁRMOL (heb. *šáyiš*, *šēš*; ac. *šaššu*; λίθος πάρι(ν)-ος, μαρμάρινος; Vg. *marmoreus*). En su sentido estricto de «caliza cristalina granular» no parece haber abundado en Palestina (→ **Petrografía de Palestina**); pero sí en la acepción general de «roca calcárea o de dureza similar susceptible de ser pulimentada para fines decorativos».

Sin embargo, Abel menciona en el Mizzi inferior una piedra que los indígenas llaman *mizzi aḥmar* o rojo a «un calcáreo cristalino, verdadero mármol de grano brillante y de una coloración roja y uniforme», que abunda en las canteras de Deir Yāsîni, al oeste de Jerusalén. También se encuentra la malaquita, de mayor preciosidad y de color blanco esplendoroso, cuya mejor cantera palestinense es la de Jerusalén, denominada por Josefo «cavernas reales», que Salomón y sus sucesores explotaron para las grandes construcciones del Templo y de las residencias regias[1]; también Herodes las aprovechó para sus obras de constructor.

La SE menciona el «mármol» al hablar de las columnas del palacio de Susa[2] y al elogiar la belleza de la esposa del Cantar[3]. También aparece en el Apocalipsis entre las numerosas mercancías del comercio romano[4].

[1] 1 Cr 29,2; cf. 1 Re 5,17; 2 Re 12,2; 22,6. [2] Est 1,6-8. [3] Cant 18,12. [4] Ap 18,12.

Bibl.: F. JOSEFO, *Bel. Iud.*, 5,4,2-4. ABEL, I, págs. 181-186. CHAMBERS, *Diccionario tecnológico*, Barcelona 1952.

C. WAU

MĀRŌT («amarguras»; LXX omite; Vg. *amaritudo*). Ciudad de Judá de emplazamiento desconocido[1]. La mayoría de los autores la identifican con → **Ma'ărāt** si bien algunos lo consideran dudoso. Otros quieren leer las ciudades fenicias de Marato o Beirut.

El profeta Miqueas, en su mención de Mārōt, juega con su sentido etimológico de «amarguras». Es como si dijera: «¿Cómo puede una ciudad con un nombre tal esperar la felicidad? Lo que le toca en suerte son amarguras, disgustos».

[1] Miq 1,12.

Bibl.: ABEL, II, pág. 371. É. DHORME, *Michée*, en *BP*, II, pág. 735. SIMONS, § 1534. M. GARCÍA CORDERO, *Miqueas*, en *La Biblia Comentada*, III, Madrid 1961, pág. 1207.

P. ESTELRICH

MARSELLA, Tarifa de. Documento hallado en Marsella en 1845, consistente en dos bloques de piedra. Se fecha entre los siglos III-II A. C. Dado que la calidad de la piedra es muy semejante a la que hay en la comarca de Cartago, se conjetura que pudo proceder de un templo cartaginés. El texto púnico claramente esculpido presenta una tarifa de pagos rituales y las porciones que de ellos corresponden a los sacerdotes (→ **Cartago, Tarifa de**).

Bibl.: G. A. COOKE, *A Text-Book of North-Semitic Inscriptions*, Oxford 1903, págs. 112-122. *ANET*, págs. 502-503.

D. VIDAL

MARSĔNĀ' (LXX omite; Vg. *Marsana*). Uno de los siete príncipes, consejeros del rey Asuero, que fueron llamados para deliberar sobre cómo tenía que comportarse el rey referente a la reina Waštī[1]. En otro pasaje de la Biblia se habla asimismo de los siete consejeros del rey de Persia[2]. También algunos historiadores griegos hacen mención de los jueces reales, hombres escogidos entre los persas, aunque sin concretar el número[A]. Flavio Josefo habla de los «siete entre los persas que interpretan las leyes»[B]. Según el texto del libro de Ester, estos siete grandes oficiales persas y medos asistían al rey, trataban con él (lit. «veían su cara»), y tenían precedencia sobre los otros cortesanos[3]. El nombre de estos palaciegos ha variado mucho en la transmisión del texto.

[A] HERODOTO, *Hist.*, 3, 31, 83, 118; 5, 25; JENOFONTE, *Anábasis*, 1, 6,4. [B] F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 11, 61.

[1] Est 1,14. [2] Esd 7,14. [3] Est 1,13-14; cf. Dan 2,12.24.48; 3,2; 5,7-12.

B. GIRBAU

MARTA (aram. *martā'*, «señora»; Μάρθα; Vg. *Martha*). Hermana de Lázaro y de María de Betania; parece que era de más edad que María, ya que recibe a Jesús en su casa y se siente responsable por el buen recibimiento del Maestro y por el cuidado de los trabajos domésticos. Los evangelistas Lucas y Juan coinciden en el retrato de su carácter: activa, práctica, diligente, a veces un poco agitada y preocupada, en contraste con su hermana igualmente diligente, pero más tranquila, absorta, inclinada a la contemplación y al recogimiento. Lucas nos ofrece un retrato lleno de vida de estos dos temperamentos opuestos[1]. El mismo contraste de caracteres aparece en el milagro de la resurrección de Lázaro. Marta siempre alerta recibe la primera el aviso de la llegada del Maestro. Inmediatamente sale a su encuentro y con bastante profusión de palabras hace profesión de su fe en la resurrección final, en la mesianidad y en la filiación divina de Jesús. Siempre activa va a llamar a su hermana María[2]. Ésta que estaba en casa recogida, y sumergida en profundo dolor, va en seguida a hablar con Jesús, pero habla poco. Junto al sepulcro está también Marta, siempre solícita para advertir que Lázaro ya hiede por haber sido enterrado hace cuatro días[3]. Por última vez, encontramos a las hermanas en el banquete de Betania, seis días antes de la Pascua: mientras María unge los pies de Jesús, Marta, como siempre, desempeña el papel de mujer activa, cuidando del servicio de la mesa[4]. Con esto desaparece Marta del NT para reaparecer solamente mucho después en las leyendas de los santos.

[1] Lc 10,38.42. [2] Jn 11,19-28. [3] Jn 11,39. [4] Jn 12,2-3.

Bibl.: Además de las enciclopedias bíblicas, especialmente la de HASTINGS, pág. 588*a*, y eclesiásticas y de los comentarios de Lc y Jn, véase: L. TONDELLI, en *Bibl*, 3 (1922), págs. 36-38. P. KETTER, *Christus und die Frauen*, Düsseldorf 1933, págs. 229-244. M. ZERWICK, en *VD*, 27 (1949), págs. 294-298.

B. KIPPER

MARTILLO (heb. *maqqābāh*, *maqqébet*, *mappēṣ*, etc.; σφῦρα; Vg. *malleus*). El vocabulario hebreo trascrito y algunos otros términos de menos empleo no precisan la forma concreta del martillo que servía para los mismos



Betania, población en donde Marta albergó repetidas veces a Jesús y a los apóstoles. En primer término, a la izquierda, se levanta la moderna iglesia de San Lázaro. (Foto P. Termes)

usos que ahora conocemos: clavar clavos[1], tallar piedra[2], forjar el hierro[3], etc., hasta las mazas contundentes de guerra y las clavas, que sirven para describir el destino y actividad de los pueblos que machacan y destruyen a los vencidos[4]. Maza aplastante es el falso testigo[5].

El sobrenombre de los esforzados Macabeos significa, al parecer «martillo», y se les aplicó por su lucha valiente contra los poderes helenizantes.

[1]Jue 4,21; 5,26; Jer 10,4. [2]1 Re 6,7; Jer 23,29. [3]Is 44,12. [4]Jer 50,23; 51,20. [5]Prov 25,18.

C. WAU

MÁRTIR (μάρτυς; Vg. *testis, martyr*). No faltan en la Biblia, sobre todo en el NT, ejemplos de personas que soportaron grandes sufrimientos, tormentos o la muerte, por sostener la verdad de sus creencias: entre ellos pueden citarse los profetas encarcelados por Jezabel, Jeremías, Eleazar, los hermanos Macabeos, Juan Bautista, Esteban y otros (→ **Testimonio**).

MARŪN, Ğebel. Lugar árabe de la Palestina septentrional. → **Mērōm Aguas de.**

MĀŠ (Μοσόχ; Vg. *Mes*). Cuarto hijo de ʾĂrām, según el Génesis[1], y por lo tanto, nieto de Sem. No obstante, el T. M., en el libro de las Crónicas, le hace hijo de Sem — y hermano de ʾĂrām —, a la par que le llama Mēšek[2]. Tanto esta última genealogía como el nombre que da a Māš han de enmendarse a tenor del texto del Génesis y el pasaje debe decir: «*Los hijos de* ʾĂrām fueron ʿŪṣ, Ḥūl, Géter y *Māš*». Se ha propuesto identificar a Māš con *māšu*, monte citado en la epopeya de Gilgameš, correspondiente al monte Masio de los autores clásicos, es decir, el Líbano y el Antilíbano.

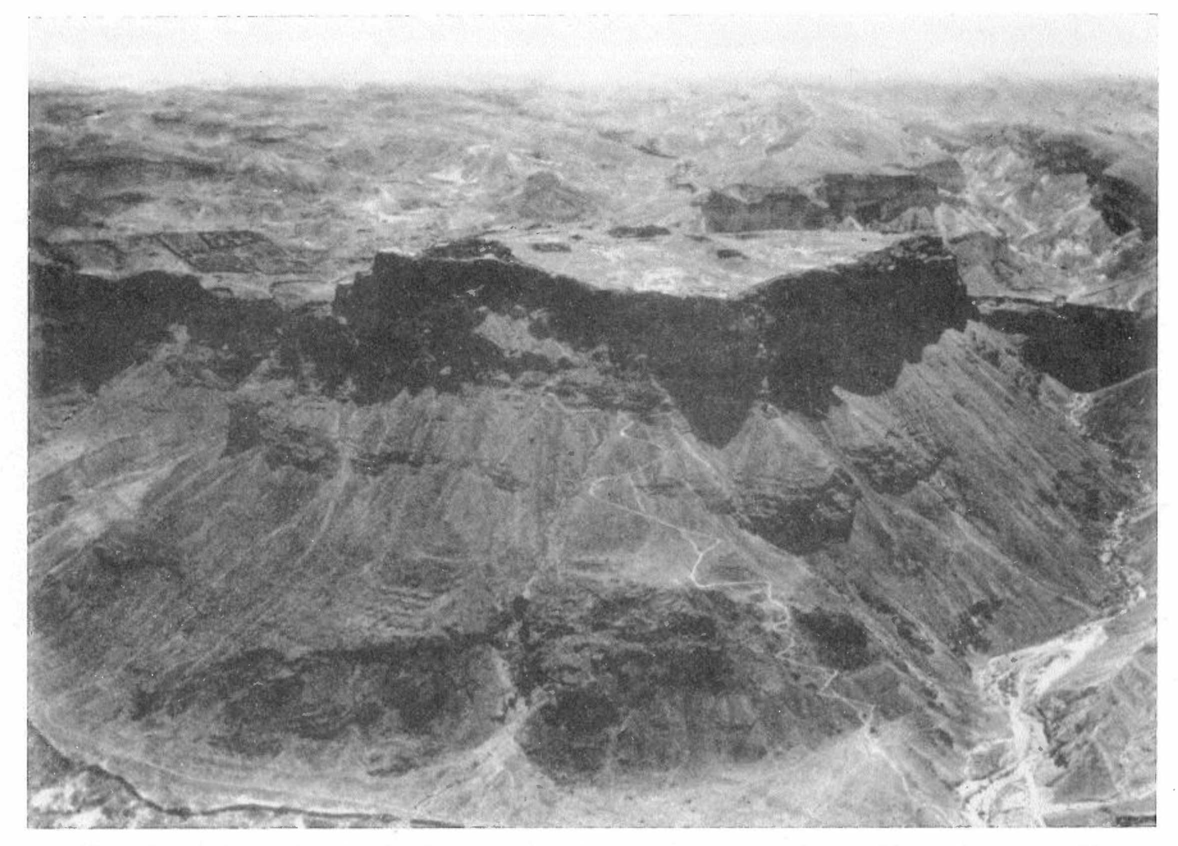
[1]Gn 10,23. [2]1 Cr 1,17.

Bibl.: A. CLAMER, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, París 1953, pág. 221.

G. SARRÓ

MASADA (Μασάδα, Μοασάδα [Estrabón], cf. heb. *mĕṣādāh*, «baluarte», «cumbre aislada y de difícil acceso»; sir. *mardāʾ*; lat. *Masada*). Palacio-fortaleza herodiano, situado al oeste del mar Muerto, que fue el último reducto de la guerra judía del año 70 D.C. Los romanos la conquistaron.

1. Masada ocupaba la parte alta de una meseta, cuya cima plana medía unas 8 hectáreas, buena parte de la cual está aún cubierta de terreno cultivable, lo que viene a confirmar la noticia de Josefo de que los sicarios en ella sitiados se mantenían de los productos de la tierra. Las laderas, cortadas a pico, tienen, por oriente, unos 246 m de altura y, por occidente, unos 180 de alto sobre los niveles circundantes. El sitio recibe en la actualidad



Vista aérea de la fortaleza de Masada, que se levanta cerca de las costas del mar Muerto. Fue construida por Herodes sobre una altura rocosa casi inaccesible. Todas las obras de fortificación se han conservado en bastante buen estado hasta nuestra época. (Foto *Orient Press*)

el nombre de el-Sebbah y está a unos 18 km al sur de Engaddi; en la época romana, e incluso en 1846 (Salmon-Mc Caw) era posible vadear los 3 km y pico de mar que lo separan de el-Lisān, y Masada custodiaba tal paso.

2. Cabe en lo posible que David visitase el lugar de Masada, si se atiende al contexto de 1 Sm 24,1: «Subió, pues, David de allí y se estableció en los puntos fuertes (heb. *mĕṣādōt*, sing. *mĕṣādāh*) de Engaddi». La construcción original de Masada se debió a Jonatán Macabeo, pero no tuvo importancia arquitectónica e histórica hasta Herodes el Grande. Éste, en el año 42 A.C., durante el reinado de Hircano II, se refugió en Masada con ochocientas personas, aparte las mujeres, y algunos años después, consciente del valor estratégico que tenía, erigió una residencia fortificada de gran esplendidez, a la que se tenía acceso por un sendero, que subía por la ladera oriental, y otro camino occidental, menos laborioso, al que protegía una torre.

Los romanos establecieron una guarnición en ella durante el período de los procuradores, la cual siguió ocupándola hasta el año 66 D.C., en que los sicarios se apoderaron de la fortaleza por medio de una estratagema, y se transformó en el centro de la actividad de los nacionalistas judíos contra Engaddi, Hebrón y Tĕqoaᶜ. Dos años más tarde, toda Judea se hallaba subyugada por Vespasiano, salvo tres famosos baluartes, Herodion, Maqueronte y Masada, y la ciudad de Jerusalén. Lucio Basso sometió los dos primeros y Tito la cuarta. La muerte impidió que Basso rematase su campaña con la toma de Masada. Flavio Silva, en el 73 D.C., es decir, tres años después de la caída de la ciudad santa, asedió Masada con unos diez mil hombres, cifra que puede antojarse exorbitante — tanto más si se tiene en cuenta que en la fortaleza sólo había novecientos sesenta sicarios, incluidos niños y mujeres, al mando de Eleazar —, si no se considera la privilegiada posición de Masada y la rudeza desértica de la región que la circunda. La construcción romana más antigua de Palestina son el campamento, las obras de circunvalación y el enorme terraplén, gracias al cual se logró forzar las defensas de los asediados. Los asaltantes no encontraron con vida sino a siete mujeres y niños: el resto de los ocupantes se había suicidado. La toma ocurrió el 16 de abril de 73 D.C. El palacio de Herodes había sido incendiado, según Flavio Josefo; y es probable que el desmantelamiento de Masada date de entonces.

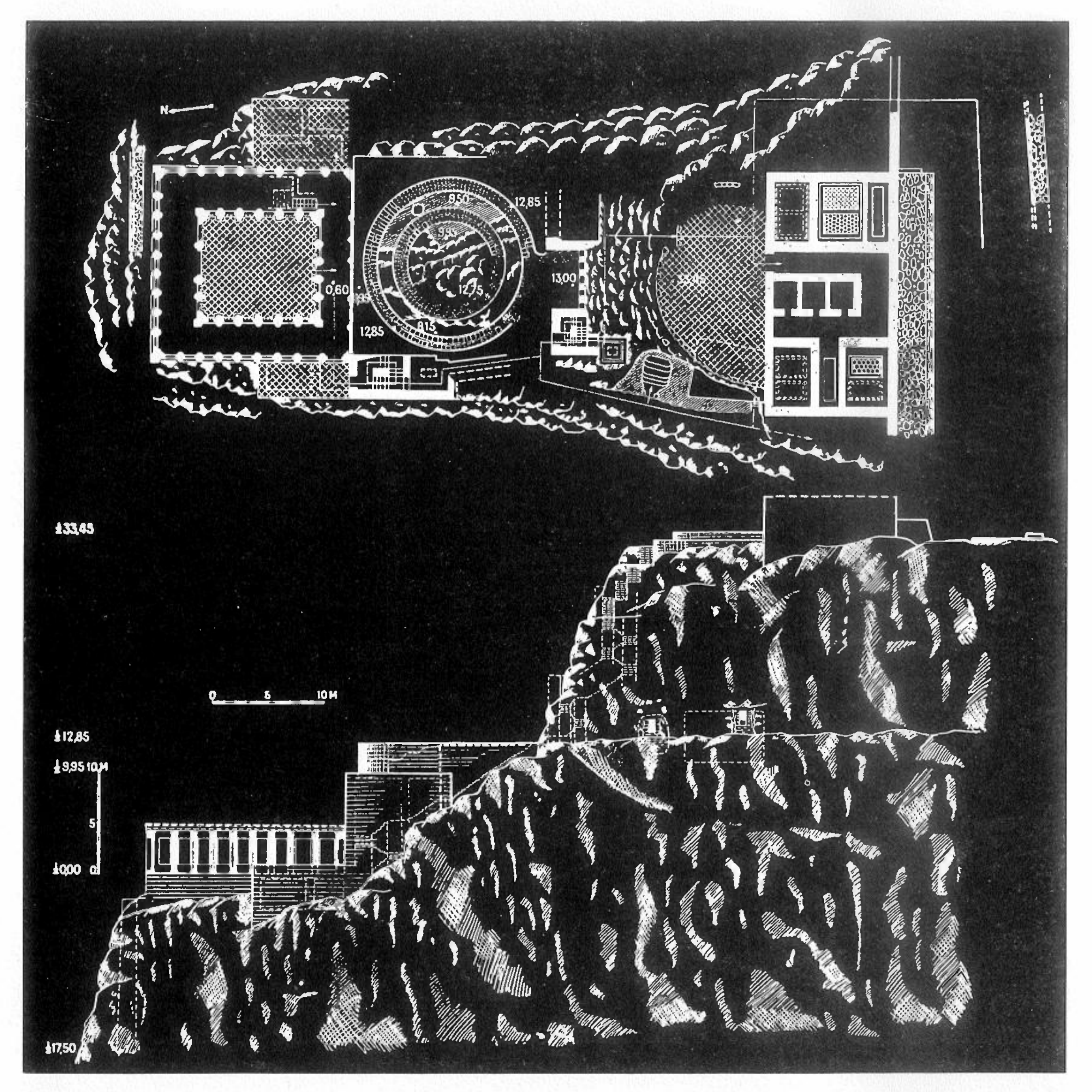
3. Las recientes excavaciones israelitas en Masada han revelado el palacio de Herodes junto a la fortaleza que utilizaron los macabeos. Toda la meseta, salvo las

tres terrazas escalonadas, emplazadas en la parte septentrional, estaba rodeada de una muralla. Las treinta y siete torres de que habla Josefo no existieron, pero desde el exterior pudo creerse lo contrario por la presencia de las paredes de las dos terrazas bajas. El conjunto de las terrazas estaba relacionado por medio de dos escaleras que no se percibían desde fuera del recinto: una, la superior, había sido tallada en la roca; otra, construida sobre la piedra de la elevación, estaba rodeada de un muro. En la planta o terraza alta se hallaba la residencia particular de Herodes — tal vez edificada sobre la de Jonatán Macabeo — y comprendía nueve habitaciones y una azotea semicircular; una estructura circular, no muy bien identificada, ocupaba la planta central; en la inferior, hubo un edificio con peristilo y suntuosas dependencias. Entre los restos se descubre una porción de columnas corintias de estuco de 4 m de altura, mosaicos coloreados, molduras y otras ornamentaciones.

En la cumbre de la meseta, se ha hallado un edificio de tipo de palacio que, en las primeras excavaciones, no se vaciló al pronto en tomarlo como la morada del rey; ahora parece probable que fuese la residencia de los huéspedes, cortesanos y guardia de Herodes.

Otras ruinas figuran entre las anteriores: una capilla — ¿bizantina? — y monasterio. Tal vez la capilla fue obra de san Eutimio, pues Cirilo de Escitópolis da el nombre siríaco de Mardāʾ al lugar a que se retiró el

Planta y alzado de las construcciones herodianas de fortificación en la fortaleza de Masada. (Por cortesía del *Israel Exploration Journal*)



santo, y pudiera ser una corrupción de Masada; no obstante, algunos especialistas localizan Mardā' en Ḫirbet el-Merd o *Castellion.*

En 1963, los arqueólogos israelitas, dirigidos por el profesor Y. Yadin, efectuaron en Masada descubrimientos importantes: diecisiete siclos de plata acuñados durante la primera guerra judía, moneda de la cual sólo había hasta entonces cinco ejemplares; cuatro documentos escritos en latín en papiro; y un rollo de cuero que contiene los Salmos 81-85. Yadin estima que esta parte del Salterio se escribió en fecha anterior al año 73 D. C., es decir, antes de la destrucción del palacio-fortaleza, y que su estilo y otros pormenores no discrepan de los que se observan en los mss. del mar Muerto. Otro rollo de cuero, con un texto no bíblico, aún no estudiado, forma parte de los hallazgos, y su terminología y personalidad son similares a las de los documentos de Qumrān.

Bibl.: ESTRABÓN, *Geogr.*, 16,2,44. PLINIO, *Hist. Nat.*, 5,17-33. F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 14,11,7; 14,13,8-9 14,15,1-2; íd., *Bel. Iud.*, 1,12,1-2; 1,13,7-8; 1,15,3-4; 2,17,2.8-9; 4,9,3.5; 7,8,1-9,2; 15,1; 16,1; 22,2. F. M. ABEL, *Une croisière autour de la Mer Morte*, París 1911, págs. 105-127. A. SCHULTEN, *Masada, die Burg des Herodes und die römischen Lager*, en *ZDPV*, 56 (1933), págs. 1-185. T. J. SALMON - G. T. MCCAW, *The Level and Cartography of the Dead Sea*, en *PEQ* (abril 1936), págs. 103-111. ABEL, II, pág. 380. G. RICCIOTTI, *Il cantiere di Hiram*, Turín 1939, págs. 157-165. F. M, ABEL, *Histoire de la Palestine*, II, París 1952, págs. 41-43. M. AVI-YONAH, *The Archaeological Survey of Masada*, en *BIES*, 21 (1957), págs. 1-72 (en heb.). M. AVI-YONAH - N. AVIGAD - Y. AHARONI, etc., *Masada. Survey and Excavations 1955-1956*, en *IEJ*, 7 (1957), págs. 1-60. D. BALY, *The Geography of the Bible*, Londres 1959, págs. 204-205, 206. M. NOTH, *The History of Israel*, 2.ª ed., Londres 1960, págs. 411, 412, 416, 436, 444-445 (trad. ing.). *The Times* (n.º 25 noviembre), Londres 1963.

J. A. G.-LARRAYA

MĀŠĀL (Μασάλ; Vg. *Masal*). Variante que en el libro primero de las Crónicas (6,59) da del topónimo → **Miš'āl.**

MA'ŠAY (abr. de → **Ma'ăśēyāh[ū]**; Μαασαιά; Vg. *Maasai*). Sacerdote, hijo de 'Ădī'ēl, regresado de la Cautividad babilónica[1]. Tal vez haya de identificarse con Ămaššay, hijo de 'Ăzar'ēl, citado en el libro de Nehemías[2], o uno y otro nombre pueden ser una corrupción del de 'Ămāšay.

[1] 1 Cr 9,12. [2] Neh 11,13.

Bibl.: NOTH, 890, pág. 172.

D. VIDAL

MASEPHA. Nombre que tiene en la Vg. la ciudad del llano de Judá, llamada en hebreo → **Miṣpeh.**

MASFA, MASFAT. Nombre de varias ciudades palestinas llamadas → **Miṣpāh** y **Miṣpeh** en el texto hebreo.

MASFE. Castellanización del nombre latino derivado de → **Miṣpeh** y **Miṣpāh.**

MAŠḤĪT, Har ha- (ὄρος τοῦ Μοσθάθ; Vg. *Mons offensionis*). Una de las colinas situadas al este de Jerusalén. Se trata del actual Ğebel Baṭn el-Ḥawā, cumbre de 734 m y que es la prominencia más meridional del monte de los Olivos.

Salomón edificó lugares paganos de culto para sus mujeres en «el norte que está frente a Jerusalén»[1], pero el T. M. no asigna a dicho monte ningún nombre concreto. Más tarde, Josías, en su afán de purificar la religión de cuanta influencia extranjera pudiera adulterarla, hizo destruir los lugares de culto idolátrico que Salomón había construido[2], pero esta vez se menciona el lugar exacto en que tales edificaciones estaban situadas: es el ḥar ha-Mašḥīt, «monte de la corrupción o destrucción», el *mons offensionis* de la Vg. El T. M. ha escrito *mašḥīt*, «corrupción», en lugar de *mišḥāh*, «de la unción» o «de los olivos», juego de palabras entre el término «corrupción», a causa del sacrílego culto en él existente, y «olivos», dado posiblemente por la abundancia de dichos árboles.

Para Jeremías, el Har ha-Mašḥīt es sinónimo de Babilonia[3] (→ **Olivos, Monte de los**).

[1] 1 Re 11,7. [2] 2 Re 23,13. [3] Jer 51,25.

Bibl.: A. MÉDEBIELLE, *Les Livres des Rois*, en *La Sainte Bible*, III, París 1949, págs. 786-787. É. DHORME, *II Rois*, en *BP*, I, pág. 1238, n. 13.

R. SÁNCHEZ

MASḪUṬAH, Tell el-. → **Éxodo, Itinerario del.**

MASIA. Hombre de la tribu de Benjamín llamado en hebreo → **Ma'ăśēyāh(ū).**

MAŚKĪL. Palabra hebrea en forma de participio hif'īl del verbo *śkl*, «atender», «reflexionar». Aparece trece veces como epígrafe de otros tantos salmos. La versión griega de LXX vertió συνετῶς εἰς σύνεσιν y lo mismo la Vg. *intellectus, intelligentia*, «instrucción» ... Tal interpretación viene sugerida por el Salmo 47,8 «alabad a Yahweh *con vuestro arte*», «con maestría» (cf. 2 Cr 30,22).

Generalmente, los exegetas modernos lo entienden como poema artístico, bien elaborado poéticamente, etc., más que como composición didáctica que convendría únicamente a dos o tres de los salmos signados en el epígrafe con esta voz.

Sal 32; 42; 44-45; 52-55; 74; 78; 88-89; 142.

Bibl.: → **Salmos.**

C. GANCHO

MASOBIA. → **Mĕṣōbāyāh, Ya'ăśī'ēl.**

MĀṢŌR (συναγωγὴ ὕδατος, πόλεις ὀχυραί, ποταμοὺς περιοχῆς; Vg. *rivi aggerum, civitates munitas, aquas clausas*). Tradicionalmente se ha interpretado esta palabra como idéntica a Egipto, pero conservando una forma de singular en vez de dual. El primero que hizo tal sugestión fue David Qimḥī, pero actualmente está perdiendo terreno, ya que no atestiguan tal suposición ninguna de las versiones antiguas y además, según algunos críticos, no se puede sostener filológicamente tal identidad.

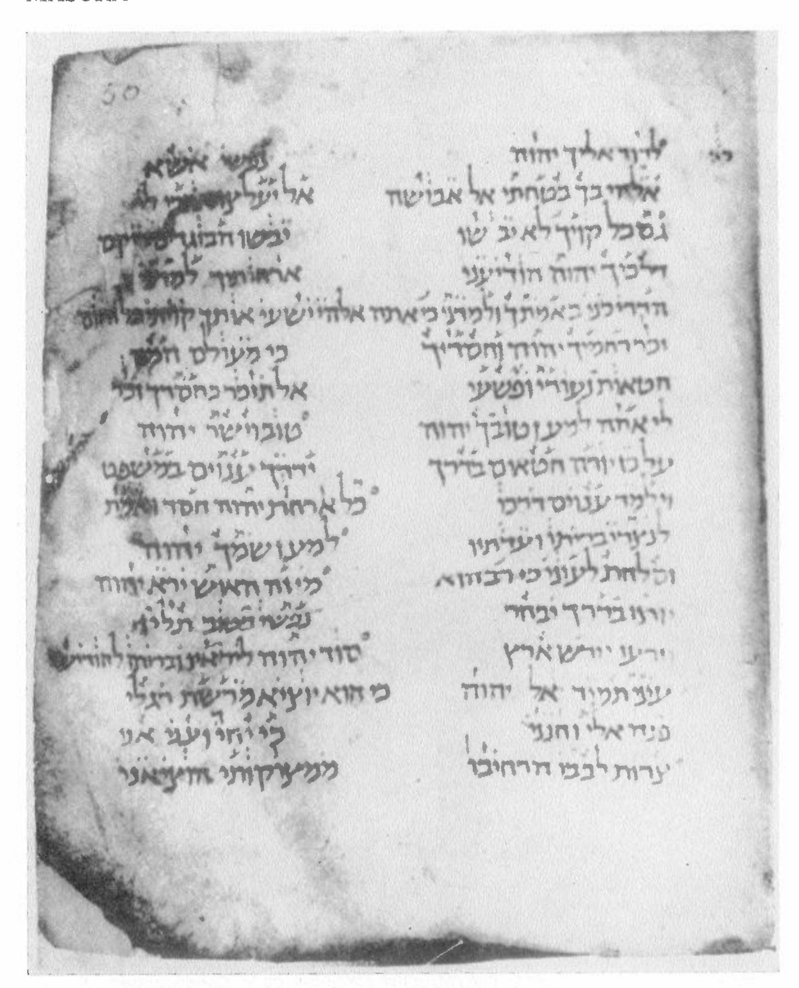
Is 19,6; 37,25; Miq 7,12; 2 Re 19,24.

Bibl.: SIMONS, §§ 59, 157, 959, 1272, 1545. J. CALDERONE, *The Rivers of «Masor»*, en *Bibl*, 42 (1961), págs. 423-432.

P. ESTELRICH



La fortaleza de Masada, último centro de la resistencia de los judíos contra los romanos, que concluyó trágicamente el año 73 D.C. (Foto *Orient Press*)



Manuscrito hebreo de la Gnĕīzāh de El Cairo *(Oxford Ms. heb. 37,15)* que contiene el fragmento de Sal 25,1-17, con vocalización babilónica

MASORA HEBREA. Nos limitaremos aquí al estudio de la definición y de las diferentes clases y escuelas, sin entrar en el estudio de la derivación etimológica de la palabra *masora* (heb. *māsōrāh*), pues el debate sobre esta cuestión todavía prosigue.

Tras el Exilio babilónico y con el restablecimiento de un estado judío, una de las primeras actividades emprendidas por los escribas judíos fue la de preservar y cuidar el manejo del texto hebreo de su libro sagrado. Estos primitivos escribas de la segunda comunidad fueron llamados *sōfĕrīm* y cobraron existencia como un grupo reconocido del cuerpo político desde la época de Esdras en adelante. Por lo que podemos imaginar en la actualidad, su actividad consistía en la transcripción del texto bíblico, en la comparación o cotejo con los manuscritos existentes, en la recolección de lecturas variantes entre las que no se podía hacer una elección definitiva, en un minucioso estudio del texto hasta el punto de llegar a determinar el número de consonantes y palabras que contenía cada libro de la Biblia y, por último, en seguir las indicaciones de ayuda que habían recibido desde hacía siglos referentes a la pronunciación, según el aspecto consonántico de cada palabra, pues debemos recordar una vez más que la escritura hebrea tenía solamente consonantes y no daba ninguna indicación escrita sobre los valores vocálicos que debían acompañar a estas consonantes. Por lo tanto, el trabajo de estos escribas era considerado como algo sagrado, puesto que aseguraba la continuación del único medio por el cual podía ser leído y entendido el texto de la Biblia. Cabe recordar, sin embargo, que a pesar de que el centro de este trabajo era especialmente Palestina y Jerusalén, existían aún en Babilonia, y tras el fin de la Cautividad grandes comunidades de judíos, que no abandonaron su país de adopción, y que entre estas comunidades de judíos había una veintena de escuelas en las que se seguía un estudio idéntico de la Biblia. Paralelamente a los *sōfĕrīm* de Palestina, había en el judaísmo babilónico un grupo de escribas dedicado en la misma forma y con el mismo propósito que sus hermanos palestinenses. Con el tiempo, del trabajo de estos dos grupos surgieron dos grupos separados de comentarios y aclaraciones al texto de la Biblia. La masora babilónica consistía en comentarios, aclaraciones, variantes y anotaciones colocadas en los márgenes derecho e izquierdo del texto bíblico, aunque también compusieron una especie de comentario continuo de dicho texto. La masora palestinense estaba formada por dos partes principales: la *masora parva*, situada en los márgenes derecho e izquierdo, y la *masora magna* colocada en los márgenes superior e inferior de la página. Estos dos tipos de masora (*parva* y *magna*) se han agrupado con el nombre de *masora marginalis*, para distinguirla de la *masora finalis*, que es la recolección de todo el material masorético ordenado alfabéticamente, y que aparecía al final de las Biblias rabínicas (de ahí les viene su nombre).

La primera publicación impresa del material de la masora la debemos a Félix Pratensis, y apareció en su primera Biblia rabínica impresa y publicada por Daniel Bomberg en Venecia (1516-1518). Yaʿăqōb ben Ḥayyīm († antes de 1538) usó también este mismo material en la segunda edición de su Biblia rabínica publicada en Venecia (1524-1525). Otra valiosa colección de tales materiales la debemos a Ginsburg, autor de una obra monumental sobre la masora publicada hacia finales del siglo XIX.

Las diferencias entre la terminología y usos entre ambas escuelas, la palestinense y la babilónica, son muy

considerables. También dentro de la masora babilónica hay considerables diferencias debidas a las distintas escuelas, entre las que destacaron las de Sūrā' y Něhar-dě'ā'. Idéntico fenómeno de diferenciación son observables entre las diferentes escuelas de la masora palestinense.

Con el transcurso del tiempo, y con la aceptación de un *textus receptus*, fue disminuyendo la necesidad de una masora como auxiliar a la lectura e incluso llegó a convertirse en algo superfluo. Hacia fines del siglo IX, los escribas palestinenses habían ideado un sistema de puntuación, al mismo tiempo que los escribas babilónicos ideaban el suyo. Ambos sistemas fueron impuestos en sus áreas respectivas, con lo que se garantizaba la pronunciación del texto y la transmisión del significado tradicional. Pero la masora siguió creciendo y su capacidad aumentó con el transcurso del tiempo. Sin embargo, a partir de principios del siglo IX ya no se hizo prácticamente ninguna adición de importancia.

El estudio de la masora decayó completamente durante el período siguiente a la publicación por R. Kittel de la *Biblia Hebraica* en 1937. Ben Ḥayyīm jabía empleado diversos manuscritos en los que era observable una mescolanza de varias tradiciones. Paul Kahle fue comisionado en 1937 para publicar el texto del códice de Leningrado (B 19ᴬ), y gracias a su autoridad como especialista en el texto bíblico logró que se publicara, junto con el texto de su valioso manuscrito, la masora (tanto la *magna* como la *parva*), a pesar de las protestas de Kittel y sus compañeros. Ésta fue la primera vez que se publicó una masora tiberiense auténtica y sin mezcla alguna.

Sin embargo, Kahle no apuró por completo todas sus posibilidades, pues en la *Biblia Hebraica* de 1937 tenemos solamente una fracción de la masora tiberiense. Para coronar su tarea la *Hebrew University* creó hace algunos años el denominado *Bible Project*. Su objeto es el de editar por completo el texto tiberiense de la Biblia hebrea, completándolo con la masora, tal como ha derivado de los manuscritos tiberienses incluido el famoso códice de Alepo. El trabajo de preparación de esta edición aún durará algunos años más, pero promete ser la coronación de la obra iniciada por P. Kahle.

Bibl.: P. KAHLE, *The Cairo Geniza*, en *The Schweich Lectures for 1941*, publicado por *The British Academy*, Londres 1947; 2.ª ed., Oxford 1959, págs. 51-184, con una bibliografía completa.

M. MARTIN

MASORETA (heb. *ba'ălē ha-māsōret*). Escriba dedicado a la transcripción del AT, a la comparación de los mss. existentes, a la reunión de lecturas variantes entre las que no se podía efectuar una elección definitiva y a la fijación tanto del texto consonántico como del vocálico, de modo que aseguraba la transmisión fiel y lo más correcta posible de los libros sagrados habreos (→ **Masora hebrea**). A veces la palabra denota al tratadista y comentarista judío del texto bíblico hebreo o T. M. (→ **Masorético Texto**).

J. CARRERAS

MASORÉTICO, Texto. Al hablar de texto masorético de la Biblia lo hacemos empleando un término que ha cesado de tener su significación primordial. Cuando se acuñó esta palabra, entre los biblistas occidentales sólo se conocía un tipo o, mejor, escuela de masoretas. Por ello debemos aclarar, en primer lugar,



Manuscrito hebreo hallado en la Gěnizāh de El Cairo *(Cambridge Ms. heb. 39,20)* conteniendo el fragmento de Job 38,2-36, con vocalización supralineal babilónica

a confusión que implica el uso indiscriminado de este término. En general podemos decir que un masoreta era el estudioso que trabajaba sobre la → **masora hebrea**. Hasta las primeras décadas del siglo xx no se dieron cuenta los eruditos occidentales de la existencia de, por lo menos, dos grupos principales de masoretas; y hasta ese momento se defendía que el único grupo de masoretas que había existido era el que preparó y manejó el texto de la Biblia tal como era conocido en occidente. Sin embargo, investigaciones posteriores y en especial las de P. Kahle, revelaron la existencia de, por lo menos, otra escuela de masoretas: la de Babilonia. El profesor Kahle llamó posteriormente la atención de los eruditos sobre la existencia de una tercera tradición textual: la palestinense. Si bien es cierto que esta tradición incluía también sus propios masoretas, no se ha logrado hasta la fecha descubrir ninguna cantidad representativa de sus trabajos en forma de material masorético definitivamente palestinense. Por lo tanto, el término «masorético» tiene, por lo menos, un triple significado: puede referirse a la masora babilónica, a la palestina y, por último, a la tiberiense. Puesto que los tres distintos grupos de masoretas trabajaron separadamente, produjeron su propia y específica vocalización del texto consonántico de la Biblia, elaboraron notas textuales más o menos extensas, anotaciones, métodos de explicación, variantes, y perpetuaron sus tradiciones textuales en las obras babilónicas, palestinenses y tiberienses.

Ahora vemos, como lo que corrientemente llamamos texto masorético de la Biblia (por lo general designado con la abreviatura T. M.), debería ser real y correctamente llamado texto tiberiense de la Biblia. Llegado a este punto, se hace necesario un breve comentario histórico para poder destacar las características interrelaciones y último destino de las tres tradiciones textuales bíblicas.

Una vez regresados los judíos de Babilonia, y tras la reconstrucción de su patria, el estudio del texto de la Biblia fue reemprendido por estudiosos llamados *sōfĕrīm*. Pero lejos de ella, en Babilonia, entre las comunidades judías que habían optado por permanecer allí, existieron y prosperaron academias judías, en donde, igualmente, se seguía con el estudio de la Biblia de acuerdo con los antiguos principios traídos originalmente desde Palestina en la época del Exilio. Los problemas con que se enfrentaron ambos grupos de escribas eran idénticos: en primer lugar, la conservación del texto sagrado, la fiel transmisión de la forma correcta de pronunciación (puesto que el texto consonántico carecía de vocales), y por último, la colección y agrupamiento de las tradiciones textuales y de las opiniones que pudiesen servir de ayuda para un mayor entendimiento del texto. Como es de suponer, la escuela babilónica fue la más progresiva y la palestinense la más conservadora. En Babilonia, y por vez primera en la historia del texto bíblico y del hebreo escrito, se ideó un sistema para indicar los valores vocálicos que debían atribuirse a las diversas consonantes del texto de la Biblia. Este primitivo sistema fue evolucionando desde un simple arreglo a otro más complejo de signos supralineales compuestos. Son pocos, pero claros, los ejemplos que poseemos del primitivo sistema consistente en unos meros puntos supralineales; pero este último sistema no se ha conservado en ningún número importante de textos. En cambio, el sistema complejo se extendió rápidamente y fue el adoptado por todas las academias babilónicas. Con estos medios, los escribas babilónicos fueron capaces de incorporar de una forma visual y, por lo tanto, mucho más permanente, las tradiciones e interpretaciones que hasta entonces debieron ser transmitidas y conservadas en anotaciones y listas separadas. Y es probable que este segundo sistema de vocalización, con su correspondiente comentario masorético, se encontrase bastante adelantado cuando el advenimiento del cristianismo. En algún momento, durante este mismo período, las escuelas palestinenses comenzaron a elaborar su propio sistema de vocalización, y hacia el siglo v ya se había implantado un sistema completo de indicaciones vocálicas en todas las escuelas palestinenses, que también poseían una colección de material masorético propio. Ambos sistemas, babilónico y palestinense, diferían considerablemente entre sí, no sólo en los propios signos usados para indicar las vocales, sino también en el vocalismo sublineal, puesto que las diferencias dialectales de pronunciación entre el hebreo palestinense y el babilónico eran bastante importantes, tanto con respecto a los fonemas en sí, como a los cambios sintácticos, y especialmente en lo que se refiere a la colocación del acento tónico. Sin adentrarnos en detalles técnicos de cada sistema de puntuación, podemos destacar las principales características de estos sistemas. Ambos tenían un sistema de vocalización supralineal, pero ninguno poseía un sistema tan completo de indicaciones vocálicas, como poseyó más tarde la escuela tiberiense. Así, p. ej., vemos cómo no existía ningún método para indicar las semivocales, y los dos sistemas tenían una cierta tendencia en mantener las indicaciones vocálicas hasta un cierto límite, de forma que no todas las vocales aparecían representadas visualmente.

El primer erudito que publicó un texto genuinamente babilónico fue P. Kahle. Éste halló dicho texto en el Museo de Berlín con la sigla *Ms. Or. qu. 680*. Es el manuscrito de los *kĕtūbīm* e iba acompañado por la puntuación babilónica, acentos y masora. Once años más tarde, este profesor publicó su obra *Masoreten des Ostens* en la que proporcionaba materiales adicionales. Más restos de la tradición babilónica fueron hallados por A. Díez Macho en la biblioteca del *Jewish Theological Seminary* de Nueva York, así como el *Ms. Vat. Hebr. 448* de la Biblioteca Vaticana. En la edición de 1937 de la *Biblia Hebraica* de R. Kittel, P. Kahle publicó el número de archivo de más de 150 manuscritos babilónicos auténticos, así como de códices (algunos de ellos fragmentarios o en otro estado de conservación). Es importante recordar que cuando hablamos de tradiciones babilónica y palestina del estudio del texto bíblico, nos referimos no sólo a un sistema de vocalización y acentuación característico de estos sistemas, sino, y lo que es más importante, a todo el sistema de dos auténticas, autónomas y otrora florecientes corrientes escolares o académicas judías, con todo su fárrago de textos bíblicos, Targūmīm, masoras bíblicas y targúmi-

cas, composiciones litúrgicas, etc. Debemos también destacar el hecho de que el Targūm de ʾŌnqēlōs fue, en su forma definitiva, una autoridad en Babilonia y que estaba difundido, por lo menos, entre las dos famosas escuelas de Sūrāʾ y Nĕhardĕʿāʾ ya antes del siglo III D. C., y que tras su reinado allí fue transferido como tal autoridad a Palestina. Por otra parte, existía en las escuelas palestinenses un texto completo del Targūm ampliamente empleado entre el 600 y el 800 D.C.; y testimonios posteriores demuestran que tal Targūm ya circulaba por Palestina incluso en el siglo II A.C.

El Prof. A. Díez Macho de la universidad de Barcelona identificó[A] un ejemplar del Targūm palestinense (Ms. *Neophyti* 1) de la Biblioteca Vaticana, que está siendo editado actualmente por A. Díez Macho. Aunque tenga adiciones sustanciales de proveniencia posterior, es, sin embargo, esencialmente el antiguo Targūm palestinense. Todo esto nos permite afirmar, que los dos grupos de masoretas, babilonios y palestinenses, eran «masoretas» en el sentido más amplio de la palabra, *i.e.*, escribas absolutamente dedicados al estudio del texto y de la tradición bíblica.

[A] P. Boccaccio, en *Bibl*, 38 (1957), págs. 237-239.

Es conveniente ahora estudiar los azares de estas dos importantes corrientes de la actividad masorética. Cuando el sistema babilónico alcanzó su cenit, cambió la situación política tanto de Babilonia como de Palestina. Hacia el 750 D. C., año en que los abbasidas luchaban por la posesión de todas las conquistas anteriores del islam bajo los omeyas, la arremetida musulmana había absorbido enteramente el imperio persa sasánida y junto con él diversas ricas provincias del imperio romano situadas al este y al sur del Mediterráneo. Los abbasidas trasladaron la capital de su imperio desde Damasco, en Siria, a Bagdad, sólo a unos 50 km de distancia de Ctesifonte, la antigua capital de los sasánidas. Palestina y Babilonia quedaron entonces bajo su hegemonía, cuyo poder se extendía desde el Indo, por el este, hasta el Atlántico, por el oeste. Ello trajo consigo el eclipse de seiscientos años de actividad creadora debida a la intensa mezcla de culturas muy dispares en esta área. Una cultura monolítica y una organización política congelaron toda iniciativa en todos los confines de esta nueva entidad imperial. Las escuelas babilónicas decayeron y sus maestros, junto con sus manuscritos y sus antiguas tradiciones, emigraron hacia el oeste, especialmente hacia España.

Mientras esto sucedía hallamos en Palestina una tradición que emerge como dominante: se trata de la tiberiense. Fue, y es, llamada tiberiense debido a que una familia de escribas, la familia de ʿĀšēr, con sus alumnos y escuelas, estaba situada en Tiberíades, en Palestina. Estos masoretas residentes en Tiberíades, capital de la provincia occidental (al-Urdūn) de Palestina bajo el dominio musulmán, compusieron de nuevo la vocalización, la acentuación y la masora de la Biblia. Se inspiraron en el modelo que ofrecían los «lectores» árabes dedicados a elaborar un texto coránico perfecto. Posteriormente, los resultados de la labor textual del → **caraísmo** (puesto que parece que la familia de ʿĀšēr era caraíta), fueron continuados por el judaísmo ortodoxo. Pero las doctrinas y enseñanzas caraítas fueron sistemáticamente rechazadas, ya que aparecían como heréticas a los ojos de los ortodoxos.

El sistema tiberiense, fundamentado en una larga tradición erudita, creó unas escuelas o lugares de enseñanza que han prevalecido y sobrevivido, y poseía un dinamismo interno derivado, no tanto de la unidad de sus principios, de la consistencia de su aplicación y de las razones sólidas en que se apoyaban, como de la poderosa influencia del judaísmo palestinense. La labor de los masoretas tiberienses fue de hecho como una nueva creación, puesto que fijaron la puntuación del texto bíblico, determinaron su acentuación y, por encima de todo, establecieron un eslabón directo entre los acentos y el acento tónico, usando del primero para indicar el segundo. En los sistemas babilónico y palestinense, la acentuación no tenía nada que ver con el problema del acento tónico, y lo que es más, no recaía sobre la misma sílaba como en el hebreo tiberiense. Sin embargo, ahora no hacemos más que empezar a entender la acentuación palestinense y babilónica, y el acento tónico tiberiense ofrece muchas dificultades que todavía no han podido ser resueltas. La situación de emergencia de esta tradición era normal bajo aquellas circunstancias; la tradición babilónica había sido arrancada de su ámbito natural; la palestinense mantuvo, en todos los casos, una superioridad espiritual entre el judaísmo, y, finalmente, este nuevo sistema parecía — y sigue pareciéndolo en la actualidad — más científico, más completo y ofrece mayores garantías sobre la preservación del texto. Además, los masoretas tiberienses y en particular los de la familia de ʿĀšēr, fueron aún más lejos, declarando, y distinguiéndose así de los escribas palestinenses y babilónicos, que los puntos que precisamente ellos usaban para vocalizar el texto consonántico derivaban de la revelación hecha a Moisés en el Sinaí. Sobre esta base apoyaron todo su sistema como en un principio teológico sacrosanto, algo que jamás se hubiesen atrevido a hacer los eruditos babilónicos o palestinenses. El dominio del sistema tiberiense fue tan rápido y tan completo, que incluso a los eruditos babilónicos les fue necesario adoptar el sistema de la escuela de Tiberíades. Y así Targūmim babilónicos, materiales masoréticos babilónicos y textos babilónicos fueron llevados a Palestina para, una vez allí, sujetarse a adaptaciones y modificaciones de acuerdo con el nuevo orden de cosas.

Tenemos más de un ejemplo de la forma rápida y despiadada en que se implantó este sistema. Un ejemplo en particular, el famoso *Codex Babilonicus, Heb. Ms. B 3*, de la Biblioteca Pública de Leningrado, muestra un texto en el que la acentuación es una mezcla de tiberiense y babilónica, y en el que los acentos son en parte babilónicos y en parte tiberienses. Incluso la masora original babilónica estuvo sujeta a una mano «tiberianizante»; y este códice es sólo un ejemplo de lo sucedido. En el Yemen, por otra parte, también existió un método de adaptación al nuevo sistema aceptado: se mantuvo la puntuación supralineal (una característica babilónica), pero estos signos vocálicos se usaron para expresar la tradición tiberiense. El resultado es que los manuscritos yemenitas constituyen un ejemplo de primera clase

de los métodos de adaptación tiberiense, elaborado dentro de un sistema supralineal.

Hacia finales del siglo IX, la primera muestra clara de un códice tiberiense puro, aparece en el Códice de los Profetas de El Cairo. El caraíta Mōšeh ben ʾĀšēr, su autor, junto con su hijo Aarón fueron los últimos descendientes de una gran tradición familiar de erudición bíblica. Del mismo Aarón poseemos el famoso Códice de Alepo, que pronto será publicado por el *Hebrew Bible Project* de la *Hebrew University of Israel.* Y el texto básico de la *Biblia Hebraica* de Kittel de 1937 fue el Códice de Leningrado *B 19*A, texto derivado también de Aarón. Como resultado de este predominio de la escuela tiberiense, el texto bíblico occidental incluyó en adelante el sistema tiberiense de puntuación sublineal, así como la acentuación y masora tiberienses. Los antiguos sistemas de las escuelas babilónica y palestina fueron tan completamente abandonados, que hacia finales del siglo XII, el mundo judío ya había perdido toda noción exacta acerca de ellos. La misma escuela tiberiense decayó con el tiempo y en especial debido a las conquistas cristianas en Palestina durante las Cruzadas. Así, pues, el tiempo influyó de diversas maneras en la transmisión de manuscritos y en el texto de la Biblia, oscureciéndose los orígenes del sistema y quedando sin entender los principios y bases. La mezcla de materiales tiberienses y no tiberienses fue algo inevitable. Tan evidente fue esta mescolanza, que cuando Ben Ḥayyīm publicó su Biblia rabínica en el siglo VI, incluyó sin discriminación muchos materiales de tipo masorético que no correspondían con los principios originales de los masoretas tiberienses que habían creado el método. Lo más importante fue el que se hubiera perdido todo conocimiento sobre otros sistemas masoréticos distintos, y gradualmente el texto tiberiense, junto con sus añadidos de tipo tiberiense, pasó a ser conocido como el «texto masorético» (T. M.). Ésta era la situación de las cosas cuando Kahle hizo su gran descubrimiento del *Berlin Ms. Or. qu. 680*, y cuando abrió el camino de las investigaciones que desenterraron los dos antiguos sistemas bíblicos babilónico y palestinense, juntamente con sus respectivas tradiciones masoréticas.

A la luz de las futuras investigaciones podremos ver claramente en qué estado se encontrarán los estudiosos del texto bíblico, ya que debemos recordar que con la publicación de un auténtico texto tiberiense, tal como está previsto con la publicación del famoso Códice de Alepo, el problema principal del llamado texto masorético aún no estará resuelto. Lo máximo que esta publicación hará en favor del estudio del texto de la Biblia (y que ya de por sí constituye un enorme avance) será poner en manos de los investigadores el texto bíblico tal y como lo preservaron y estudiaron los eruditos de los siglos VIII, IX y X de nuestra era. Pero el propósito final de todos los estudios del texto bíblico tiene un campo más amplio y aspira a una mayor profundidad; estos estudios buscan, en lo posible, la forma más antigua del texto bíblico, forma anterior a la escuela tiberiense y a sus antecesoras las escuelas babilónica y palestinense, anterior incluso al texto que aparece como tal en los fragmentos bíblicos de las cuevas de Qumrān. Aunque no tengamos grandes esperanzas, confiemos que algún día aparecerán en el suelo de Palestina o de Egipto restos de manuscritos anteriores al Exilio, manuscritos que nos proporcionen el texto de la Biblia tal como se conocía antes de la época de Esdras y de los hombres de la Gran sinagoga. Los masoretas, tanto tiberienses como palestinenses o babilónicos, trabajaron siempre con la mirada puesta en el futuro; trabajemos igualmente nosotros, pero poniendo nuestras esperanzas en el pasado para adentrarnos cada vez más en los orígenes del texto inspirado por Dios.

Bibl.: H. BAUER - P. LEANDER, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments*, I, Halle 1922, pág. 71 y sigs. P. KAHLE, *Masoreten des Westens*, I, Stuttgart 1927; íd., *The Cairo Geniza*, en *The Schweich Lectures for 1941*, publicado por la *British Academy*, Londres 1947; 2.ª ed., Oxford 1959.

M. MARTIN

MAŚRĒQĀH («viñedo»; ἐκ Μασσεκάς, ἐκ Μασεκάς; Vg. *Masreca*). Ciudad de Edom[1]. Su identificación es insegura, probablemente está en relación con el actual Ǧebel el-Mušrāq, unos 35 km al sur-suroeste de Maʿān.

[1] Gn 36,36; 1 Cr 1,47.

Bibl.: ABEL, II, págs. 380-381. SIMONS, § 390.

D. VIDAL

MAŚŚĀʾ (Μασσῆ, Μασσή; Vg. *Massa*). Uno de los descendientes de Ismael[1]. Posiblemente sea idéntico al pueblo llamado *masʾa* en las listas de Tiglatpileser III y mencionado junto con otros descendientes de Ismael.

En los títulos de dos proverbios[2] se menciona la palabra Maśśāʾ. En el primero de ellos se lee: «Palabras de ʿĀgūr, hijo de Yāqeh, Maśśāʾ», apareciendo la palabra *maśśāʾ* con artículo; habría que corregir el texto o bien convirtiéndolo en gentilicio, *ha-maśśāʾī*, «el de Maśśāʾ», o bien prefijándole la preposición *min*, «de», de procedencia y suprimiendo el artículo con lo que quedaría *mi-maśśāʾ*, «de Maśśāʾ». En el segundo proverbio, se lee: «Palabras de Lĕmūʾēl, rey de Maśśāʾ».

Se ha intentado traducir dicha palabra como «proverbio», mas dicho término tiene en las literaturas proféticas un significado de fondo distinto al de dichos proverbios. Por otra parte, los nombres de ambos personajes se han conservado en las inscripciones sudarábigas.

Todo ello conduce, por lo tanto, en situar tal topónimo en la península arábiga, posiblemente en la parte septentrional. Algunos identifican a Maśśāʾ con la → Mēšāʾ de Gn 10,30.

[1] Gn 25,14; 1 Cr 1,30. [2] Prov 30,1; 31,1.

Bibl.: ABEL, I, pág. 296. H. RENARD, *Le livre des Proverbes*, en *La Sainte Bible*, VI, París 1946, págs. 177 (n. 1) y 183 (n. 1). É. DHORME, en *Recueil...*, París 1951, pág. 271. SIMONS, §§ 121 (7), 136, 158.

J. VIDAL

MASSĀH («tentación»; Πειρασμός; Vg. *Tentatio*). Topónimo que en tres pasajes del Pentateuco aparece en relación con Mĕrībāh. En el primer lugar se menciona con motivo de las murmuraciones de los israelitas contra Moisés a causa de la sed, por lo que Moisés, a indicación de Yahweh, golpea con su cayado en la roca para

hacer brotar agua; a causa de las murmuraciones del pueblo y de su rebeldía a Yahweh, Moisés denomina a aquel lugar Massāh-Mĕrībāh[1]. La similitud de este episodio con el descrito en Nm 20,2-13 ha dado lugar a la inclusión del segundo topónimo en el precedente pasaje, así como en los de las bendiciones de Moisés, en que ambos vuelven a mencionarse[2], y en uno de los salmos, en que se exhorta a tributar culto a Yahweh[3].

El lugar en donde habría que identificar este topónimo es aún una incógnita. Si se aceptase la identificación de → **Rĕfīdīm** con el Wādī Feirān, la hipótesis que pretendió situar a Massāh en el Ḥesī el-Ḫaṭṭātīn tendría más posibilidades de ser aceptada, pero, por otra parte, se basa en una tradición musulmana no demostrada.

[1] Éx 17,7. [2] Dt 33,8. [3] Sal 95,8.

Bibl.: ABEL, II, pág. 381. A. M. CROSS - D. M. FREEDMAN, *The Blessing of Moses*, en *JBL*, 67 (1948), págs. 191-210. B. UBACH, *El Sinaí*, 2.ª ed., Montserrat 1955, págs. 153-155. A. CLAMER, *L'Éxode*, en *LSB*, pág. 161, n.7 . E. ARDEN, *How Moses Failed God*, en *JBL*, 76 (1957), págs. 50-52. A. S. KAPELRUD, *How Tradition Failed Moses*, en *JBL*, 76 (1957), pág. 242. SIMONS, § 428.

T. DE J. MARTÍNEZ

MASSALOT (Μαισαλόθ, Μεσσαλώθ [A]; Vg. *Masaloth*). A juzgar por el texto del primer libro de los Macabeos, habría que entender Massalot como nombre de una ciudad «próxima a Arbela»[1]. Todos los críticos están de acuerdo en interpretarla, sin embargo, como nombre de una región, siendo el topónimo griego una transcripción del hebreo *mĕsil·lōt*, «escalones». Con ello se hace mención a las terrazas naturales y cavernas que cubren la región del Wādī el-Ḥamām. Josefo da fe de la existencia de estas cavernas, en donde se hicieron fuertes los judíos en algunos momentos de sus luchas.

[1] 1 Mac 9,2.

Bibl.: F. JOSEFO, *Ant. Iud.*, 12,421; íd., *Bel. Iud.*, 1,304. M. GRANDCLAUDON, *Les livres des Macchabées*, en *La Sainte Bible*, VIII, 2.ª parte, París 1951, pág. 77. SIMONS, § 1147-1148.

R. SÁNCHEZ

MAṢṢĒBĀH (στήλη, λίθος; Vg. *titulus*, *lapis*). La palabra hebrea equivale a «izada, erguida», derivada de *nṣb*, «levantar, poner en pie», y designa de hecho una piedra erecta, una estela o menhir conmemorativo. Los textos bíblicos la menciona con frecuencia y las excavaciones arqueológicas han testificado su abundancia en Palestina y, sobre todo, en Transjordania.

Sirvieron, solas o amontonadas, como testimonios perdurables de una alianza (→ **Mojón**),[1] como monumento funerario construido en vida o después de la muerte[2], y en muchos casos señalaban los límites o lindes de las

Biblos. Templo de Rešef, del siglo XVIII A.C., con restos de numerosas estelas, que son indudablemente semejantes a las *maṣṣēbāh* citadas en la Biblia. (Foto V. Vilar, Archivo Termes)



heredades. Bien pronto aparecen relacionadas con el culto, recordando una manifestación divina en determinado lugar, de cuya epifanía la *maṣṣēbāh* es testimonio y monumento. Jacob endereza así la piedra (→ **Galʿēd**) que le había servido de almohada sobre el sitio en que había visto la escala del cielo y la unge con aceite, más que como oblación, cual signo de su sacralidad[3]; la piedra erguida certifica que aquel suelo es un *bētʾēl*, una «casa de Dios». Cuando Moisés levanta el altar, acotándolo con piedras al pie de la montaña del Sinaí, proclama el carácter sagrado de la misma.

En los *bāmōt* o lugares altos (→ **Lugares altos**) dedicados al culto, constituyen uno de los elementos característicos junto con las *ʾăšērāh* (pl. *ʾăšērīm*); en los ritos cananeos simbolizan al dios macho y probablemente tienen el sentido de falos primitivos evocadores del dios agrícola de la fertilidad. Estos cultos fueron para el descarnado yahwismo de Israel una constante y obsesiva tentación a la que cedió repetidas veces[4], como lo prueban las repetidas prohibiciones de la ley[5], las reconvenciones y burlas de los profetas[6], y los numerosos ejemplares encontrados en Ugarit, Biblos, Gézer, etc. Probablemente, el nombre mismo de *Galgal* («círculo», «cerco»), donde los israelitas, recién entrados en la Tierra Prometida, establecieron su primer lugar de culto, erigiendo las doce piedras[7], se deba a la existencia allí de un santuario con tales cipos monolíticos; y es posible que la tentación idolátrica hubiese pronto ejercido su influencia y sean designadas como «ídolos de Gilgal» las piedras alzadas por orden de Josué[8].

Algunos exegetas modernos ven en las dos columnas exentas de bronce, que estaban a la entrada del templo salomónico[9] (→ **Bōʿaz**), una prolongación artística de las viejas *maṣṣēbōt*, al igual que en los cuernecillos del → **altar** que había en el segundo Templo[10].

[1]Gn 31,45-52; Éx 24,4; Is 19,19-20. [2]Gn 35,20; 2 Sm 18,18. [3]Gn 28,10-22. [4]1 Re 14,23; 2 Re 3,2; 10,26; 17,10. [5]Éx 23,24; 34,13; Lv 26,1; Dt 7,5; 12,3; 16,22. [6]Os 3,4; 10,1-2; Miq 5,12; Ez 26,11, etc. [7]Jos 4,19-20; 5,10; 9,6; 10,6. [8]Jue 3,19.26. [9]1 Re 7,15-22. [10]2 Re 2,28.

Bibl.: A. G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, II, Paris 1953, pág. 364 y sigs. W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 4.ª ed., Baltimore 1956, págs. 42, 78, etc. R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, II, Paris 1960, pág. 110 y sigs.

C. GANCHO

MATANÍAS. Nombre castellano de diversos personajes llamados → **Mattanyāh(ū)** en el texto hebreo.

MATAT (Ματθάτ, Μαθθάθ, Μαθθάτ, et. → **Mattityāh(ū)**; Vg. *Mathat*). Nombre de dos antepasados de Jesucristo:

1. Padre de Helí e hijo de Leví[1].

2. Padre de Jorim e hijo de Leví[2].

[1]Lc 3,24. [2]Lc 3,29.

Bibl.: → Mateo, San y Mateo, Evangelio de.

C. COTS

MATATÍAS (heb. *mattityāh[ū]*, «don, de Yahweh»; Ματθαθίας, Ματταθίας; Vg. *Mathathias*). Nombre de seis personas de la S.E.:

1. Hijo de Amós y padre de José, mencionado en la genealogía de Jesús, según san Lucas[1].

2. Hijo de Semeí y padre de Maat, citado en la misma genealogía de Jesús[2].

3. Descendiente de una familia sacerdotal jerosolimitana, hijo de Juan, nieto de Simeón y padre de los cinco hermanos Macabeos, establecidos en la ciudad de Modín[3]. Siendo ya de edad avanzada, pero lleno de celo por la observancia de la Ley, empezó la resistencia activa contra la persecución de Antíoco IV Epífanes, el cual se había propuesto imponer por la fuerza el politeísmo griego a la nación judía.

Convocado por los legados del rey delante de todo el pueblo, Matatías se negó a sacrificar a los ídolos y, movido por un santo celo, mató al oficial sirio que urgía el acto idolátrico e igualmente a un judío apóstata que se prestaba a ofrecer un sacrificio, y destruyó el ara del sacrificio. Ésta fue la señal del levantamiento que más tarde (desde 166 a.C.) llevaron a cabo sus hijos, fieles guardianes, como su padre, de las leyes de sus antepasados. A ellos se les juntaron los ḥăsīdīm, que tampoco prevaricaron ante el conato de helenización.

Antes de morir designó a su hijo Simeón como consejero y a Judas como caudillo, puesto que él había ejercido durante un año[A]. Murió en el año 167-166, siendo sepultado en Modín; esta muerte fue llorada por todo el pueblo, que vio en él al iniciador de la lucha contra el politeísmo y las costumbres extranjeras.

Es autor de la lamentación conservada en 1 Mac 2,7-13.

4. Hijo de Absalón y hermano de Jonatán (no el Macabeo)[4]. Cuando Jonatán Macabeo sostuvo la batalla contra el ejército del rey de Siria, Demetrio, en la llanura de Ḥāṣōr, sus tropas fueron puestas en fuga y la batalla se hubiera perdido si los jefes del ejército, Matatías y Judas hijo de Calfi, no lo hubieran impedido. Su resistencia permitió a los que huían rehacerse y reagruparse junto a su jefe Jonatán, quien al fin consiguió la victoria.

5. Uno de los hijos del sumo sacerdote Simón Macabeo. Ptolomeo, hijo de Abubos, yerno de Simón y uno de sus principales oficiales, para poder apoderarse del país, hizo asesinar a Matatías junto con su padre Simón y su hermano Judas en la fortaleza de Dok, en donde les había invitado a un festín[5].

6. Uno de los legados enviados por Nicanor, general del ejército sirio, a Judas Macabeo, a fin de negociar la paz que en efecto fue concertada[6], pero que posteriormente el rey Demetrio le obligó a violar, debido a las acusaciones calumniosas del traidor Alcimo, sumo sacerdote helenizado[7].

[A]F. Josefo, *Ant. Iud.*, 12,279.

[1]Lc 3,25. [2]Lc 3,26. [3]1 Mac 2,1-70. [4]1 Mac 11,70; 13,11. 1 Mac 16,14-16. [5]2 Mac 14,19. [6]2 Mac 14,26-29. [7]2 Mac 14,26-29.

Bibl.: → Antíoco IV Epífanes y Macabeos.

S. PLANS

MATEO, Evangelio de. I. Autor. La tradición de la Iglesia no ha dudado nunca acerca del autor del primer evangelio. Desde el texto de Papías, obispo de

Hierápolis en Frigia († 130), hasta el texto de Ireneo, obispo de Lyon († 200), hasta Orígenes († 253-254) y Eusebio de Cesarea († 339), se oye una sola voz que asegura que el primer evangelio lo escribió el apóstol Mateo en lengua hebrea (o aramea) y que después se tradujo al griego.

El nombre Mateo (Μαϑϑαῖος, Ματϑαῖος; Vg. *Matthaeus*) significa «don de Yahweh». Sabemos por los evangelios que el apóstol era publicano y recaudador de contribuciones. Su vocación la narran los tres evangelios Sinópticos[1], pero el primer evangelio dice que el publicano convertido se llama «Mateo» y los otros dos Sinópticos le llaman «Leví»; sin embargo, ya que las circunstancias son idénticas, con toda razón se puede afirmar que se trata de la misma persona (los únicos entre los antiguos que vieron aquí dos personas diversas son Clemente de Alejandría[A] y Orígenes[B]). Al añadir el evangelista «el publicano» al nombre de Mateo en el catálogo de los apóstoles[2] ciertamente pretende referirse al relato de su vocación. Es probable que Marcos y Lucas, al darnos el nombre de «Leví», intentaron callar el nombre por el cual principalmente era conocido el publicano de Cafarnaúm. Como Marcos nos presenta a Mateo-Leví como hijo de Alfeo[3] y también Santiago el Menor se llama hijo de Alfeo[4], pensaron algunos que estos dos apóstoles debieron de ser hermanos; pero el nombre de «Alfeo» era muy común en aquel tiempo, y tampoco tiene gran fuerza el hecho de que el evangelista nombre a Mateo inmediatamente antes de Santiago[5].

Acerca de Mateo, los evangelios no nos dicen nada más. Las noticias que nos suministran los primeros escritores eclesiásticos son muy inciertas y las más de las veces enteramente contradictorias. En general, parece que después de un período de apostolado en Palestina, el apóstol se dirigió a tierras de paganos; pero ¿a dónde? Rufino, Euquerio y otros (lo mismo que el *Breviario romano*) indican que a Etiopía; pero no faltan quienes hablen del Ponto, de Persia, de Siria, de Macedonia, de Irlanda: la cuestión es demasiado incierta para tomar posiciones sólidas. Los *Hechos de Mateo* (B, griego 808) son legendarios y fantásticos: el *Martirologio romano* dice que padeció el martirio en Etiopía y, en cambio el *Martirologio jeronimiano* dice que en Persia.

Papías, en el testimonio sobre el evangelio de Mateo, afirma: «Mateo por su parte puso en orden los → **logia** (del Señor) en lengua hebrea: después, cada uno los tradujo (o interpretó) como pudo»; (Eusebio)[C], y algún Padre de la Iglesia ha confundido este evangelio en lengua hebrea con el evangelio apócrifo de los Hebreos, usado en algunas sectas judeo-cristianas (así, por ejemplo, san Jerónimo, san Epifanio y quizás antes san Ireneo; cf. también cuanto dice Eusebio a propósito de san Panteno); del evangelio original en lengua hebrea en realidad no se sabe nada, si bien la tradición del original hebreo sea también común en la Iglesia siríaca[D]; ni hay noticia alguna acerca del traductor del evangelio al griego; el texto griego es de hecho el único texto canónico. El testimonio concorde de los eruditos sostiene además que el examen interno del evangelio de Mateo no revela un original semítico; hay que creer, pues, que el traductor no se limitó simplemente a traducir, sino que retocó el original, aunque sin alterar la sustancia: y esto es precisamente lo que ha definido un decreto de la Comisión Bíblica Pontificia (19 junio 1911; cf. Denz, 392).

[A]Clemente de Alejandría, *Quis dives salvetur*, 13,5. [B]Orígenes, *Contra Celsum*, 1,62. [C]Eusebio, *Hist. eccles.*, 3,39,16; 5,10,3. [D]Efrén, *Evangelii concordantis expositio*, 286.

[1]Mt 9,9-13; Mc 2,14-17; Lc 5,27-32. [2]Mt 10,3. [3]Mc 2,14. [4]Mc 3,18. [5]Mt 10,3.

II. Fecha de composición. Aquí hay que distinguir claramente la composición del original hebreo (o arameo) por el mismo san Mateo y la traducción griega. Acerca del original, el testimonio de san Ireneo señala su composición en el período en que «Pedro y Pablo predicaban en Roma y fundaban la Iglesia», hacia el año 60; mientras que Eusebio y Clemente de Alejandría ponen su composición hacia el año 40, lo que ciertamente es demasiado pronto: los estratos más antiguos de Mateo suponen la predicación cristiana ya en pleno desarrollo, aun entre los paganos, y que la Iglesia está adquiriendo su plena fisonomía; hay que contentarse, pues, con una fecha aproximada ciertamente anterior al año 70, entre los años 60 y 65, poco más o menos.

En cuanto al texto griego, el evangelio canónico, hay elementos que parece que trasladan la fecha anterior hasta en una decena de años, pero también hay otros de no menor valor que juzgan como suficiente una fecha de «traducción» que gire alrededor del 70; y aunque algunos indicios la favorezcan, no es ciertamente necesario pensar en una fecha posterior a la guerra judía del 70 (cf. E. Haenchen y Winter).

III. El evangelio. Varias subdivisiones se han presentado de Mateo, pero ninguna manifiesta tanto su profunda riqueza como la división aparecida recientemente de B. W. Bacon y convalidada, modificada en parte e imitada por L. Vaganay y por P. Benoit: es la que aquí seguimos, advirtiendo, sin embargo, que fácilmente pueden armonizarse con ella otras divisiones.

El libro se compone de cinco discursos y de cinco secciones narrativas, a las que se añaden los dos primeros capítulos, que tratan de la infancia de Jesús, y los tres últimos, en los que se nos cuenta su pasión, muerte y resurrección. Los discursos y las secciones narrativas se enlazan los unos con las otras, de modo que vienen a formar cinco libritos, no independientes, sino reunidos bajo un tema único, «el Reino de los cielos», cuyo comienzo y progresivo desarrollo se van describiendo en tono ascendente: cada uno de los discursos termina con las palabras: «cuando Jesús dio fin a estos razonamientos ...»; y el último gran discurso tiene la variante, ciertamente intencionada: «cuando hubo Jesús acabado *todos* estos razonamientos ...»

1. Evangelio de la Infancia. Comienza con la genealogía de Jesucristo desde Abraham, en tres series de catorce nombres cada una: de Abraham a David (14 nombres), de David a la Cautividad de Babilonia (14 nombres) y de la Cautividad de Babilonia a Cristo (14 nombres); conviene notar lo bien que resume y expresa esta triple serie las tres grandes etapas de la preparación mesiánica, cómo los números tienen también ciertamente un valor simbólico y cómo el evangelista,



Cafarnaúm. En primer término, restos basálticos; al fondo, la sinagoga. En esta población Mateo ejerció el cargo de publicano, hasta que Jesús le llamó al apostolado. (Foto P. Termes)

nombrando expresamente a aquellas cuatro mujeres, Tāmār, Rāḥāb, Rut, Betsabé, conocidas por sus pecados o por su origen pagano, tuvo la intención de subrayar ya desde las primeras páginas que el Salvador vino para todos, y en especial para los pecadores. En líneas generales, el evangelio de la Infancia se nos presenta del punto de vista de san José (mientras que Lucas parte del punto de vista de la Virgen María). Mateo es el único evangelista que narra la historia de los Magos y la de la huida de la Sagrada Familia a Egipto, y ya desde el principio va alternando las escenas con dichos del AT: la concepción virginal, el nacimiento en Belén, la vuelta de Egipto, la instalación en Nazaret.

2. Primera sección narrativa (caps. 3-4). Antes de presentarnos a Jesús, inaugurando su propia misión, antepone el evangelista algunos elementos indispensables: la persona del Bautista, su misión y su labor con las muchedumbres; el bautismo de Jesús, comienzo de su ministerio público e investidura mesiánica solemne; se nos narran los primeros principios del ministerio en Galilea, después de los cuarenta días de ayuno en el desierto y después de haber dejado a Nazaret por Cafarnaúm, con lo que se cumplían las palabras de Isaías[1]; la elección de los primeros apóstoles (Pedro, Andrés, Juan y Santiago) y la fama de su actividad que traspasa los límites de Galilea; las multitudes se sienten atraídas por sus milagros y sus palabras.

[1] Mt 8,11-9,1; cf. Is 49,12.

3. Primer discurso (caps. 5-7). Es el Sermón de la montaña, la «carta magna» del Reino que Jesús viene a promulgar; en este sermón traza el retrato del discípulo perfecto, indica sus propias funciones respecto al AT y a las tradiciones judías. Aquí se nos enseñan las bienaventuranzas, lo que los discípulos han de ser en el mundo, la perfección que Jesús añade al AT, la sinceridad de la virtud, la plegaria nueva de los discípulos (el «Padrenuestro»), la postura ante los bienes terrenos, el no juzgar, la eficacia de la oración, la regla de oro: «Lo que queréis que los otros hagan con vosotros, hacedlo vosotros con ellos: esto es la Ley y los Profetas», los profetas y los verdaderos discípulos construyen su propio edificio espiritual sobre la roca, no sobre arena.

4. Segunda sección narrativa (caps. 8-9). Se muestra aquí toda la habilidad del evangelista para preparar el sermón siguiente, el sermón misional. Agrupa aquí diez milagros: tres de misericordia (un leproso, el siervo

del centurión, la suegra de Pedro), tres que manifiestan el extraordinario poder de Jesús (la tempestad calmada, los endemoniados de Gadara, el paralítico y la potestad de perdonar los pecados), cuatro que muestran cómo todos los necesitados se apretaban en torno a la misericordiosa persona de Jesús (la hemorroísa, la hija de un jefe de la sinagoga, los dos ciegos y un endemoniado mudo). Aparentemente independientes de las narraciones precedentes, encontramos otras cuatro narraciones: dos, los episodios del escriba y del discípulo y la vocación de Mateo[1], manifiestan la gratuidad, las exigencias y el significado de la vocación apostólica: dos, la discusión sobre el ayuno y Jesús que recorre ciudades y aldeas apiadado de un pueblo sin pastores[2], subrayan la necesidad de un espíritu nuevo y del llamamiento de los apóstoles para ayudar a Jesús.

[1]Mt 8,18-22 y 9,9-13. [2]Mt 9,14-17 y 9,35-38.

5. SEGUNDO DISCURSO (cap. 10). Se dirige en particular a los apóstoles, a los misioneros (cuyo llamamiento aquí se nos refiere y cuyos nombres se nos dan), designados para anunciar el evangelio; Jesús les da las consignas para el apostolado y los previene contra las dificultades; a este sermón se le llama justamente «el breviario misional». Jesús hace notar particularmente el poder sobre los espíritus impuros y sobre toda enfermedad, su misión a las ciudades de Israel; les aguardan persecuciones, pero tendrán el Espíritu del Padre; serán traicionados, pero han de ser perseverantes; si se les expulsa de una ciudad, deberán refugiarse en otra; los discípulos no son más que el Maestro y cuanto han oído de Él deben repetirlo públicamente y con valentía; no deben temer a aquellos que sólo pueden matar el cuerpo y han de recordar que Jesús ha venido a traer renuncias: no la paz, sino la guerra, a separar los hijos del padre y de la madre; Jesús hasta se hace semejante a sus apóstoles: «Él que os recibe a vosotros, a mí me recibe ... el que diere un vaso de agua fría a uno de estos pequeñuelos ...»

6. TERCERA SECCIÓN NARRATIVA (caps. 11-12). Esta sección sirve para preparar al sermón que sigue; el evangelista reúne una serie de episodios y de parábolas que muestran en acción el carácter humilde, espiritual, escondido del Reino y de su misteriosa economía, por lo cual Jesús habla en parábolas. El Bautista se maravilla al ver un Mesías tan diferente del que él esperaba (cf. J. Dupont); feliz, por tanto, quien no se escandalizare de un Mesías espiritual y salvador; severo juicio de Jesús acerca de sus oyentes y de las ciudades donde

Basílica en la cumbre del monte de las Bienaventuranzas. Aquí predicó Jesús el conocido «Sermón de la montaña», cuyo más amplio resumen nos ha sido conservado en el evangelio de san Mateo. (Foto P. Termes)





Panorama del lago Genesaret, visto en dirección nordeste. Junto a estas orillas se desarrollaron muchas de las escenas narradas en el evangelio de Mateo. (Foto P. Termes)

ejerce su ordinario ministerio; el evangelio se revela sólo a los pequeñuelos; Jesús, muy superior a Salomón y dueño del sábado, quiere la misericordia y en Él se verifican los cantos del siervo de Yahweh; la curación de un endemoniado mudo y la acusación de que Él obra de acuerdo con Belcebú, el pecado contra el Espíritu, el árbol y los frutos, la señal de Jonás y los verdaderos parientes de Jesús.

7. Tercer discurso (cap. 13,1-52). Pone de relieve el carácter humilde y escondido del Reino; tendrá un porvenir grande y glorioso, pero los comienzos son humildes y ocultos, no corresponde al reino mesiánico tal como en general lo esperaban los judíos; por esto, los misterios del Reino se exponen por medio de parábolas: los humildes las comprenden, los soberbios se escandalizan. Hallamos aquí las siguientes parábolas: del sembrador de la cizaña, del granito de mostaza, de la levadura, la explicación de la parábola de la cizaña, la parábola del tesoro, de la perla, de la red echada al mar; «todo escriba adoctrinado en el Reino de los cielos, saca de su tesoro cosas nuevas y viejas».

8. Cuarta sección narrativa (caps. 13,53-17,27). Larga sección que ilumina el discurso siguiente, con el cual forma la parte eclesiástica del evangelio de Mateo; si bien la conexión entre sección narrativa y discurso sea aquí menos clara, al parecer, que otras veces. Jesús marcha a Nazaret donde despierta estupor e incredulidad; san Juan Bautista es martirizado y Jesús se retira ostensiblemente de las multitudes para dedicarse más especialmente a los Doce; primera multiplicación de los panes, san Pedro camina sobre las aguas del lago Tiberíades; curaciones en Genesaret, discusión sobre lo puro y lo impuro y sobre las tradiciones judías; más curaciones de lisiados, cojos, mudos y ciegos; segunda multiplicación de panes; fariseos y saduceos; la confesión de Pedro; primer anuncio de la Pasión y condiciones necesarias para seguir a Jesús; la transfiguración y el endemoniado sobre el que los apóstoles nada pudieron hacer; segunda predicción de la Pasión; Jesús y Pedro pagan juntamente el tributo para el Templo. Si se hacen resaltar suficientemente, como de cierto lo intenta hacer el evangelista, los siguientes hechos, no dejará de verse claramente la preparación al discurso: las dos multiplicaciones de panes (símbolo de la Eucaristía en la Iglesia), el llamar la atención sobre la persona de Pedro: sólo él es el que camina con Jesús sobre las aguas; sólo él es el que tiene el privilegio de pagar el tributo para el Templo de modo milagroso y juntamente con el Maestro; él es a quien se le confiere el primado, después que —en nombre de todos— había respondido a la pregunta de Jesús.

9. Cuarto discurso (cap. 18). Está dedicado a los discípulos que han escogido seguir la «carta magna» del Reino: Jesús les da las consignas según las cuales habrán de regular su conducta personal consigo

mismos y en relación con los otros miembros de la comunidad (o sea la Iglesia). Son las primeras enseñanzas dirigidas a la Iglesia naciente: retorno al estado de niños, atenciones debidas a los pequeños (esto es, a los miembros de la nueva comunidad), la oveja perdida, el perdón de las ofensas (70 veces 7), la parábola del deudor y del acreedor con un siervo acreedor sin entrañas. Las consignas de Jesús se resumen: en la humildad, en relación con el Reino, que es humilde; en la caridad recíproca; en la edificación y comprensión mutua.

10. QUINTA SECCIÓN NARRATIVA (caps. 19-22). Desde ahora, todo mira hacia Jerusalén: Jesús deja Galilea y se dirige a Transjordania para trasladarse a la ciudad santa, y se va claramente al epílogo que inaugura la extensión del evangelio a todas las naciones, después de la entrega de Jesús y la condena por el pueblo — sobre todo, por las jerarquías oficiales — que no ha querido comprenderle. A lo largo del camino, Jesús insiste en la humildad y en el desprendimiento necesario para ser admitidos en el Reino: la indisolubilidad del matrimonio, el peligro de las riquezas, la recompensa a quien sabe renunciarlas, la parábola de los obreros de la última hora, la tercera predicción de la Pasión, la petición de la madre de los hijos de Zebedeo; en el Reino, el mayor debe servir a los demás; los dos ciegos de Jericó, la triunfal entrada mesiánica de Jesús en Jerusalén, la expulsión de los mercaderes del Templo, la maldición de la higuera en el camino hacia Betania; ¿de dónde viene la autoridad de Jesús? Parábola de los dos hermanos y de los viñadores homicidas, parábola de las bodas reales, el tributo del César, la resurrección, el gran mandamiento y el Mesías es hijo de David, pero también es su Señor.

11. QUINTO DISCURSO (caps. 23-25). Tenemos aquí dos grandes discursos, los últimos del evangelio. En el cap. 23 hay todos los elementos que distinguen la vida de la nueva comunidad, la Iglesia, de las fuerzas dominantes de la vida religiosa judía; el tono que toma Jesús es sumamente indignado y polémico; el lugar donde se pronunció este discurso es el Templo, y ningún marco podía ser mejor para este último y más enérgico acto de acusación de Jesús.

En la primera parte[1], reprocha Jesús a sus adversarios la contradicción entre la doctrina (verdadera) y su vida; en la segunda parte[2], prohíbe Jesús a los discípulos que se hagan llamar *rabbī*, «maestro», y repite no menos de tres veces que *solamente uno* tiene este derecho; en la tercera parte[3], reanuda la polémica contra los adversarios y va Jesús lanzando los siete terribles «¡ay!» contra el rabinismo y el fariseísmo, arremetiendo contra la hipocresía de ellos; en la última parte[4] se anuncian las persecuciones de que serán objeto los enviados de Dios, los apóstoles; y el discurso pasa insensiblemente de las

Colina de Tulūl Abu el-ᶜAlāyiq, correspondientes a la Jericó herodiana del NT, en donde Mateo asistió a la curación de dos ciegos, tal como narra en su evangelio. (Foto P. Termes)



personas a Jerusalén para terminar en el afligido lamento de Jesús por la ciudad. El segundo discurso[5] se distingue del primero ya por el cambio de lugar (ahora en el monte de los Olivos), ya por el argumento Comienza de manera semejante al Sermón de la montaña, y trata de los acontecimientos apocalípticos que caracterizan el fin del mundo; después de una parte común con Marcos y Lucas[6], siguen diversas exhortaciones a la vigilancia[7], expresada, sobre todo, por medio de las parábolas — las últimas del evangelio — del siervo prudente, de las diez vírgenes y de los talentos; en todo ello domina la necesidad de una vigilancia perseverante en espera de la parusía.

[1]Mt 23,2-7. [2]23,8-12. [3]23,13-31. [4]23,32-39. [5]Caps. 24-25. [6]24, 3-41; cf. Mc 13,1-32; Lc 21,5-35. [7]24,42-25,46.

12. La pasión, muerte y resurrección (caps. 26-28). Esta última parte del evangelio, aun concordando con los otros dos Sinópticos, tiene, sin embargo, importantes elementos propios como el fin de Judas[6], el sueño de la mujer de Pilato[2], el lavatorio de manos de éste[3], los milagros acaecidos en la muerte de Jesús[4], los guardias del sepulcro[5]; el último capítulo del evangelio narra los hechos de la Pascua, que Mateo elabora en el sentido de una epifanía; y con la aparición de Jesús y la misión de los Doce, se cierra el libro con una frase de aliento: «Yo estoy con vosotros todos los días hasta la consumación de los siglos», y con el mandato misional: «Enseñad a todas las gentes, bautizándolas ..., enseñándoles a guardar todas cuantas cosas os ordené». Pero el gran punto clave de todo el evangelio es la presencia continua de Jesús en los apóstoles y en la Iglesia.

Esta armoniosa división del evangelio de san Mateo tiene también en favor suyo el empleo frecuente de las cifras tradicionales, el 5 y el 7: cinco discursos y cinco secciones, como cinco son los libros de la Ley en el AT, cinco los libros de los Salmos, cinco los rollos o *mĕgillōt* (Cantar de los Cantares, Ester, Lamentaciones, Rut, Eclesiástés), y — en Mateo — cinco los panes para cinco mil personas, cinco los temas de discusión con los fariseos en los últimos días[6], cinco los talentos, cinco las vírgenes necias y cinco las prudentes. En cuanto al número siete, siete son las parábolas del cap. 13, siete las peticiones del Padrenuestro, siete las maldiciones contra los escribas y fariseos, tres series de catorce nombres hay en la genealogía y las Bienaventuranzas que parece que, originalmente, en Mateo fueron siete. Es tal vez este orden el que Papías echaba de menos en Marcos y que la tradición eclesiástica pronto echó de ver en Mateo, prefiriéndolo como el más completo y ordenado de los cuatro evangelios; si todo este orden ha de atribuirse también al original hebreo del apóstol, es cuestión que se debate libremente entre los exegetas.

[1]27 3-10. [2]27,19. [3]27,24-25. [4]27,52-53. [5]27,63-66; 28,2 y sigs. 11-15. [6]21,23 y sigs.; 22,15 y sigs.; 22,23 y sigs.; 22,34 y sigs.; 22,41 y sigs.

IV. Doctrina. El pensamiento central que distingue a Mateo de los otros evangelios es la importancia que se atribuye al AT respecto al mensaje de Jesús; es un evangelio dominado por el vivo sentimiento de la elección de Israel y de la continuidad armoniosa entre el antiguo y el nuevo plan divinos: es éste un principio común a todos los hagiógrafos del NT, pero parece que en Mateo es una tesis que se propone demostrar. Los principales puntos que se refieren a la persona de Jesús van subrayados en Mateo con una cita del AT, así: la estirpe davídica del Mesías[1], el nacimiento virginal[2], el comienzo de la predicación en Galilea y Transjordania[3], y así se podría continuar con muchos otros ejemplos.

Parece que quiere subrayar con mayor insistencia que los otros evangelistas, el significado del todo singular que tenía para Jesús la expresión «Hijo de Dios», así: Pedro en el lago Tiberíades[4] y en la confesión[5], los endemoniados de Gadara[6], la pregunta de Caifás[7], los sacerdotes al dirigirse a Jesús en la cruz[8] y el centurión y sus hombres[9].

[1]1,1-17. [2]1,23. [3]4,15-16. [4]14,33. [5]16,16. [6]8,29. [7]26,63. [8]27,43. [9]27,54.

La doctrina de Jesús no pretende de ningún modo oponerse a la Ley y a los Profetas, sino que quiere llevarlos a su perfección; Él desea acabar con la moral que se contenta con actos puramente externos e invita a la imitación del Padre; el escriba discípulo de Cristo tiene en su tesoro cosas antiguas y nuevas; los milagros se miran a la luz del cumplimiento del AT[1]. Mateo, más fiel al modo de expresarse en arameo, no dice «Reino de Dios» sino «Reino de los cielos», que emplea hasta 51 veces (Lucas usa «Reino de Dios» 39 veces y Marcos 14) y ve en ello la expresión de una imagen que le es cara: Jesús, que era rey de Israel, mas rey de poder limitado por causa de los soberanos humanos, viene a ser el rey único y absoluto de la nueva comunidad fundada por el Mesías, hijo de David, y rey él mismo[2]; por esto, en todo el evangelio de Mateo se habla siempre de este rey, de su programa, de su inminente venida, de las condiciones para entrar en su Reino: todo el evangelio de Mateo es en el fondo un drama de siete actos sobre la naturaleza, los miembros y la venida del Reino.

[1]Cf. 8,17; 11,4-5; 12,28. [2]16,28; 21,5; 25,31.34.

Pero el armonioso plan divino se convierte en tragedia, porque el pueblo de Israel se negó a entrar en el Reino: aquí está el escándalo que hace vacilar aun la fe de los apóstoles, y el gran misterio que todos los primeros cristianos intentan explicar. Mateo, de acuerdo con su tesis, tiene buen cuidado de demostrar cómo este aparente fracaso había sido ya anunciado de antemano y cómo no anula en nada el plan divino, sino que los lleva a su realización y a su triunfo; el evangelista nota con mucha diligencia que la Escritura había predicho que el Mesías vendría rodeado de humildad y de sufrimiento, circunstancias que los judíos no comprendieron, y que todas las fases que señalan, tanto la incomprensión como lo más doloroso de la historia del Cristo, habían ya sido todas anunciadas, hasta la fuga de los apóstoles[1], hasta el arresto de Jesús y el irrisorio precio de la traición[2]; en el fondo, los judíos no lo reconocieron porque confundieron las auténticas enseñanzas de las Escrituras con sus tradiciones: pureza prevalentemente

externa[3], vanidosa exageración de las muestras de piedad[4], formalismo sin entrañas[5], etc.

[1]26,31. [2]26,54; 27,9-10. [3]15,10-20; 23,25 y sigs. [4]6,1-6; 6,16 y sigs.; 23,5. [5]12,1-14.

Jesús rechaza esos formalismos e hipocresías, pero no el verdadero judaísmo; mas la situación que se creó entre los judíos deriva también del carácter paradójico del Reino: sus comienzos modestos e inciertos, discutidos y de difícil introducción, son un misterio cuyos secretos no se comprenden fácilmente: no es para los justos, sino para los pecadores; sólo lo entienden los pequeños y los pobres; la paradoja llega a lo sumo en las parábolas de los llamados a última hora[1], de los dos hijos[2], de los viñadores homicidas[3], del banquete de bodas[4], en el que los judíos, que habían de ser los primeros invitados, serán suplantados por los gentiles[5].

La Iglesia tiene conciencia de que es la nueva comunidad creada por el Cristo (cf. la insistencia de Mateo sobre los deberes de los miembros del Reino y sobre la persona y el papel de Pedro)[6], que espera el retorno triunfal del Hijo del hombre. Pero la gran crisis que tuvo lugar entre los judíos, ha de realizarse en cada hombre y tendrá su epílogo en el juicio final, en el que los dos bandos quedarán divididos para siempre: en pro y en contra de Jesucristo[7].

[1]20,1-16. [2]21,28-29. [3]21,33-46. [4]22,1-10. [5]8,11 y sigs.; 21, 43; 22,7-10. [6]14,28 y sigs.; 16,17 y sigs.; 17,24 y sigs. [7]25,31-46.

Bibl.: ORÍGENES, en *PG*, 13,836-1800. J. CRISÓSTOMO, en *PG*, 57-58, 794. CIRILO DE ALEJANDRÍA, en *PG*, 72,365-474. HILARIO, en *PL*, 9,917-1078. JERÓNIMO, en *PL*, 26,15-218.

En época reciente: J. KNABENBAUER - C. MERK, *Commentarius in evangelium sec. Matthaeum*, 3.ª ed., París 1922. P. DAUSCH, *Die drei älteren Evangelien*, 4.ª ed., Bonn 1932. D. BUZY, *Évangile selon S. Matthieu*, París 1935. M. J. LAGRANGE, *Évangile selon S. Matthieu*, París 1948. P. BENOIT, *L'évangile selon S. Matthieu*, en *LSB*. J. DILLESBERGER, *Matthäus. Das Evangelium des Hlg. Matthäus in theologischer und heiligeschichtlicher Schau*, Salzburgo 1953. K. STAAB, *Das Evangelium nach Matthäus*, 3.ª ed., Regensburgo 1956.

Estudios de carácter general: B. V. BACON, *Studies in Matthew*, Nueva York 1930. E. MASSAUX, *Influence de l'évangile de S. Matthieu sur la littérature chrétienne avant S. Irénée*, Lovaina 1950. B. C. BUTLER, *The Originality of St. Matthew. A Critique of the Two-Documents Hypothesis*, Cambridge 1951. E. HAENCHEN, *Matthäus*, en *ZThK*, 48 (1951), págs. 38-63. E. K. WINTER, *Das Evangelium der jerusalemitischen Mutterkirche*, en *Jud*, 9 (1953), págs. 1-33. L. VAGANAY, *Matthieu (évangile selon saint)*, en *DBS*, V, cols. 940-956. P. BENOIT, *Le problème synoptique*, París 1954. A. FEUILLET, *Jésus et la Sagesse divine d'après les évangiles synoptiques. Le «logion johannique» et l'Ancien Testament*, en *RB*, 62 (1955), págs. 161-196; íd., *Le sens du mot «parousie» dans l'évangile de Matthieu*, en *The Background of the NT and its Eschatology*, Cambridge 1956. L. ALGISI, *Introduzione alla Bibbia*, IV, Turín 1959, pág. 172 y sigs. J. DUPONT, *L'ambassade de Jean-Baptiste (Math. 11,2-6; Luc 8,18-23)*, en *NRTh*, 93 (1961), págs. [*805-821*], 943-959.

Comentarios no católicos: V. C. ALLEN, *The Gospel According to St. Matthew*, Edimburgo 1912. A. PLUMMER, *An Exegetical Commentary on the Gospel of Matthew*, 5.ª ed., Londres 1920 (Grand Rapids 1953). J. JEREMIAS, *Das Evangelium nach Matthäus*, Leipzig 1932. E. KLOSTER, *Das Matthäusevangelium*, 2.ª ed., Tubinga 1938. G. D. KIRPATRIK, *The Origin of the Gospel According to St. Matthew*, Oxford 1946. A. SCHLATTER, *Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit*, 4.ª ed., Stuttgart 1948. F. W. GREEN, *The Gospel According to St. Matthew*, 4.ª ed., Londres 1949. J. SCHNIEWIND, *Das Evangelium nach Matthäus*, 5.ª ed., Gotinga 1950. K. STENDAHL, *The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament*, Upsala 1954. E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Matthäus*, Gotinga 1958. G. BORNKAMM - K. BARTH - H. J. HELD, *Überlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium*, 2.ª ed., Neukirchen 1961.

L. MORALDI

MATEO, Hechos de. Obra apócrifa que se ha publicado en griego y en latín. Su contenido es sumamente fantástico y refiere los sucesos ocurridos al evangelista en Media (el país de los antropófagos) y su martirio. El escrito pertenece al ciclo de los *Hechos de Andrés y Matías*, los *Hechos de los santos apóstoles Pedro y Andrés*, los *Hechos de Pablo y Andrés* y los *Hechos de Bartolomé*. El origen y la fecha de composición son dudosos. Existen otros Hechos y leyendas atribuidos al mismo santo, especialmente en etíope.

Bibl.: R. A. LIPSIUS - M. BONNET, *Acta Apostolorum apocrypha*, II, Leipzig 1898, págs. XXXIII-XXXV, y 217-262. B. MARIANI, *Atti di Matteo*, en *ECatt*, VIII, col. 495.

J. A. G.-LARRAYA

MATERNIDAD DIVINA. 1. EN LA SAGRADA ESCRITURA. La maternidad divina de María no está expresada formalmente en la S. E., pero resulta como conclusión necesaria de muchas afirmaciones de la misma. Según Is 7,14, la Virgen (→ **ʿAlmāh**) concebirá y dará a luz un hijo, al que llamará Emmanuel, esto es, «Dios con nosotros»; lo que en Isaías se dice de él, le pone en una relación singular con Dios, pero aún no descubre el más profundo misterio de esta relación. Mt 1,22-23 encuentra la realización de Is 7,14 en la concepción virginal de Jesús en el seno de María. Jesús es, empero, el Mesías, el Cristo[1]. Por consiguiente, María es la Madre del Mesías prometido en el AT y que, según las convicciones del NT, apareció en Jesús. Mientras que en la historia de la Infancia, según Mateo, el hijo de María es designado repetidas veces como Mesías, Cristo, y sólo una vez en sentido típico de Os 11,1, como «Hijo» de Dios[2], en la historia de la Infancia según Lucas accidentalmente también es llamado Mesías, Cristo[3], pero, en cambio, también es llamado «Hijo del Altísimo»[4], «Hijo de Dios»[5], «Señor» (κύριος)[6], «Salvador» (σωτήρ)[7] y «Salud» (σωτήριον) de Dios[8]. Estas expresiones, «Hijo» de Dios y «Señor», expresan taxativamente que el niño Mesías no es sólo hombre, sino al mismo tiempo también Dios, Hijo de Dios; aunque estos títulos en conexión con la historia de la Infancia, no expresan más que la mesianidad del niño. Aún en el caso de que el evangelista, debido a su conocimiento ulterior acerca de Jesús, hubiera entendido más profundamente estas designaciones, las personas de la historia de la Infancia no podían, sin una revelación especial dada por Dios, sobre la cual no se conoce nada, sacar otro sentido de ellas. Sin duda alguna, el hijo de María está en relación singular de hijo a padre con respecto a Dios[9] y es Dios mismo[10], que existía en Dios antes del principio de la creación[11] y vino al mundo para hacerse hombre[12] al nacer de una mujer.

Las afirmaciones de la SE enseñan, por lo tanto, los dos puntos siguientes: *a*) María es la Madre del Mesías, Hijo de Dios; *b*) al dar a luz al Mesías, hijo de Dios, no dio a luz sólo a un hombre, Jesús, con el que se uniera más tarde el Mesías celestial o Hijo de Dios, sino que el hombre salido de su seno era ya Hijo de Dios.

[1]Mt 1,16.18.21-23; 2,4-6; Lc 2,11.26. [2]Mt 2,15. [3]Lc 2,11.26. [4]Lc 1,32. [5]Lc 1,35. [6]Lc 1,4. [7]Lc 2,11. [8]Lc 2,30. [9]Mt 11,27; Lc 10,22; Jn 5,19-23; 10,30; 17,15; Gál 4,4. [10]Jn 1,1; Flp 2,6; cf. Rom 9,5. [11]Jn 1,1; 17,5. [12]Jn 1,14; Flp 2,7; 1 Jn 4,2; cf. Rom 8,3.



Éfeso. Ruinas de la primera iglesia doble, en el lugar en donde fue solemnemente proclamada la maternidad divina de María. (Foto P. Termes)

2. En la época postbíblica primitiva. Según el cristiano de origen judío Cerinto (de fines del siglo I y principios del II), María había dado a luz simplemente a Jesús hombre, sobre el cual descendió el Cristo celestial, después del bautismo en el Jordán (Ireneo). Los escritores eclesiásticos, al contrario, afirman que Cristo «descendió del cielo como Dios y tomó carne, se revistió con ella, en una doncella hebrea, y así habitó el hijo de Dios en una hija de los hombres» (Arístides); «el hijo de Dios nacido de ... Virgen» (Justino), «el Emmanuel, que nacido de María no es simplemente hombre, pero tampoco un Dios sin cuerpo» (Ireneo). Como fruto de esta convicción surgió para María el título de θεοτόκος, «engendradora de Dios», conocido ya por Orígenes (cf. Eusebio). El primer Concilio de Constantinopla, en el año 381, dice en su Símbolo de fe, que Cristo Jesús es el verdadero Dios que se ha hecho carne y hombre del Espíritu Santo y de la Virgen María, y, más aún, el Concilio de Éfeso (431) anatematiza al que no reconozca que María es la θεοτόκος (canon 1). De este modo, la enseñanza de la maternidad divina de María que objetivamente ya estaba contenida en la SE, fue definida con toda claridad como dogma.

Bibl.: Justino, *Dialog.*, 23,3; cf. 43,1; 45,4; 48,2. Ireneo, *Adv. haer.*, 1,10,1; 26,1; 3,21,4. Arístides, *Apologia*, 2,6. Eusebio, *Hist. eccl.*, 7, 32 en *PG*, 67, col. 812. B. Denz, n.º 86, 113. A. Janssens, *Theotocos*, 2.ª ed., Bruselas 1938. E. F. Sutcliffe, *Our Lady's Knowledge of the Divinity of Christ*, en *IER*, 66 (1945), págs. 427-434. F. Ceuppens, *De Mariologia Biblica*, Turín-Roma 1948, págs. 152-159. K. H. Schelkle, *Maria im Neuen Testament*, en *Maria in Glaube und Frömmigkeit (Vorträge des Marianischen Kongresses der Diözese Rottenburg)*, Rottenburgo 1954, págs. 5-38. B. J. Le Frois, *The Theme of Divine Maternity in the Scriptures*, en *Marian Studies*, 6 (1955), págs. 102-119. M. Schmaus, *Katholische Dogmatik, V. Mariologie*, Munich 1955, págs. 67-85.

J. MICHL

MATERNIDAD ESPIRITUAL. La SE no habla en ninguna parte de un modo explícito de una maternidad espiritual de María frente a los creyentes en Jesucristo; sin embargo, contiene fundamentos para esta enseñanza.

Algunos teólogos se apoyan en san Juan[1], cuando Jesús desde la cruz dijo al discípulo «a quien amaba», refiriéndose a María: «He aquí a tu madre». Con eso María hubiera recibido, no solamente a aquel único discípulo, sino en general a los discípulos de Jesús, los cristianos, como hijos suyos espirituales. En este sentido trata ya el comentario de Orígenes de este texto[A]; posteriormente, en la Edad Media, Rupertus von Deutz relacionó el concepto de la maternidad espiritual de María con tal pasaje de san Juan[B]. En la actualidad, piensan algunos probar con esto la enseñanza de la maternidad espiritual (p. ej., Gaechter, Braun). Pero semejante interpretación rebasa el significado literal del texto y lo toma en sentido espiritual (moral).

Se pone también como fundamento un versículo del Apocalipsis, donde se mencionan «los restantes de su descendencia, los que observan los mandamientos de Dios y tienen el testimonio de Jesucristo»[2]. Con esto

se indica a los cristianos que se contraponen aquí, como los «restantes» hijos de la mujer de la visión a su primogénito, el Mesías[3]. Pues si esta mujer representa a María, la histórica Madre del Mesías, aparecen los cristianos como sus hijos espirituales, y ella misma como madre espiritual de los cristianos (cf., p. ej., Braun, Le Frois, Gaechter). Pero, así como aquella mujer simbólica no representa a María en su sentido literal (aunque se afirma así algunas veces, y con frecuencia se comprueba que es sin fundamento), sino solamente en un sentido espiritual, del mismo modo también el Ap 12,17 no indica una maternidad espiritual de María con relación a los cristianos en un sentido puramente literal, sino, como máximo, en un sentido espiritual (moral).

Modernamente se intenta probar la maternidad espiritual de María con la contestación de Jesús a su madre en las bodas de Caná[4]. Se afirma que esta contestación entraña un distanciamiento entre la Madre y el Hijo, pero solamente durante el tiempo de la actuación terrenal de Jesús; si, a pesar de esto, Jesús obra el milagro de la conversión del agua en vino en atención a su súplica, esto significaría para María que en la Gloria alcanzaría de Dios absolutamente todo lo que pidiera, y actuaría así como madre espiritual de los cristianos (vgr., Braun, Wennemer, Gaechter). Semejante interpretación supone el carácter simbólico del cuarto evangelio, el cual no lo tiene en tal amplitud, y que no se manifiesta en absoluto en este texto, con lo que se rebasa el sentido que expresan los simples términos del evangelio. Es verdad que la intervención mediadora de María en Caná permite afirmar su eficaz mediación en la Gloria, pero sólo en un sentido espiritual (anagógico).

Ahora bien, según santo Tomás de Aquino[C] no se pueden tomar como pruebas teológicas los pasajes de la Biblia que expresan una enseñanza solamente en el sentido espiritual. Por consiguiente, si se quiere deducir de la SE, la maternidad espiritual de María sólo se puede hacer con aquellos textos que apoyan esta enseñanza según el sentido literal. Por consiguiente, ello es posible, conforme a san Agustín[D], mediante el siguiente argumento: Jesús es el hijo de María, los cristianos a su vez son hermanos espirituales de Jesús[5] que forman con Él, que es la cabeza, el cuerpo de la Iglesia[6]; por ende, María, como madre corporal de Jesús, se convirtió en madre espiritual de los cristianos. Cuando nació Jesús, María deparó, mediante Él, el medio para lograr la fraternidad y la identificación con Cristo[7] a aquellos que estaban destinados a ser sus hermanos. Pero conviene tener presente que también María, por su parte, necesitaba de la anticipada acción redentora de su Hijo[E], para poder pertenecer a la comunidad de Cristo, y así llegar a ser, a través del nacimiento de Jesús, la madre espiritual de los hermanos y hermanas de Cristo.

[A]E. Preuschen, *Orig.*, IV, Leipzig 1903, págs. 8-9. [B]*In Joannem XIII*, en *PL*, 169, cols. 789B-790B. [C]*Summa theol.*, 1, q. 1, art. 10. [D]*De sancta virginitate*, 6, en *CSEL*, 41; J. Zyehas, *S. Aurelius Augustinus*, 5,3, Viena 1900, pág. 239 y sig. [E]Cf. *Ineffabilis Deus* (8 de diciembre de 1854); Denz, n. 1641.

[1]Jn 19,27. [2]Ap 12,17. [3]Ap 12,1-5.13-17; 12,5. [4]Jn 2,1-11. [5]Mt 28,10; Jn 20,17; Rom 8,29; Heb 2,11-12. [6]Ef 1,22-23; Col 1,18. [7]Rom 8,29.

Bibl.: F. Ceuppens, *De Mariologia Biblica*, Turín-Roma 1948, págs. 202-205. A. de Rivera, *La Maternidad Espiritual de María en san Lucas 1:25-38 y en Apocalipsis 12,* Madrid 1948 (Separata de *Estudios Marianos*). J. Leal, *Beata Virgo omnium spiritualis mater ex Jo 19,26*, en *VD*, 27 (1949), págs. 65-73. F. Quiévreux, *La maternité spirituelle de la Mère de Jésus dans l'Évangile de Saint Jean*, en *VSp*, supl. 5 (1952), n.º 20, págs. 101-134. E. May, *The Scriptural Basis for Mary's Spiritual Maternity*, en *Marian Studies*, 3 (1952), págs. 111-141. B. J. Le Frois, *The Woman Clothed with the Sun*, Roma 1954. F. M. Braun, *La mère des fidèles. Essai de théologie johannique*, 2.ª ed., Tournai-París 1954. J. Michl, *Kann im Lichte der Hl. Schrift Maria Stellvertreterin der Menschheit genannt werden?*, en C. Feckes, *Die heilsgeschichtliche Stellvertretung der Menschheit durch Maria*, Paderborn 1954, págs. 26-41. K. Wennemer, *Die heilgeschichtliche Stellung Marias in johanneischer Sicht*, ibid., págs. 42-78. P. Gaechter, *Maria im Erdenleben*, en *Neutestamentliche Marienstudien*, 3.ª ed., Innsbruck-Viena-Munich 1955, págs. 205-230. M. de Tuya, *Valor mariológico del texto evangélico: Mulier, ecce filius tuus*, en CTom, 82 (1955), págs. 189-223. A. Thyes, *Jean 19,25-27 et la maternité spirituelle de Marie en Mar*, 18 (1956), págs. 80-117.

J. MICHL

MATÍAS, Evangelio o tradiciones de. Conocemos este apócrifo por las referencias de Clemente Alejandrino[A] e Hipólito de Roma[B]. El *Decretum Gelasianum* y Orígenes en su *Homil. I in Lucam* le citan asimismo. Parece que su composición tuvo lugar en Egipto a principios del siglo II. Es sentir común de los críticos, que tanto el «Evangelio» como las «Tradiciones» representan un único escrito amaparado bajo la autoridad del apóstol Matías.

[A]*Strom.*, 2,9; 3,4; 4,6; 7,13,17. [B]*Philosoph.*, 7,20, en *PG*, 16, 3302, entre las obras de Orígenes.

Bibl.: E. Hennecke, *Handbuch zu den Neutestamentl. Apokryphen*, Tubinga 1904, págs. 90 y sigs., 238 y sigs. A. de Santos Otero, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid 1956, págs. 62-64.

A. DE SANTOS OTERO

MATÍAS, San (Μαθθίας, Ματθίας, forma abreviada de Ματταθίας, del heb. *mattityāh*, «don de Yahweh»; Vg. *Mathias*). Apóstol elegido en lugar de Judas Iscariote. Después de la ascensión de Jesús, Pedro decide que se complete el número de los Doce instituido por el Maestro. De entre los discípulos que se hallaban con los apóstoles fueron señalados dos candidatos, los cuales reunían las cualidades necesarias para ser apóstol: haber seguido a Jesús desde el bautismo de Juan y haber sido testigo de su resurrección y ascensión a los cielos. Los dos presentados fueron José, por sobrenombre Barsabás, apellidado Justo, y Matías[1]. Los apóstoles determinaron que el mismo Señor decidiera la elección y recurrieron a la suerte, manera tradicional para conocer la voluntad de Dios, que en más de una ocasión se halla en el AT[2]. Después de una plegaria al Señor Jesús, echaron las suertes y ésta recayó en Matías, que quedó agregado a los doce apóstoles.

Matías, de origen judío, habría pertenecido, según antiguos autores[A], a los setenta y dos discípulos. Lo único que de él nos consta es el hecho de su elección. Lo que se refiere a su apostolado se relató en los apócrifos, algunos de ellos salido del ambiente gnóstico[B].

[A]Eusebio, *Hist. Eccl.*, 1,12,3; Isidoro, *De ortu et obitu Patrum*, 79. [B]M. Bonnet, *Acta Apostolorum apocrypha: Acta Andreae et Mathiae*, Leipzig 1898. F. Blatt, *Die lateinischen Bearbeitungen der Acta Andreae et Matthiae apud anthropophagos*, Giessen 1930. A. de Santos Otero, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid 1956, págs. 62-63.

[1]Act 1,15-26. [2]Cf. Lv 16,8; Jos 14,2; 18,6.10; 1 Sm 10,20-21; 14,40-42, etc.

Bibl.: U. HOLZMEISTER, *S. Matthias Apostolus*, en *VD*, 24 (1944). L. S. THORNTON, *The Choice of Matthias*, en *JThS*, 46 (1945), págs. 51-59. J. RENIÉ, *L'élection de Matthias (Act I, 15-26). Authenticité du récit*, en *RB*, 55 (1948), págs. 45-54. PH. M. MENOUD, *Les additions au groupe des douze Apôtres d'après le livre des Actes*, en *RHPhR*, 37 (1957), págs. 71-80.

E. CUCURELLA

MAṬRĒD («lanza»?, cf. ár. *mitradun*; Ματραίθ, Ματράθ; Vg. *Matred*). Hija de Mē Zāhāb y madre de Mĕhēṭab'ēl, esposa de Hădar[1]. Es algo sorprendente que se la cite, siendo mujer, en una genealogía; sería más de esperar que se tratase de un hijo de Mē Zāhāb, enmienda que algunos autores han propuesto en atención de que los LXX y la versión siríaca así lo hacen.

[1]Gn 36,39; 1 Cr 1,50.

Bibl.: A. CLAMER, *La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, París 1953, pág. 416.

M. V. ARRABAL

MAṬRĪ, Ha. Nombre gentilicio hebreo que corresponde al castellano → **Matrita**.

MATRIARCADO. Forma familiar organizada en torno a la madre, cuya autoridad y derechos regulan la institución natural. A pesar de las opiniones en contrario, no hay pruebas históricas ni exegéticas para poder afirmar que en algún período primitivo fuese ésta la forma propia de la → **familia** hebrea.

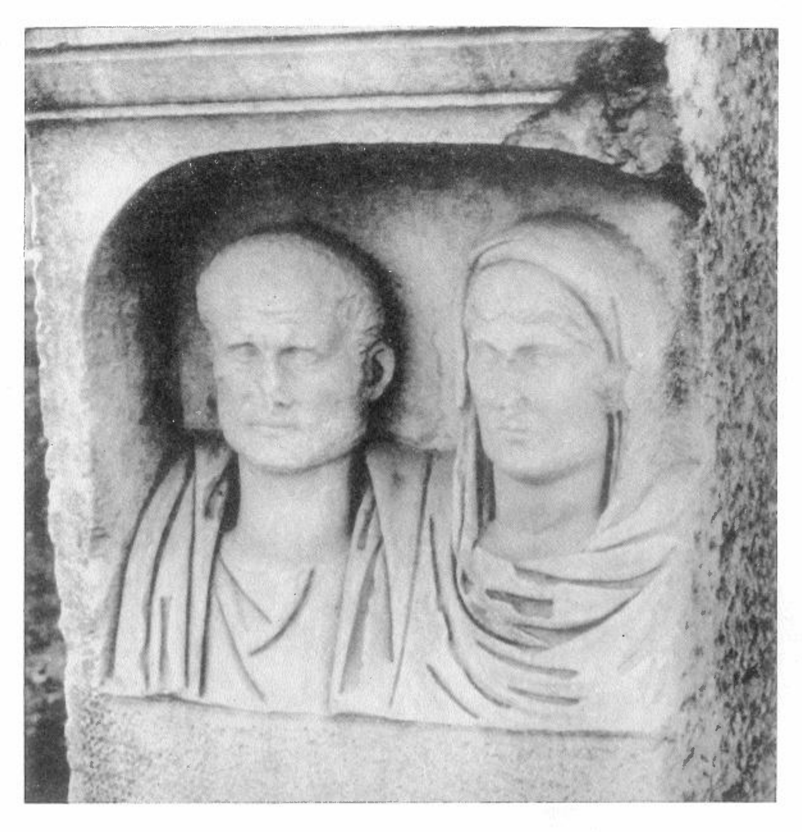
MATRIMONIO. 1. ANTIGUO TESTAMENTO. a) *El proyecto del Creador.* Para el yahwista, el hombre es «dos en una carne»[1]. «No es bueno (= sano) que el hombre esté solo»[2]: necesita «una ayuda semejante»[3], la mujer, que es algo suyo[4], y que «se llamará varona (heb. *'iššāh*), porque del varón (heb. *'iš*) ha sido tomada»[5]. Esa unidad de dos, obra también de Adán que nombra a la mujer, la sienten ambos como una armonía[6]. El yahwista se preocupa por la contextura íntima de la unidad elemental varón-hembra. La misma doctrina formula en cifra la tradición sacerdotal: «Creó Dios al hombre a imagen suya ... y los creó varón y mujer»[7]. Unidad de coexistencia que se beneficia de una bendición de Dios, que la destina a la fecundidad y al señorío y uso de la creación[8]. Desde la perspectiva de los relatos creacionales hay que decir que Dios crea al hombre para marido y esposa.

[1]Gn 2,24. [2]Gn 2,18. [3]Gn 2,18*b*. [4]Gn 2,22-23*a*. [5]Gn 2,23*b*; cf. 3,20. [6]Gn 2,25. [7]Gn 1,27. [8]Gn 1,28-30.

b) *La historia.* Pero el pecado ha alcanzado a la obra de Dios, que es el matrimonio: ha desequilibrado la mutua relación de varón y mujer[1], y ha hecho más difícil el destino de la mujer como esposa y madre[2]. El AT nos ofrece una historia del matrimonio condicionada por el pecado y la muerte, y animada por una esperanza. El matrimonio se presenta en el cuadro de las culturas del Oriente antiguo. La familia es patriarcal. La conclusión del matrimonio es competencia del cabeza del clan[3], porque es un pacto que compromete al clan o al pueblo[4]. Más tarde se centra la idea de pacto o alianza en los dos esposos, que «juran por Dios» la alianza, cuyo testigo y defensor es Él[5]. Los profetas describen la relación de Yahweh con su pueblo como alianza matrimonial y aplican a aquella la casuística legal de ésta[6]. La esposa es buscada en la propia parentela o tribu[7] por razones políticas, económicas y, sobre todo, religiosas[8]. La desconsideración inicial de la consanguinidad[9] es corregida por la Ley[10]. La esposa se compra o adquiere a cambio de unos servicios, o es botín de guerra[11], y es propiedad del marido[12]. Muerto éste sin hijos, un hermano o pariente debe dar descendencia al difunto en la viuda[13] (→ **Levirato**). El matrimonio se presenta *de hecho* como polígamo[14], si bien la economía doméstica indujo posteriormente al monógamo. La esperanza del pueblo está vinculada a la descendencia[15]: los hijos son bendición de Yahweh, posteridad para Dios[16], como la esterilidad, maldición; no puede sentarse un varón incompleto en la asamblea de Yahweh[17]. El adulterio es «pecado contra Dios», infidelidad al consorte, desacato a la propiedad ajena[18]. El varón adultera por su comercio con la prometida o mujer de otro; la prometida o casada, por su comercio con cualquier varón[19]. La Ley pedía la pena de muerte para entrambos, tratándose de mujer libre[20]. A iniciativa del varón es disoluble el matrimonio: el repudio se le daba a la mujer por escrito (→ **Repudio, Libelo de**)[21]. El judaísmo tardío resalta el valor de la vida en común con «la compañera de la juventud»[22].

[1]Gn 3,16*b*; 4,19.23. [2]Gn 3,16. [3]Gn caps. 24, 28, 34, etc. [4]Gn cap. 34. [5]Prov 2,17; Ez 16,59 y sigs.; Mal 2,14; cf. Nm 5,11-28. [6]Is cap. 50; 54,5; Jer 2,2; 3; Os 1,2, etc. [7]Gn 24,1 y sigs.; Nm cap. 36. [8]Éx 34,12-16; Nm cap. 36; Dt 7,1-4; 1 Re cap. 11; cf. 23,2-8. [9]Gn 20,1-2.12; 2 Sm 13,1-13. [10]Lv 18,6-18; 20,11-14; Dt 27,20. 22-23. [11]Gn 29,16-28; Éx 21,7-8; Dt 21,10-11. [12]Éx 20,17; Dt 5,21. [13]Gn cap. 38; Dt 25,5-10; Rut 4,1-5. [14]Gn 16,1 y sigs., etc.; 2 Sm 5,13; cf. Jer 3,6-8; Ez 23,1 y sigs.; cf. Gn 4,19.23-24. [15]Gn 15,18; 17,4 y sigs. [16]Gn 15,2; 28,3; Mal 2,15. Is [17]47,9; Os 9,11-14; Dt 23,2. [18]Gn 20,1-6; 39,7-9; Éx 20,14-17; Dt 5,18-21; Eclo 23,25.33. [19]Éx 22,15-16; Lv 18,20; Dt 22,23 y sigs.; Nm 5, 11 y sigs. [20]Lv 20,10; 19,20; Dt 22,23-25. [21]Dt 24,1-4. [22]Prov 5,18; 31,10 y sigs.; Eclo 26,1-2; cf. Mal 2,14 y Tob 8,5-8.

2. NUEVO TESTAMENTO. Jesucristo hace valer dos exigencias en relación con el matrimonio: la de la restauración del orden creacional y la de las urgencias bajo las que el hombre se encuentra como consecuencia de la irrupción del Reino de Dios[1]. El Creador hizo al principio un varón y una mujer, y los unió; obra del Creador sigue siendo la unión de un varón y una mujer; unión tal que ya no son dos sino una carne, y que es intangible, porque no puede separar el hombre lo que Dios unió[2]. Jesús lleva más allá que la Ley las exigencias de respeto al matrimonio: el adulterio se cumple ya en el corazón[3]. Tampoco fue iniciativa de Moisés la ordenación del libelo de repudio, sino orden de emergencia, habida cuenta de la «dureza de vuestro corazón»[4]. Quien repudia a su mujer y se casa con otra, adultera; y quien se casa con la repudiada, adultera[5]. De este *eón* es propio comer, beber, plantar, edificar, comprar, vender y casarse[6]; en el *eón* futuro, cuando venga el Hijo del Hombre, cuando la resurrección de la carne, serán en esto los hombres como los ángeles: ni desposarán los hombres ni serán desposadas las mujeres[7]. De todos modos, las exigencias del Reino de Dios son tales que, como en la propia vida, ojo y mano, padre e hijos, riquezas y campos, así en la boda y en


Escultura romana representando a un matrimonio, conservada en Berea, en las dependencias exteriores de la iglesia Kyriótissa. (Foto P. Termes)

la mujer se encuentra a veces escándalo en orden al Reino de Dios, que ha de estar sobre todo[8]. Más aún, hay quienes por el Reino de Dios no toman mujer o la dejan[9]. Jesús y el Bautista no estuvieron casados. Los apóstoles en un cierto momento pudieran decir que habían dejado hasta sus mujeres[10].

Por lo que hace a la cláusula de Mt 19,9; 5,32: «excepto el caso de adulterio» (μὴ ἐπὶ πορνείᾳ-παρεκτὸς λόγου πορνείας), que no traen Marcos y Lucas ni conoce Pablo, es muy diversamente leída. Protestantes y ortodoxos en general leen la disolución del vínculo en caso de adulterio. Hay que contar con la autenticidad de la cláusula. Cabe discusión acerca de si hay que tomar por texto básico a Marcos o a Mateo. Μὴ ἐπί παρεκτός ha de leerse como exceptivo, no como inclusivo («incluso en caso de adulterio», Staab). Aunque absolutamente τορνεία podría significar matrimonio ilegal (Bonsirven, Benoit), esa lectura parece salirse del contexto. La cuestian planteada en Mc 10,2-9 (cf. Lc 16,18) es acerca de la vigencia o no del libelo de repudio, y el Señor contesta apelando a la voluntad del Creador. En Mt 19,3-9, en cambio, se trata de una cuestión casuística («¿Es lícito por cualquier motivo ...?»), a la que se atendría Jesús (Hug, Grim) en la discusión, precisando que se trata de una concesión (ἐπέτρεψεν; cf. Mc 10,4) sólo en caso de adulterio, y apelando al orden del Creador. Además el Señor llevaría la casuística al terreno de la responsabilidad personal, y la cláusula de excepción se refería a que, en caso de adulterio, puede repudiársela sin «hacerla adulterar» = «ponerla en situación de»[11] (Hauck Schutz). Podría ser, por último, que, habiendo conservado Mateo el *Sitz im Leben* de la discusión, hubiera perdido el del diálogo subsiguiente con los discípulos, y al revés Marcos[12]. Entonces la respuesta de Jesús en público no hubiera tenido la radicalidad que se la quiere buscar, y sí en privado, donde se llamaría tal vez también eunucos a quienes, al dar libelo a la adúltera, quedan (por las exigencias del Reino de Dios) sin mujer[13].

[1]Cf. Lc 16,16-18. [2]Mc 10,6-9; Mt 19,4-6. [3]Mc 7,21 y sigs.; Mt 5,27-28; 15,18 y sigs. [4]Mc 10,5; Mt 19,8. [5]Mc 10,11-12; Lc 16,18; Mt 5,32; 19,9; cf. Dt 9,6. [6]Lc 17,26-30; 20,34-40; Mt 24, 37-39; Jn cap. 2. [7]Mc 12,18-25 y par. [8]Lc 14,15-24.26; Mt 5,29-30. [9]Mt 19,10-12. [10]Mt 19,27-30; Lc 18,28-30; cf. Jn 19,26-27; 1 Cor 9,4-5. [11]Mt 5,31-32; 19,9. [12]Mc 10,10-12; Mt 19,10-13. [13]Mt 19,12.

San Pablo se remite al «mandato» del Señor al hablar del matrimonio[1] y considera vigente el orden creacional[2]. 1 Cor 6,9-20; 7,1-40 ha de ser leído teniendo en cuenta los condicionamientos polémico-pastorales a que atiende el apóstol, dadas las ideas tan personales y las excentricidades litúrgicas[3] de algunos grupos corintios que negaban la resurrección de la carne, y adolecían de una psicosis de Parusía, sacando de todo ello doctrinas aberrantes acerca del matrimonio (Hering, González Ruiz). Decían unos: «Todo me es lícito»[4], desconociendo la santidad del cuerpo y la resurrección de la carne[5], y entregándose a la anarquía sexual[6]. Decían otros: «Es bueno no tocar mujer»[7], suspendiendo el orden creacional. A éstos decía el apóstol que se puede[8] y debe (ἐχέτω)[9] contraer matrimonio, al menos para evitar la fornicación; que subsiste con todas sus consecuencias la unidad de los dos[10] y que es indisoluble según mandato del Señor[11]; que el matrimonio es eclesiásticamente un carisma[12]. En todo caso (o tal vez por motivos relativos a la Parusía)[13], que se quede cada uno como está, casado o no casado[14]. Pero quien se casa, aun en segundas nupcias, no peca[15]. Llorar, alegrarse, comprar, disfrutar del mundo, tener mujer, hay que hacerlo como si no se hiciese: «Está pasando la forma de este mundo»[16]. Y para dedicarse a las cosas del Señor (como el apóstol), mejor es quedarse solo[17]. El varón ha de amar (ἀγάπη) a la mujer como Cristo a la Iglesia; la mujer ha de obedecer a su marido como al Señor[18]. El varón incorpora a la mujer como Cristo hizo a la Iglesia su cuerpo[19]: «Misterio grande éste...» (= ¿la significación tipológica del matrimonio respecto a Cristo-Iglesia?)[20]. El matrimonio es una forma de vida «en el

Señor»[21]. Pablo concede disolución del vínculo al cónyuge converso, cuyo consorte le abandona a causa de la conversión[22].

[1]Cor 7,10.12.25. [2]1 Cor 6,16; 1 Tim 2,11 y sigs.; Ef 5,31. [3]1 Cor 14,34-36. [4]1 Cor 6,12. [5]1 Cor 6,13*b*-20; cf. 15,35 y sigs. [6]1 Cor 5,1. [7]1 Cor 7,1. [8]1 Cor 7,27.36 y sigs. [9]1 Cor 7,2. [10]1 Cor 7, 3-6. [11]1 Cor 7,10.39*a*. [12]1 Cor 7,7*b*. [13]1 Cor 7,26.29. [14]1 Cor 7, 27.9 y sigs. [15]1 Cor 7,28.36 y sigs. 39. [16]1 Cor 7,31. [17]1 Cor 7,7.32 y sigs. [18]Ef 5,22.25. [19]Ef 5,25.28 y sigs.; 1 Tim 2,15. [20]Ef 5,31-32. [21]1 Cor 7,7.17.39. [22]1 Cor 7,15.

Bibl.: Teologías del AT: W. EICHRODT, P. HEINISCH, P. VAN IMSCHOOT, etc., además: STAUFFER, γαμέω, en *ThW*, I. HAUCK, μουχεύω, ibid., IV. HAUCK - SCHULZ, πορνεία, ibid., VI. B. N. WAMBACQ, *De libello repudii*, en *VD*, 33, págs. 331-335. D. R. MACE, *Hebrew Marriage*, Londres 1953.

Teologías del NT: M. MEINERTZ, J. BONSIRVEN, etc., además: G. DELLING, *Paulus Stellung zu Frau und Ehe*, Stuttgart 1931. LEENHARDT, *Le mariage chrétien*, París 1946, pñgs. 7-44. J. BONSIRVEN, *Le divorce dans le N.T.*, París 1948. P. RÁBANOS, *El problema del divorcio*, en CB, 11, págs. 83-89, 161-168. J. J. VON ALLMEN, *Maris et femmes d'après saint Paul*, París 1951. J. M. GONZÁLEZ RUIZ, *La dignidad de la persona humana según san Pablo*, Madrid 1956, págs. 160-174. J. BAUER, *Uxores circumducere (1 Cor 9,5)*, en *BZ* (1959), págs. 94-102.

A. ANDREU

MATRITA (heb. *ha-maṭrī*; Ματταρεί; Vg. *Metri*). Familia de la tribu de Benjamín. Al elegir Samuel al rey de Israel, la suerte cayó en dichas tribu y familia, y dentro de esta última en Saúl[1]. El texto en que el nombre aparece ha de completarse con la LXX; se ignora si el gentilicio deriva de un onomástico o de un topónimo.

[1]1 Sm 10,21.

Bibl.: É. DHORME, en *BP*, I, pág. 843, n. 20.

J. A. PALACIOS

MATTĀN (abrev. de → **Mattanyāh(ū)**; Vg. *Mathan*). Nombre de tres personajes:

1. (Μαθάν, Ματθάν). Sacerdote de Báʿal, quizá de procedencia fenicia, que vivía en Jerusalén durante el reinado de Atalía. Ésta había erigido un templo a Báʿal en Jerusalén, tal vez en el mismo recinto del Templo, y puesto a Mattān como sacerdote. Durante el golpe de Estado del sumo sacerdote Yĕhōyādāʿ, y al hacer un pacto entre Yahweh, el rey y el pueblo, éste se congregó, derribó dicho templo de Báʿal, y degolló ante los altares a Mattān, el sacerdote del falso dios.

2 Re 11,17-18; 2 Cr 23,16-17.

2. (Ματθάν). Padre de Šĕfaṭyāhū, el que pidió al rey Sedecías la muerte del profeta Jeremías.

Jer 38,1.

3. Mattán (Ματθάν; Vg. *Mathan*), abuelo de san José, el esposo de María, mencionado en la genealogía de Jesucristo, en el evangelio de san Mateo[1]. Algunos lo identifican con Matat (Ματθάτ), mencionado en la genealogía de san Lucas[2].

[1]Mt 1,15. [2]Lc 3,24.

E. CUCURELLA

MATTĀNĀH (Μανθαναείν; Vg. *Matthana*). Una de las últimas estaciones de Israel en el desierto cuando hubo llegado al territorio de Moab[1] (→ **Éxodo, Itinerario del**). En cuanto a su situación, después de repetidos tanteos, hoy, basándose no solamente en la onomástica, sino también en la arqueología, podemos dar como enteramente cierta la identificación de Mattānāh con Ḫirbet el-Medeiniyah, al sudeste de Mádaba, ruinas que, según Glueck, revelan haber existido allí un centro de habitación en la edad del Bronce y de I Hierro, emplazadas contiguamente a la estación precedente de Bĕʾēr, en el Wādī el-Yemed.

Este emplazamiento nos obliga a considerar Mattānāh y → **Bĕʾēr** como una sola localidad y no como dos, según parece desprenderse del texto original[2]. Por fortuna, la actual discrepancia entre este texto y la entidad geográfica queda resuelta admitiendo la solución propuesta por Budde, y considerando: *a*) el vocablo Mattānāh del ver. 18 *d* en su significación de nombre común («regalo», «don»); *b*) el copulativo con que se inicia el vocablo precedente *ū-mim-midbār* como letra final del sufijo poético de la palabra anterior; *c*) toda la frase como constituyendo el último estico de la estrofa que diría así: «Pozo que príncipes excavaron, que notables del pueblo perforaron / con el cetro, con sus cayados; / del desierto (él) "un regalo"».

[1]Nm 21,18.19. [2]Nm 21,16*a*.18*d*.

Bibl.: M. J. LAGRANGE, *L'itinéraire des Israelites du pays de Gessen aux bords du Jourdain*, en *RB*, 8 (1900), pág. 448. H. HOLZINGER, *Numeri*, en *KHC* (1903). B. UBACH, *Il·lustració, III*, en *La Bíblia de Montserrat*, Montserrat 1954, págs. 140-141.

B. UBACH

MATTANYĀH(Ū) («don de Yahweh»; Μαθθανίας, Ματθανίας; Vg. *Mathanias*). Nombre de doce israelitas:

1. (Βατθανίας). Primer nombre del rey de Judá → **Sedecías**, antes de que Nabucodonosor le impusiera éste al elevarlo al trono, para reemplazar a su sobrino Joaquín, que fue depuesto y llevado cautivo a Babilonia[1]. Era el tercer hijo de Josías, hermano de Joaquim y Joacaz, reyes de Judá[2].

2. Levita, hijo de Mīkāh, y descendiente de ʾĀsāf; uno de los que habitaron en Jerusalén a la vuelta de la Cautividad de Babilonia. En el servicio del Templo era el primero en entonar la alabanza y acción de gracias a la hora de la oración y también uno de los guardianes de las puertas del Santuario[3].

3. (Ματθανίας; Vg. *Mathaniau*). Levita, hijo de Hēmān, en tiempo de David. Fue jefe de la novena clase de levitas que prestaba sus servicios en el Templo[4].

4. Levita descendiente de ʾĀsāf. Entre sus ascendientes se cuenta Yaḥăzīʾēl, quien anunció al rey de Judá, Josafat, la victoria sobre los ammonitas y moabitas[5].

5. Levita del tiempo de Ezequías. Consta su nombre entre el de los catorce levitas que tomaron parte en la purificación del Templo, llevada a cabo por aquel rey[6].

6, 7, 8, 9. Cuatro israelitas, probablemente laicos, hijos respectivamente de ʿĒlām, Zattūʾ, Páhat Mōʾāb y Bānī, que a la vuelta de la Cautividad de Babilonia fueron obligados por Esdras a divorciarse de sus mujeres extranjeras[7].

10. Levita, hijo de Mīkāh, descendiente de 'Āsāf, probablemente cantor y encargado de los servicios del Templo[8]. Algunos lo identifican con el Mattanyāh(ū) del § 2.

11. Padre de Zakkūr y abuelo de Ḥānān. Éste, con ocasión de una nueva organización de los oficios del Templo, fue encargado de la vigilancia de los almacenes en tiempos de Nehemías[9].

12. Levita músico del coro de trompetas, destinado al servicio del Templo[10]. Aunque sea descendiente de Mīkāh y 'Āsāf, parece que es distinto del levita mencionado en el § 2.

[1]2 Re 24,17. [2]2 Cr 36,10. [3]1 Cr 9,15; Neh 11,17; 12,25. [4]1 Cr 25,4.16. [5]2 Cr 20,14; cf. 20,14-17. [6]2 Cr 29,13. [7]Esd 10,26.27.30. 37. [8]Neh 11,22. [9]Neh 13,13. [10]Neh 12,35.

S. PLANS

MATTATA (et. → **Mattattāh**; Ματταθά; Vg. *Mathatha*). Hijo de Natán y nieto de David; uno de los antepasados de Jesucristo, según la genealogía de san Lucas.

Lc 3,31.

MATTATTĀH («don de Yahweh»; Ματθαθά [B], Μαθθαθά [A]; Vg. *Mathatha*). Israelita, descendiente de Ḥāšum. Uno de los hijos de sacerdotes que, por su unión con una mujer extranjera, se vio obligado a repudiarla y expulsarla del país en virtud de la ley que promulgó Esdras[1].

[1]Esd 10,33.

Bibl.: NOTH, 922, pág. 170.

M. MÍNGUEZ

MATTĔNAY (et. → **Mattanyāh[ū]**; Μεθανία, Ματθαναΐ; Vg. *Mathanai*). Nombre de tres personas de la época postexílica:

1. El primero de los hijos de Ḥāšum que hubo de divorciarse de su mujer extranjera por disposición de Esdras[1].

2. Uno de los hijos de Bānī, que se separó de su esposa por igual razón que el personaje anterior[2].

3. Sacerdote del tiempo del sumo pontífice Yōyāqīm, citado como jefe de la familia de Yōyārīb, en el catálogo de sacerdotes y levitas que ofrece el libro de Nehemías, antes de la dedicación de la muralla jerosolimitana y de la reorganización del culto[3].

[1]Esd 10,33. [2]Esd 10,37. [3]Neh 12,19.

Bibl.: NOTH, 920, págs. 38, 170.

T. DE J. MARTÍNEZ

MATTITYĀH(Ū) («don de Yahweh»; Ματθαθίας, Ματταθίας; Vg. *Mathathias*). Nombre de cuatro israelitas.

1. Levita del tiempo de David, tocador de cítara bajo la dirección de 'Āsāf. Era el quinto hijo de Yĕdūtūn, uno de los tres jefes de coro designados por David[1]. Probablemente debe identificarse con otro levita músico, mencionado en 1 Cr 25,3.21.

2. Levita, hijo primogénito de Šallum, descendiente de Coré. En los servicios del Templo, era el encargado permanente de la preparación de los panes para las ofrendas sagradas[2].

3. El primero de los seis personajes que se situaron a la derecha de Esdras, en el acto de leer éste la Ley al pueblo. No consta con certeza que fuera sacerdote[3].

4. Hijo de Nĕbō. Fue uno de los repatriados en tiempo de Esdras. Estaba casado con una mujer extranjera, a la que hubo de repudiar, conforme al juramento prestado ante Esdras[4].

[1]1 Cr 15,18-21; 16,5. [2]1 Cr 9,31; cf. Lv 2,5; 6,14. [3]Neh 8,4. [4]Esd 10,43; cf. 10,5.

S. PLANS

MATUSALÉN (heb. *mĕtūšélaḥ*; Μαθουσάλα, Μαθουσάλα; Vg. *Mathusala*, *Mathusale*). Patriarca antediluviano, de la familia de Set, hijo de Enok y padre de Lamec[1]. Ordinariamente ha sido interpretado su nombre como «el hombre del dardo», o en sentido moral «el hombre de la violencia». Alguien ha querido ver en ello, dice A. Clamer[A], una referencia a Sagitario, el noveno signo del Zodíaco. Quizás se pueda ver en *šélaḥ*, segundo elemento onomástico, un nombre de divinidad. Murió a la edad de novecientos sesenta y nueve años, de lo que resulta que Matusalén ha pasado a la posteridad como el patriarca de mayor longevidad que recuerda la Biblia. Estos años son consignados por el T. M. y los LXX. No es cierta su identificación con Mĕtūšā'ēl. Es mencionado en la genealogía de Jesucristo según san Lucas[2].

[A]*La Genèse*, en *La Sainte Bible*, I, París 1953, pág. 169.

[1]Gn 5,21-27. [2]1 Cr 3,37.

E. CUCURELLA

MAUER. Localidad próxima a Heidelberg (Alemania), donde se encontró en el año 1907 una mandíbula humana fósil, prototipo del *Palaeoanthropus heidelbergensis*. El terreno en que fue hallada corresponde al pleistoceno inferior, principio del interglaciar de Mindel-Riss, asociada a una fauna fósil con *Elephas antiquus* y *Rhinoceros etruscus*.

Se caracteriza por sus caracteres netamente humanos, a los que se asocian una extraordinaria robustez, sobre todo de la rama ascendente, y la falta completa de mentón. En conjunto, sus caracteres, que son en parte neandertalianos y en parte del grupo paleoantrópido, le aproximan al *Atlanthropus* y al *Sinanthropus*.

Bibl.: H. OBERMAIER, *El hombre fósil*, Madrid 1925. V. ANDÉREZ, *Hacia el origen del hombre*, Comillas (Santander) 1956. J. PIVETEAU, *Paléontologie humaine*, París 1958.

B. MELÉNDEZ

MAUMAM. Uno de los eunucos de la corte del rey Asuero. → **Mĕhūmān.**

MĀ'UZZĪM («fortaleza»; LXX Μαωζείμ; Vg. *Maozim*). Divinidad mencionada en la descripción de la impiedad de → **Antíoco IV Epífanes** (175-165/163 A.C.), diciendo que el rey «venerará (en lugar del dios de sus

padres), al «dios de las fortalezas» (Māʿuzzīm), honrará con oro, plata, piedras preciosas y objetos valiosos al dios que sus padres no conocieron»[1]. Esta divinidad es probablemente Júpiter Capitolino, que las grandes victorias de la República romana daban a conocer como especialmente poderosa. Sin duda, la razón de su designación como «dios de las fortalezas», se debe al hecho que el Capitolio romano era no sólo un templo, sino también una ciudadela o fortaleza. Todavía se puede señalar el hecho que Antíoco veneraba a Zeus Olímpico[2], identificado a Júpiter Capitolino, a quien había edificado un templo sobre el monte Silpio, en Antioquía[A].

[A] *Tito Livio, Hist.*, 41,20.

[1] Dan 11,38-39. [2] 2 Mac 6,2.

B. GIRBAU

MAVIAEL. Patriarca antediluviano. → **Mĕḥūyāʾēl Mĕḥiyyāʾēl.**

MAZDEÍSMO. → **Ahura-Mazdāh.**

MAZKĪR. En la organización de la corte de David y Salomón aparece este cargo regio, que estuvo en vigencia después hasta la caída de la monarquía y el destierro babilónico.

El nombre hebreo es el participio hifʿīl de la raíz *zkr* y, por tanto, significa «el que hace recordar».

Apoyándose en el valor de la palabra, LXX han vertido en Samuel y Reyes «el que recuerda» sin precisar más (ἀνα-ὑπομιμνῄσκων), pero en Isaías y Crónicas dicen «el que recuerda *por escrito*» o «escritor de memorias» (ὑπομνηματογράφος). La Vg. siempre lo indica con *a commentariis*. Asimismo, algunos exegetas modernos traducen «cronistas»; pero De Vaux parece haber demostrado por algunos textos egipcios paralelos, que más bien se trataba de un maestro de ceremonias encargado del protocolo regio; él vierte «heraldo» en los textos donde aparece mencionado tal cargo.

2 Sm 8,16; 20,24; 1 Re 4,3; 2 Re 18,18.37; 1 Cr 18,15; 2 Cr 34,8; Is 36,3.22.

Bibl.: R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, París 1958, págs. 202-203.

C. GANCHO

MAZZĀLŌT. → **Astronomía, Constelaciones.**

FIN DEL CUARTO VOLUMEN